ALBERT LANG

COMPENDIO DI APOLOGETICA

MARIETTI

www.scribd.com/Religione_in_Ita

ALBERT LANG

COMPENDIO DI APOLOGETICA

MARIETTI

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Titolo originale dell'opera:

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

MAX HUEBER VERLAG MÜNCHEN - 1959

Edizione italiana a cura di

NATALE BUSSI

del Seminario Maggiore di Alba.

Traduzione di G. Viola

II EDIZIONE

Nulla osta: Casale 15-II-1960 - Can. L. Baiano, Rev. Eccl.
Imprimatur: Casale 18-II-1960 - Can. M. Debernardis, Vic. Gen.

Proprietà letteraria (20-VIII-1964)

www.scribd.com/Religione_in_Ita

PRESENTAZIONE

Questo Compendio di Apologetica *o* di Teologia Fondamentale, *scritto dal Prof. Albert Lang dell'Università di Bonn, si affianca al* Compendio di Teologia Dogmatica *di L. Ott e lo completa.*

Trattandosi di un'opera di sintesi, la preoccupazione principale dell'Autore è stata quella di sviluppare i problemi fondamentali con attualità di impostazione, con chiarezza di metodo e logicità di dimostrazione. Questioni particolari e problemi secondari sono stati intenzionalmente omessi o solo brevemente accennati. L'Autore si è pure preoccupato di dare un posto notevole ai motivi che possono giovare a risvegliare la volontà di credere; inoltre di servire alla verità e non alla polemica, evitando perciò ogni parola che potesse sembrare dura e offensiva; infine di dare alla sua esposizione una forma che stimoli la lettura e interessi.

Nell'edizione italiana furono apportati alcuni adattamenti che non toccano la sostanza dell'opera. La diversità dei caratteri tipografici è dovuta non tanto alla maggiore o minore importanza del testo quanto piuttosto ad esigenze di ordine editoriale.

Sac. NATALE BUSSI
del Seminario di Alba.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

AAS	= Acta Apostolicae Sedis, Roma.
Arch. für Rel. Wiss.	= Archiv für Religions Wissenschaft, Leipzig.
CSEL	= Corpus script. eccl. latinorum, Vienna.
Denz.	= Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Friburgo.
Dict. Apol.	= Dictionnaire Apologétique de la foi catholique, Paris.
DTC	= Dictionnaire de Théologie catholique, Paris.
EC	= Enciclopedia Cattolica.
Münch. Th. Z.	= Münchener theologische Zeitschrift.
N. T.	= Nuovo Testamento.
PG	= Patrologia greca del Migne.
PL	= Patrologia latina del Migne.
Rev. Bibl.	= Revue Biblique, Paris.
Rev. Thom.	= Revue Thomiste, Paris-Toulouse-St. Maximin.
RGG	= Religion in Geschichte und Gegenwart.
Schol.	= Scholastik.
ThGl	= Theologie und Glaube, Paderborn.
ThWb	= Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart.
V. T.	= Vecchio Testamento.
ZkTh	= Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck-Wien.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

INTRODUZIONE

Scopi, compiti e vie della Teologia fondamentale.

La Teologia fondamentale è una scienza giovane. La giustificazione e motivazione *sistematica* della fede è stata intrapresa soltanto nell'epoca moderna, dopo l'Illuminismo. La sua erezione a disciplina teologica *indipendente* risale agli ultimi decenni del secolo scorso. Non deve meravigliare che la giovane disciplina si trovi ancora in un processo di sviluppo e di maturazione. E non deve neppure apparire strano che la controversia a favore o contro di essa, non sia ancora terminata. Alcuni la rigettano per principio; altri l'affrontano con irritazione ed antipatia piena di animosità. Gli uni la ritengono superflua o addirittura dannosa; gli altri la fanno responsabile delle perdite subite dalla fede e ne esigono una radicale riforma. Proprio nel nostro secolo le dispute sui suoi *compiti ed il suo fine, la sua via ed il suo metodo, la sua struttura e il suo ambito, il suo nome e la sua posizione nella Teologia* sono divampate con particolare violenza.

Tutte queste questioni toccano problemi ultimi, fondamentali della Teologia, della gnoseologia e della psicologia, e per essere risolti in modo radicale esigono la conoscenza del processo formativo della fede quale si presenta alla luce della teologia e dell'esperienza.

CAPITOLO PRIMO

I fattori che contribuiscono alla nascita della fede.

Contro una giustificazione, specie se scientifica, della fede oggi si muovono sovente difficoltà di principio. La fede — si dice — *non avrebbe radici nel campo dell'intelletto;* non si fonderebbe su argomentazioni razionali e conclusioni lo-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

giche, ma sgorgherebbe dalle profondità dell'esistenza umana, del subcosciente, del campo sentimentale. Sarebbe vita irrazionale e perciò non se ne potrebbe fare un problema intellettuale. Per il credente una giustificazione della fede non sarebbe necessaria, per l'incredulo non gioverebbe a nulla. La fede — dichiarano altri — sarebbe un *dono della grazia*. Esigere motivi per credere sarebbe un torto ed una arroganza, una cosa « indegna di una teologia cosciente della sua fede » (FR. OVERBECK).

Queste obiezioni in tanto sono giustificate in quanto si rivolgono contro la concezione *puramente intellettualistica* o contro *ogni concezione naturalistica della fede*. Ma non si deve dimenticare che la lotta contro questi estremi ha portato all'estremo opposto, per modo che delle mezze verità sono state trasformate in errori completi.

§ 1. La necessità di una giustificazione razionale della fede.

La fede è l'assenso libero, prestato sotto l'influsso della grazia divina, alla rivelazione fatta da Dio. Tre fattori sono essenzialmente necessari alla fede e perciò anche all'atto di fede: la ragione, la volontà libera, la grazia. Essi non agiscono separatamente ed indipendentemente uno dall'altro, ma stanno tra di loro in rapporto reciproco, si sostengono e si condizionano a vicenda. *Nessuno dei tre può mancare al nascere della fede, ma nessuno da solo è sufficiente.*

Anzitutto, deve intervenire la ragione sia perché quello della fede è un atto umano, sia perché è un atto col quale accettiamo la testimonianza di un altro, il che va fatto a ragion veduta.

1. La fede non può sorgere senza la cooperazione essenziale della ragione. L'atto di fede è un *atto di somma responsabilità personale*, che ha come presupposto necessario una

www.scribd.com/Religione_in_Ita

presa di posizione libera e cosciente. Esso deve essere posto, come ogni atto umano responsabile, alla luce della ragione che esamina e controlla, ne deve essere condeterminato od almeno approvato. Gli atti che sfuggono al giudizio della ragione, non sottostanno neppure alla libertà ed alla responsabilità: sono atti dell'uomo, ma non atti umani.

2. L'atto di fede però deve essere razionale in un senso ancor piú stretto, in quanto cioè dev'essere un «obsequium rationi consentaneum» (Denz. 1790; cfr. Denz. 1637). La fede è essenzialmente un atto compiuto dalle facoltà conoscitive, un atto posto dalla ragione. Nella fede si affermano conoscenze, si emettono giudizi, si prestano assensi. Questi atti presuppongono che sia garantita la verità oggettiva dei loro oggetti; perchè la ragione è vincolata alla verità e deve servire soltanto alla verità, se non vuole rinnegare se stessa. Perciò anche l'assenso di fede deve essere sottoposto al criterio di verità, benché questo sia di natura diversa che nella scienza. Nella fede la certezza della verità non è frutto della propria visione dell'oggetto, ma dell'accettazione fiduciosa del sapere altrui. Perciò non nasce direttamente dalla intrinseca evidenza della verità, ma dalla prova della attendibilità del testimone che conosce e garantisce la verità stessa. «Quia quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur; quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire» (S. Tommaso d'Aq., *S. th.* II-II, q. 11, a. 1). Credendo alla divina rivelazione l'uomo si affida fiducioso alla guida della verità divina. Anche in questo caso esiste non soltanto il diritto, ma anche il dovere da parte dell'uomo dotato di ragione, di esaminare, prima di abbracciare per fede una religione rivelata, se la sua pretesa di rivelazione è giustificata. Perciò anche la fede in una rivelazione divina deve essere giustificata dinnanzi alla scienza ed alla coscienza. Una fede che fosse soltanto rischio cieco, sarebbe una fede priva di serietà, un gioco avventuroso, indegno ed irresponsabile in una decisione cosí seria.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 2. L'atto di fede come atto libero e responsabile.

Un atto di fede responsabile come non è possibile senza il controllo e le prove della ragione, cosí non può essere frutto dell'attività della *sola* ragione medesima. La fede è un atto libero e meritorio; e lo può essere soltanto perché vi contribuiscono essenzialmente anche la libera volontà e la grazia divina. Con ciò diventano chiari i confini ed i limiti di una motivazione puramente razionale della fede. La sua efficacia dipende dalla cooperazione di forze morali (volontà e cuore) e di grazie divine.

La volontà interviene (oltre che nel far sí che la fede permei la vita) sia nell'orientare l'animo verso la rivelazione, sia nell'imperare lo stesso assenso di fede, sia anche per riconoscere i motivi di credibilità.

1. L'azione della volontà è necessaria soprattutto perché la fede faccia sentire la sua piena *influenza nella vita* e perché la sua professione sia confermata dall'osservanza di quanto essa esige. La volontà deve permeare dello spirito di fede tutti i campi della vita e trasformare la luce della fede nel calore dell'amor di Dio e del prossimo. Questo intervento della volontà vien *dopo* l'atto di fede e non è materia della presente trattazione.

2. Ma la volontà esercita un forte influsso anche *prima* dell'atto di fede, per il fatto che dipende dalla libertà dell'uomo il porger l'orecchio all'appello di una rivelazione. « La volontà — dice PASCAL (*Pensieri*, 99) — che trova piú piacere in un oggetto che nell'altro, distoglie l'intelletto dall'osservare le qualità di quegli oggetti che non ama punto vedere ». L'uomo può rifuggire dall'*occuparsi seriamente del problema della fede*, se ne può disinteressare, per evitare di prendere nei suoi confronti una posizione di responsabilità.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Questa politica dello struzzo è una cattiva politica, ma sovente è praticata anche nella vita religiosa. Le campane celesti squillano, ma il loro suono non risveglia echi nei cuori chiusi. Poiché nessuno è cosí sordo quanto colui che non vuol sentire. Questo rinchiudersi e rattrappirsi nel proprio io dev'essere superato e sostituito dalla umile disposizione dell'ἀκούειν, dell'ascoltare, dell'attenta e volenterosa apertura nei confronti dell'invito di Dio. Altrimenti la fede vien già rifiutata con una *previa decisione* sovente inconscia.

3. Ma la volontà non influisce soltanto in questo modo indiretto; essa interviene anche in modo *diretto ed immediato* nell'assenso di fede, in quanto tale assenso non è imposto dall'oggetto, perché l'oggetto della fede è inevidente ed oscuro. « In cognitione fidei — dice S. Tommaso — principalitatem habet voluntas. Intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus » (*S. c. G.* 3, 40). L'atto di fede non è il risultato di una conclusione logica cogente. L'accettazione per fede della rivelazione divina richiede piena *fiducia* nella testimonianza divina. Ma la fiducia è qualcosa di piú di una constatazione neutrale o di una presa di posizione puramente teorica; esige una decisione *esistenziale, personale,* che include stima, dedizione, fervore religioso verso Dio. Perciò il credere proviene da una santa disposizione verso Dio. Ma tutto ciò non è di pertinenza della sola ragione, bensí di tutta la persona umana.

4. La volenterosa apertura dell'uomo verso la fede ha particolare importanza per la nascita dell'atto di fede anche perché, come esporremo meglio in seguito, la *prova del fatto della rivelazione* non raggiunge un grado tale di certezza, un grado tale di chiarezza soggettiva da costituire una evidenza cogente. Il riconoscimento dei criteri della rivelazione dipende pure dalle *qualità morali* dell'uomo, dal suo rispetto della verità, dalla sua coscienza di responsabilità, dalla sua disposizione ad impegnarsi.

Perciò la motivazione razionale della credibilità del Cristianesimo *non elimina la libera decisione del credente, ma ve lo induce, la rende possibile e la esige.* La ragione che esamina criticamente può soltanto indicare la via che conduce alla fede e manifestare la solidità dei ponti che vi portano. Ma

www.scribd.com/Religione_in_Ita

dall'intimo della persona devono provenire gli impulsi dinamici, il coraggio della decisione, il valore dell'impegno che fan percorrere l'ardua via della fede e ne fanno superare le difficoltà.

Senza la cooperazione del *Logos*, l'atto di fede sarebbe cieco; senza il comando della volontà sarebbe fiacco ed inefficace. Perciò è miopia, nella giustificazione della fede, opporre tra di loro ragione e volontà o disputare sulla reciproca precedenza.

§ 3. La necessità della grazia per l'atto di fede.

Ma a produrre l'atto di fede non basta la disposizione della volontà, si richiede anche la grazia di Dio. La fede, insegna la Dogmatica, introduce in campi in cui le forze naturali dell'uomo non sono piú sufficienti. Non soltanto l'atto di fede ha bisogno del lume soprannaturale della fede (lumen fidei), ma anche per percorrere la via che porta alla fede l'uomo ha assoluto bisogno di grazie attuali ed elevanti.

Le opinioni dei teologi sulla *natura di questi aiuti* della grazia nella preparazione della fede e sul loro nesso con la luce della fede sono discordi. Importanti per la preparazione alla fede sono particolarmente le due proposizioni seguenti della dottrina cattolica sulla grazia: 1. Ogni uomo che non pone ostacolo e fa quanto è di sua spettanza, ha a sua disposizione le grazie necessarie. Perciò chi si sforza di raggiungere la verità ed attende Dio con aperta disposizione, può consolarsi al pensiero che non gli mancherà la grazia divina. 2. Gli aiuti della grazia non sostituiscono e neppure modificano la forza probativa dei motivi di credibilità e la forza motiva dei motivi di credentità. Anzi — prescindendo da eccezioni di carattere miracoloso — essi non cadono *abitualmente* sotto il controllo della coscienza. Essi conferiscono sostegno *morale* contro le debolezze della natura causate dal peccato originale e danno la capacità *fisica* di compiere in modo *soprannaturale* l'atto di fede. Ma non rendono superflua la collaborazione della ragione e della libera volontà a questo atto, bensí la esigono in pieno.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Perciò nell'atto di fede non è possibile rifugiarsi in un misticismo passivo, per scansare la propria responsabilità. Questo falso soprannaturalismo non sarebbe meno pernicioso della concezione naturalistica della fede, ed il suo effetto sarebbe altrettanto pernicioso.

CAPITOLO SECONDO

Il contributo della scienza teologica alla preparazione della fede.

Al processo che porta alla fede partecipano fattori naturali e soprannaturali, razionali e morali, che si uniscono in una *struttura* cosí *unitaria e complessa* che dall'azione di *ciascuna* causa parziale dipente *tutto* l'effetto. Il nostro pensiero che procede in modo discorsivo deve sovente, per ragione di metodo, introdurre in questa unità composita delle distinzioni. Ma ciò non deve indurre a semplificare il processo stesso ed a mettere in risalto, in modo unilaterale ed esclusivo, soltanto una delle cause parziali.

Alquanto diversa è la questione se la trattazione *scientifica* renda possibile e promuova in egual modo l'azione dei tre fattori, e se questo sia compito della *Teol. fond.* Quand'anche si sia d'accordo, in linea di principio, sui presupposti e sui compiti della preparazione della fede, si può dissentire sulla misura in cui questi compiti possono essere assunti dalla scienza, oppure sulla disciplina teologica alla quale essi devono essere assegnati.

Non esistono divergenze di opinioni sul fatto che la mobilitazione delle *grazie* soprannaturali non può essere compito *della scienza.* Accordare e distribuire la grazia dipende unicamente dal libero favore di Dio. L'uomo può soltanto disporsi *negativamente* a riceverla, e può soltanto domandarla con la *preghiera.* Ma questo spetta alla pietà individuale; creare le disposizioni necessarie è compito della Pastorale, che si occupa dello sviluppo della vita religiosa. Però anche la *Teol. fond.* dev'essere cosciente che ogni sforzo per la fede, anche quello scientifico, dev'essere sempre accompagnato dalla preghiera: « Signore, soccorri la mia poca fede » (Mc. 9, 24).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 1. Apologetica tradizionale e Apologetica moderna.

Nel porre i fondamenti della fede si può dunque parlare di attività scientifica soltanto per la sua giustificazione razionale e motivazione morale. Per entrambi i compiti l'intervento della scienza è possibile o desiderabile allo stesso modo?

Nel rispondere a questa questione da parte cattolica si trovano di fronte soprattutto due tendenze: l'Apologetica *tradizionale* e quella *moderna*.

L'*Apologetica tradizionale* considera come suo compito principale dare fondamento *razionale* alla fede, cioè dimostrare che essa è ragionevole ed obbligatoria; ed intende raggiungere questo fine soprattutto cercando di dimostrare la certezza della rivelazione mediante *criteri esterni*. Viceversa l'*Apologetica moderna* ritiene piú importante risvegliare la *disposizione a credere* dell'uomo attuale, sviluppando i valori della fede e cercando di dimostrare che essa soddisfa alle tendenze ed ai bisogni esistenti nell'uomo stesso. L'Apologetica tradizionale, per aver trascurato i punti d'appoggio soggettivi e gli impulsi interni verso la fede, sarebbe caduta in uno sterile intellettualismo. Scopo dell'Apologetica moderna è di farla uscire dalla rigidità teorica e di permearla di fervore religioso e di forza dinamica. Ma a loro volta i sostenitori dell'Apologetica tradizionale obiettano che il metodo dell'immanenza dei moderni non tiene conto dell'origine e del carattere soprannaturale della fede e la fonda, invece che sul sicuro fondamento dei fatti esterni, sulla oscillante incertezza di una credibilità sentimentale.

Per chiarire la discussione talvolta oscura occorre notare che l'Apologetica moderna non è un concetto *unitario*, e che i suoi fautori sovente concordano soltanto nel *rifiutare* il metodo tradizionale, ma differiscono notevolmente nei loro scopi e metodi *positivi*. A noi qui interessa soltanto la questione fondamentale: la Teol. fond. deve preoccuparsi soltanto di

www.scribd.com/Religione_in_Ita

sviluppare i fondamenti razionali della fede, oppure le spetta anche il compito di creare o promuovere i presupposti psicologici per la disposizione a credere?

§ 2. Vantaggi e limiti della giustificazione scientifica della fede.

L'adesione per fede ad una religione divina rivelata non è ragionevole se non si è convinti che la sua pretesa di rivelazione sia giustificata. Perciò la fede non nasce da fonti puramente irrazionali; appartiene essenzialmente al campo dell'intelligenza. Ogni atto di fede posto con responsabilità personale ha quindi bisogno di una giustificazione razionale.

Ma questa tesi sarebbe del tutto errata e completamente fraintesa, se si volesse riconoscere come giustificazione sufficiente della fede soltanto quella fondata sulla *ricerca scientifica, sistematica.* La giustificazione della fede *può assumere modi diversi a seconda della diversità degli uomini.*

1. Molti cristiani di esperienza *matura* hanno una convinzione *propria personale* della giustificazione della loro fede. Ma sovente non hanno coscienza *riflessa* dei fondamenti di questa convinzione. La loro certezza si può chiamare una *certezza prescientifica.* Essa si fonda su basi solide, ma non è in grado di presentare questi motivi in modo esatto né a sé, né ad altri. Tale certezza esiste con particolare frequenza nelle questioni religiose-morali. Si fonda su proprie considerazioni, su molte esperienze ed osservazioni. È sostenuta ed alimentata dal giudizio e dall'esempio dei compagni di fede, che si conoscono e si apprezzano. Infatti l'*atteggiamento di fede* non nasce e non si sviluppa *nel soggetto isolato.* Il cristiano crede in quanto membro della grande comunità cristiana, vivendo rispettoso nella situazione storica, nella corrente della tradizione. Di qui nasce una certezza pienamente

www.scribd.com/Religione_in_Ita

sufficiente, giustificata anche razionalmente, difficile da analizzare, ma che non cessa per questo di essere vera certezza.

2. Non si può negare che anche i *bambini* e quegli uomini cui manca la capacità e maturità spirituale per avere un giudizio proprio, dispongano della sufficiente certezza per il loro atteggiamento di fede. Essi si appoggiano al giudizio degli adulti, cui riconoscono il debito valore e la debita attendibilità. La loro *certezza è derivata, indiretta, relativa.* Tale certezza, per coloro che sono spiritualmente immaturi, è la via conveniente e perciò razionale, sufficiente quindi per il loro atto di fede libero e responsabile.

Conseguentemente anche il bambino ha la sua « giustificazione della fede », ed anche i semplici fedeli hanno la loro « Apologetica ». Anzi, la natura irriflessa della loro giustificazione della fede ha il vantaggio di essere vicina alla vita. È impregnata della esperienza propria o comune della fede; non ha bisogno di fare apologetica e polemica; si realizza senza difesa e senza necessità missionarie, eppure ha la sua forza efficace, religiosa.

3. Purtroppo oggi non esistono piú, per molti uomini, i presupposti perché possano acquistare la certezza della fede per questa via. L'atmosfera di fede ha fatto posto ad un profondo *scetticismo.* Troppi hanno perso il rifugio protettivo della comunità religiosa. I *ponti della fede per essi sono diventati vacillanti* o sono caduti. Per ridare loro sostegno e sicurezza, specialmente per indicare una via della fede a tutti coloro che, fuori della Chiesa, cercano e lottano è diventata necessaria una esatta dimostrazione e solida fondazione delle basi della fede. Certo, la lotta tra la fede e l'incredulità non si decide, in ultima analisi, con le armi della scienza; tuttavia il possesso della fede può essere difeso con mezzi intellettuali: l'incredulità non è un bastione scientificamente inattaccabile. Anche per questo motivo le obiezioni contro una giustificazione scientifica della fede si rivelano come estranee alla vita.

4. Ma la elaborazione scientifica della motivazione della fede non è soltanto, per cosí dire, un *male necessario* per il nostro tempo, in cui la fede si è persa od è minata dal dubbio. Anche nel *proprio interesse* il cristiano e soprattutto il *teologo*, sono chiamati a studiare in modo riflesso gli ultimi presup-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

posti della fede. Ciò corrisponde all'impulso scientifico dell'uomo e ad una legge insita in ogni scienza. Quanto piú la ragione si sviluppa, tanto piú deve agire criticamente per adattare la giustificazione della fede al proprio livello spirituale. Perciò una teologia molto evoluta non può fare a meno dell'esame scientifico dei suoi presupposti. Pur non essendo necessario al singolo fedele, esso è necessario alla teologia ed alla Chiesa, affinchè possano essere all'altezza dei loro compiti.

5. Questo studio metodico-sistematico è poi anche di *grande valore*, in quanto dà certezza dei particolari e fa cogliere le grandi linee, la sintesi; può aumentare l'acutezza visiva, allargare l'orizzonte, eliminare conclusioni affrettate e malintesi; può offrire ai credenti saldi appoggi, dare nuovo sostegno ai vacillanti e costituire per molti, smarritisi, un aiuto per trovare la via alla sorgente della verità.

6. Ma anche la dimostrazione scientifica non è in grado di creare un accesso puramente logico alla fede. Non può e non vuole imporre l'atto di fede. Anch'essa può soltanto manifestare la possibilità ed il dovere della fede, ma non generare la fede stessa. Questa rimane un atto di fiducia, un dovere dell'impegno personale. Cosí anche la via della Teol. fond., in ultima analisi, esce dal *campo intellettuale e sfocia nel campo della decisione personale.* Al termine del suo cammino rimarrà l'esigenza di una somma responsabilità e di un impegno esistenziale.

7. Non si può neppure affermare che tale dimostrazione scientifica *faciliti* la decisione a favore della fede. Al contrario, la riflessione cosciente rende sovente pesante questa decisione. Data la nostra *ristrettezza psichica*, lo sviluppo o l'esercizio particolare di una facoltà può portare alla repressione od alla eliminazione delle altre. C'è il pericolo che la giustificazione scientifica spinga del tutto gli uomini ai problemi teorici e li distolga dalla decisione vera e propria. La conoscenza teorica, astratta tende ad eliminare l'interesse soggettivo; si isola nella considerazione puramente oggettiva, impersonale e facilmente vi si ferma. Il pensiero astratto può soffocare il pensiero esistenziale. Si giungerebbe allora alla situazione del pescatore che si occupa a tal punto delle reti ed è

www.scribd.com/Religione_in_Ita

talmente preoccupato della loro manutenzione da dimenticare di pescare (RABINDRANATH TAGORE). Perciò la Teol. fond. non deve fermarsi all'analisi ed alla deduzione; non deve rivolgere per ogni verso i problemi fino a spegnere tutti gli impulsi religiosi.

§ 3. Il destare la volontà di credere come scopo della Teologia fondamentale.

I problemi della giustificazione della fede non possono essere trattati con distacco neutrale. Si tratta di decisioni esistenziali, che scottano il cuore, di questioni non sempre di scienza, ma di salvezza. Per risolverle, oltre alla *chiarezza della conoscenza*, occorre anche la *buona disposizione di volontà*. Suscitarla è il postulato della moderna Apologetica e nessuno può contestare che esso sia giustificato. In quale misura la scienza, specialmente la Teol. fond., può soddisfare questo postulato?

La disposizione dell'uomo a credere dipende tanto dall'intera impostazione della personalità morale, quanto dalla forza attrattiva dei motivi di fede.

1. La decisione a favore della fede viene presa nel misterioso *santuario dell'io umano*, nella parte piú intima e profonda della persona, risultante dalle disposizioni naturali, dalla ereditarietà, dalla educazione e da tutta la precedente formazione della vita. Vi partecipa tutto ciò che costituisce il carattere morale e l'orientamento ideologico dell'uomo; averne una chiara e completa visione è difficile, piú difficile ancora influirvi dall'esterno.

2. L'influsso deve avvenire soprattutto per *via indiretta attraverso ai motivi*. Ora, sia detto di nuovo, la forza dei motivi non può svilupparsi gran che mediante l'analisi concettuale, dato che il valore non viene tanto *dimostrato* quanto piuttosto *sperimentato*. Perciò il fine dell'Apologetica moderna

www.scribd.com/Religione_in_Ita

non viene raggiunto facendo lunghe indagini teoriche sulla ricchezza dei valori del Cristianesimo. Tali considerazioni, pel fatto di occuparsi di valori e di impulsi morali non cessano di essere teorie, sovente molto difficili ed impegnative. La disposizione a credere riceve il suo impulso piú efficace dalla vita di fede della comunità e mediante i valori offerti a titolo esemplare nel Cristianesimo vissuto. Perciò lo sviluppo della forza attrattiva dei motivi di credentità oltrepassa sovente le possibilità scientifiche. Chi non ha coscienza di questi limiti si espone al pericolo di cadere in un vuoto pathos, in una fredda rettorica.

3. Perciò da molte parti si preme per assegnare alla *Pastorale* la preparazione psicologica dell'atto di fede, la eliminazione degli ostacoli morali ed il risveglio della gioia di credere.

Ma questa soluzione è un po' semplicistica. L'*apertura della volontà*, come si dimostrerà in seguito, è un fattore cosí *essenziale dell'atto di fede* che anche i giudizi teorici sulla credibilità non possono essere emessi indipendentemente dall'orientamento morale. « L'affetto e l'odio fanno cambiare faccia anche alla giustizia » (PASCAL, *Pensieri*, 82); mutano anche il volto della verità. La posizione assunta dalla ragione nelle questioni relative al fatto ed al carattere della rivelazione è influenzata direttamente od indirettamente dalla posizione del cuore nei confronti della rivelazione e dei suoi valori. Cosí una giustificazione della fede non estranea alla vita non può prescindere da questi rapporti. La Teol. fond. deve adoprarsi per presentare i motivi di credibilità e di sviluppare anche i motivi di credentità. Il fatto che questo ideale sia molto difficile da realizzare non deve impedire di tendervi.

4. Ma la fede non può mai essere giustificata soltanto dal suo valore e dal suo bisogno. Una simile posizione utilitaristica e pragmatistica contraddice allo spirito della fede, che si orienta su ciò che è oggettivamente vero. Ogni *disposizione a credere*, degna dell'uomo dotato di ragione, ha come presupposto necessario che l'uomo esamini la credibilità della testimonianza che si accetta nella fede e la trovi solida.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

CAPITOLO TERZO

I compiti della Teologia fondamentale.

La Teol. fond. deve presentare la giustificazione razionale della fede cristiana in forma sistematico-scientifica; questo è il suo primo e vero compito. Deve anche indicare i motivi che possono risvegliare la disposizione a credere; questo è il suo secondo compito, complementare.

§ 1. La dimostrazione della credibilità ed obbligatorietà della rivelazione cristiana.

1. Il primo compito della Teol. fond. non è quello di dimostrare l'intrinseca evidenza delle singole verità di fede, cosa d'altronde impossibile.

L'uomo è giustificato ad accettare per fede una rivelazione soltanto quando possiede una garanzia della sua verità. Ma non può e non deve esigere che questa garanzia gli sia offerta dalla visione della verità intrinseca dell'oggetto della fede. La fede è essenzialmente accettazione fiduciosa delle verità di fede in base alla testimonianza divina. Noi non crediamo « propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis » (Denz. 1789). La fiducia nella attendibilità della testimonianza altrui è uno dei presupposti piú necessari per i rapporti sociali umani. Ma alla *veritas prima revelans* è dovuta una dedizione incondizionata di fede. La testimonianza di Dio onnisciente e verace è la garanzia piú sicura della verità. Sarebbe una mancanza contro la fiducia dovuta a Dio esigere in piú un'altra assicurazione. Esigere una *visione intrinseca*, anche prescindendo dal fatto che l'oggetto essenziale della fede cristiana è costituito da misteri imperscrutabili, contraddirebbe alla *natura della fede*. Non sarebbe espressione dell'atteggiamento di fede, ma il suo inverso razionalistico. Anzi, secondo l'opinione di S. Tommaso e di molti teologi, la stessa verità non può essere simultaneamente og-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

getto di visione e di fede. Perciò la dimostrazione della *veritas interna* dell'oggetto di fede non giustificherebbe, ma eliminerebbe la fede.

Ciò non significa che non si debba cercare una *profonda intelligenza* delle verità rivelate e di sviluppare la ricchezza di verità in esse racchiusa. Questo compito speculativo, che non può essere condizione, ma soltanto frutto della fede, non spetta però alla Teol. fond., che intende portare alla fede e non si occupa della verità dei singoli oggetti di fede, ma di giustificare l'atteggiamento di fede in generale.

2. Né la Teol. fond. deve risolvere le difficoltà od obbiezioni mosse contro le singole verità di fede, compito questo dell'Apologia.

Delle verità di fede noi non abbiamo una visione intrinseca, perché ci sono inaccessibili a motivo della sovrabbondanza della loro luce. Ma esse non sono affatto irrazionali o contrarie alla ragione. Nessuna verità di fede può essere in opposizione ad una verità naturalmente certa. Molte difficoltà contro la fede derivano però dal fatto che si scorge nelle sue dottrine un attentato contro la ragione e le sue cognizioni. Non c'è dubbio che questi ostacoli precludono a molti uomini l'accesso alla fede o ne turbano il tranquillo possesso. È perciò molto importante eliminarli. Ma anche questo compito non spetta alla Teol. fondamentale. Risolvere le obiezioni contro determinate verità di fede spetta all'Apologia od alla rispettiva disciplina teologica competente. L'Apologetica deve occuparsi soltanto delle opposizioni contro la fede rivelata in genere, cioè dello spirito anticristiano, razionalistico.

3. La Teol. fond. non deve neppure propriamente dimostrare la « verità » del Cristianesimo, ma la sua credibilità.

Le verità della fede cristiana non si possono dimostrare, ma soltanto annunziare. Vengono credute non perché noi le comprendiamo, ma perché ci sono comunicate, testimoniate, e precisamente da Dio stesso. In precedenza non dev'es-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

sere dimostrato il loro *valore sopratemporale*, ma il *fatto della loro testimonianza in un momento storico.*

Perciò non è del tutto pertinente indicare come scopo della Teol. fond. la dimostrazione della « verità del Cristianesimo », e conferirle il titolo « De vera religione ». Veri sono i giudizi e le dottrine, vere sono le proposizioni del dogma cristiano. Ma se si vuole designare il Cristianesimo semplicemente come vero, ciò può soltanto significare che la sua pretesa, di essere una religione rivelata da Dio, è giustificata. Dal carattere rivelato del Cristianesimo certamente risulta poi anche la « verità » delle sue dottrine. Ma l'assenso di fede non si fonda su questa misera ed anemica conclusione. Dal carattere rivelato del Cristianesimo consegue molto di piú: ne consegue che le dottrine rivelate sono garantite da Dio e posseggono perciò la garanzia piú sicura di verità, partecipando in tal modo dell'assoluta verità di Dio. Ne consegue poi la pretesa esigente che siano accettate con assoluta fermezza; ne deriva la *possibilità ed il dovere di credere.* Perciò scopo della Teol. fond. non è di dimostrare la « verità » della rivelazione cristiana, ma la sua *credibilità e credentità:* la *credibilitas et credentitas revelationis christianae.*

4. In concreto il compito principale della Teol. fond. è quello di dimostrare che il Cristianesimo è una religione rivelata da Dio in modo soprannaturale.

La credibilità di una testimonianza presuppone anzitutto che il testimone stesso abbia la conoscenza certa della verità: dev'essere *saggio, sapiente, informato;* in secondo luogo, che manifesti la sua scienza in modo infallibile: dev'essere *verace, onesto e sincero.* La veridicità del testimone è garanzia che le sue parole concordano con la sua propria convinzione, che egli non vuole ingannare e mentire. La sapienza del teste è garanzia che quanto egli stesso ritiene per vero concorda con la realtà, che egli non sbaglia e non si inganna. Quando non è possibile percepire di persona la testimonianza, si deve dimostrare in modo incontrovertibile anche il *fatto della testimonianza.*

Nella rivelazione divina la veridicità e la sapienza del testimone non necessitano di ulteriore prova; sono insite ne-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

cessariamente nel concetto teistico di Dio. Per contro il fatto della rivelazione divina, della quale abbiamo soltanto una conoscenza *mediata*, dev'essere chiaramente accertato. Perciò, in concreto, si può indicare come compito principale della Teol. fond. quello di dimostrare che il *Cristianesimo è una religione rivelata da Dio, data in modo soprannaturale.*

§ 2. Il suscitamento della volontà di credere.

Come secondo compito della Teol. fond. abbiamo nominato quello di dimostrare il valore della fede e di eliminare gli ostacoli che si oppongono alla fede; in altre parole, di suscitare la volontà di credere.

1. Le *difficoltà* contro la fede sono molto *numerose* e molto *varie* e del tutto diverse per i singoli individui a seconda dell'età, della professione, della cultura, delle condizioni di vita ecc. La pretesa di rivelazione suscita a volte disagio, avversione, svalutazione, a volte provoca anche ribellione, disprezzo ed odio. Soventissimo la resistenza alla fede deriva dal fatto che taluni dei suoi postulati sono sentiti come onerosi, oppure giudicati come privi di valore. Non può entrare nei compiti della Teol. fond. abbattere questo intero *fronte affettivo avverso alla fede.* Come la confutazione delle obiezioni contro singole verità di fede, così anche la eliminazione delle difficoltà individuali contro singoli postulati di fede dev'essere assegnata all'Apologia od alla Pastorale.

2. La Teol. fond. deve semplicemente esaminare ed appianare la via alla fede; deve occuparsi soltanto del *valore della rivelazione in genere.* Deve dimostrare dinnanzi al tribunale della ragione il diritto ed il dovere della fede; e deve disporre il cuore ad accettare la fede. Non si tratta qui di compiti *separati* e di oggetti diversi, quanto piuttosto di *due funzioni dello stesso compito.*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

CAPITOLO QUARTO

Delimitazione e divisione dell'oggetto della Teologia fondamentale.

Circoscritto il compito della Teol. fond., ne è circoscritto anche l'oggetto. Il Cristianesimo avanza la pretesa di essere una religione rivelata, soprannaturale, proveniente direttamente da Dio. Dimostrare che questa pretesa è giustificata è il compito della Teol. fondamentale. Tutto ciò che serve a questo compito ed è necessario per render possibile l'accesso alla fede, entra a far parte dei compiti della Teol. fondamentale. Su questo esiste pieno accordo. Ciò nonostante sussistono forti divergenze di opinioni circa il modo in cui tale oggetto dev'essere delimitato.

§ 1. Il nocciolo della Teologia fondamentale: la *demonstratio christiana* e la *catholica*.

Lo scopo della Teol. fond. è raggiunto quando è assodata l'origine soprannaturale del Cristianesimo. Suo oggetto principale non è il *contenuto* della rivelazione, ma il *fatto* della rivelazione: che *Cristo è il latore*, mandato ed accreditato da Dio, *di una rivelazione divina* e che la Chiesa è l'*organo* voluto e stabilito da Dio *per la comunicazione* e conservazione delle verità rivelate e dei beni salvifici del Cristianesimo.

Ma per dimostrare l'origine soprannaturale del Cristianesimo si offrono *due* vie: *discendente* e *ascendente*.

La cosidetta « via descendens », che si articola in *due tempi*, consiste nel dimostrare l'intervento soprannaturale di Dio da prima nella persona e nell'opera di Cristo (« demonstratio christiana ») per passare poi a provare che la Chiesa cattolica è l'organo stabilito da Cristo per comunicare la rivelazione

www.scribd.com/Religione_in_Ita

e la salvezza («demonstratio catholica»). Ma si può anche seguire la «via ascendens», che comprende *un solo tempo*, e consiste nel dimostrare l'intervento miracoloso di Dio direttamente nella Chiesa del tempo presente, provando in tal modo, senza divagazioni storiche, che la Chiesa cattolica è la religione salvifica che proviene da Dio.

Le due vie, che soltanto in seguito saranno meglio valutate, si differenziano non tanto per la *diversità dei loro argomenti*, quanto piuttosto per la *diversità di ordine* e di funzione, motivata da considerazioni didattico-metodiche, con cui le prove vengono addotte. Poiché una presa di posizione definitiva nei confronti di Cristo non è possibile senza prendere contemporaneamente in considerazione anche la sua opera e la sua istituzione. E viceversa, non si può giungere ad un giudizio definitivo circa il carattere piú intimo della Chiesa, se non si è anche informati della sua origine, del suo fondatore e della sua storia.

Nella dimostrazione propria alla Teol. fond. non si tratta soltanto di provare la *storicità* dei fatti su cui poggia il Cristianesimo, ma è necessario dimostrarne anche il *carattere soprannaturale*. Oltre ad indagini *storiche* si devono fare anche considerazioni *filosofiche e metafisiche*, soprattutto perché la possibilità di interventi soprannaturali di Dio viene negata con ragioni aprioristiche.

La dimostrazione cui mira la Teol. fond. raggiunge il suo scopo allorché consta che il Cristianesimo e la Chiesa hanno origine soprannaturale e portano in sé il sigillo di Dio. A tal fine basta che si dimostri che Cristo è il maestro dell'umanità inviato da Dio e che la Chiesa è l'istituto salvifico da lui fondato. La prova della divinità di Cristo e le indagini sulla *intima costituzione della Chiesa* e sulla sua natura piú profonda possono essere lasciate alla Dogmatica. «Molti autori — dichiara X. M. Le Bachelet — stabiliscono la divinità di Gesú nel trattato *De vera religione*, eccezion fatta per l'unione ipostatica; sembra tuttavia che la questione appartenga propriamente alla Teologia, quantunque venga toccata in piú modi nell'Apologetica» («Dict. Apol.» I, 245). Parimenti dev'essere assegnato alla Teologia Dogmatica la dottrina del Corpo mistico di Cristo («ivi» I, 245).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 2. La gnoseologia teologica come conclusione della Teologia fondamentale.

Non si è concordi nello stabilire se anche la trattazione delle fonti della conoscenza teologica (Magistero ecclesiastico, Scrittura, Tradizione) debba essere assegnata al campo della Teol. fondamentale. Noi pensiamo che cosí debba essere.

Taluni ne escludono questo trattato, anzitutto perché si trova già fuori della finalità apologetica, e poi perché non può piú essere trattato con metodo storico-razionale, ma con *metodo puramente dogmatico*. Esso presuppone già, cosí pensa Le Bachelet (« Dict. Apol. » I, 246), il riconoscimento del fatto della rivelazione e non conduce soltanto alle porte della Teologia, ma introduce già nel bel mezzo del suo santuario.

Tuttavia nei tempi moderni i compiti della nostra disciplina non vengono piú limitati solo alle questioni puramente *apologetiche*, che sono necessarie alla *giustificazione dell'atteggiamento di fede*, ma le si attribuisce pure il compito di creare i presupposti *fondamentali* per il *lavoro dogmatico della Teologia*, e perciò viene inserito in essa, come parte conclusiva, il trattato circa le fonti della conoscenza teologica (« De locis theologicis »). Anche in queste indagini non si tratta ancora delle verità della rivelazione, ma dei sussidi e delle vie che si offrono per trovare e giudicare le verità rivelate, perciò di questioni aventi carattere prevalentemente formale, che devono essere risolte prima di intraprendere il lavoro teologico. Inoltre, nel trattare queste questioni, non si può ancora usare in modo completo il metodo dogmatico. Certamente si deve già presupporre come fondamento la fede in Cristo e nella sua opera, nella Chiesa e nella sua missione. Ma d'altra parte non si possono ancora presupporre e addurre come prove la infallibilità del Magistero ecclesiastico, l'ispirazione della Scrittura ecc., se non si vuol incorrere in una *petitio principii*. A ragione perciò la trattazione delle fonti teologiche viene assegnata alla Teol. fondamentale.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 3. La giustificazione della religione è di competenza della Teologia fondamentale?

Una diversità di opinioni ancor maggiore esiste quando si tratta di delimitare la Teol. fond. di fronte ai problemi della *filosofia della religione* e della *giustificazione della religione medesima*. Siamo però di parere che tale giustificazione non sia compito della Teol. fondamentale.

Taluni invece (ad es. GUTBERLET, SCHANZ, ESSER-MAUSBACH, BALLERINI) considerano la giustificazione della fede in Dio, la « demonstratio religiosa », come una parte essenziale di detta teologia. Altri (ad es. LE BACHELET, DIECKMANN, MONTI, SIRI e la maggioranza dei trattati latini) assegnano questo problema alla filosofia o lo toccano soltanto nella misura necessaria per ragioni didattiche. Ora è certamente vero che la posizione di fronte ad una rivelazione divina dipende intimamente dalla posizione nei confronti della fede in Dio. Dove la *fede in un Dio personale* è scomparsa, non si può far sorgere la *fede in Gesù Cristo*. Le ragioni addotte da molti uomini contro la fede nel Cristianesimo sono indirizzate in ultima analisi contro la fede in un Dio vivente. Perciò la trattazione del problema di Dio riveste oggi importanza fondamentale. Ma non se ne può concludere che essa debba spettare anche alla Teol. fondamentale. Diversamente si potrebbe esigere da questa anche la dimostrazione della possibilità della conoscenza oggettiva della verità e degli ultimi principi metafisici dell'essere e della conoscenza, avendo pure essi importanza decisiva. Di fatto anche in taluni trattati di Teol. fond. si tratta ampiamente dei principi della conoscenza, della legge di causalità, dell'analogia dell'essere e simili. Ma nell'interesse della unità della disciplina questi tentativi estensivi ed annessionistici della Teol. fond. devono essere rigettati. La Teol. fond. non dev'essere sviluppata in modo da diventare una enciclopedia delle scienze e trasformarsi in una « pantologia ».

www.scribd.com/Religione_in_Ita

La competenza della Teol. fond. incomincia soltanto là dove compare la rivelazione soprannaturale e si ricerca la giustificazione della sua accettazione per fede. Le indagini sulla natura e verità della religione appartengono al campo della filosofia e ne costituiscono la corona conclusiva. La Teol. fond., al pari di ogni altra disciplina, sarà certamente costretta a chiarire e precisare i concetti ed i principi fondamentali che hanno importanza per lei, per evitare in partenza false posizioni. Dovrà pure sovente riempire e completare le lacune che esistono negli uditori, « non per introdurre un trattato di religione naturale, che non sarebbe al suo posto..., ma per fruire del sussidio apprezzabile che, sotto l'aspetto della preparazione intellettuale e morale degli spiriti, può fornire lo studio del fatto religioso » (« Dict. Apol. » I, 245). Ma da queste necessità, dipendenti dalle circostanze o da considerazioni didattiche, non si deve dedurre un intimo nesso oggettivo, che giustificherebbe la fusione con la Teol. fond. di trattati di filosofia della religione, come ad es. l'indagine del problema della verità religiosa, o addirittura l'inserzione in essa della psicologia e della storia della religione.

CAPITOLO QUINTO

Il metodo della Teologia fondamentale.

Dal compito e dall'oggetto della Teol. fond. dipende anche il suo metodo ed il suo modo di lavorare. A questo proposito si possono stabilire i seguenti principi direttivi:

1. La Teol. fond. deve servirsi della dimostrazione *razionale, non dogmatica.*

Per la Teol. fond. il fatto della rivelazione costituisce *il fine*, non *il mezzo* della dimostrazione. Essa deve *giustificare la fede*, perciò non può *trarre prove dalla fede*. Deve quindi lavorare con argomenti razionali, fondati cioè sulla certezza naturale. Pertanto restano escluse le prove ed argomentazioni dogmatiche. Nella dimostrazione apologetica la Sacra Scrit-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

tura non può essere usata come parola di Dio ispirata e neppure le decisioni ecclesiastiche come definizioni infallibili. L'ispirazione della Scrittura e l'infallibilità della Chiesa devono essere dimostrate, non presupposte. Le narrazioni della Scrittura e le dichiarazioni della Chiesa devono essere trattate come documenti storici sulla base dei principi della critica storica. In questa richiesta concordano i sostenitori della Teol. fondamentale.

Quale presupposto per ogni giustificazione della fede si può esigere a buon diritto un « atteggiamento di fede » od una « fede embrionale ». Ma allora la fede è intesa in senso largo, improprio. Bisogna essere ripieni dello « spirito di finezza » di cui parla PASCAL (*Pensieri*, 1, 2, 4) e trovarsi nell'atteggiamento di aperta disposizione, « in stato di vedere » (OLLÉ-LAPRUNE).

La perspicuità del metodo di Teol. fond. esige che l'assicurazione della fede non avvenga mediante ragioni desunte dalla materia di fede; ma non esige che si rinunci alla fede stessa o che essa sia lasciata in sospeso.

Il metodo razionale non esclude neppure che la dimostrazione costruisca sui risultati ormai acquisiti e, con un *progresso graduale*, si avvicini sempre piú al metodo dogmatico. Se nella « demonstratio christiana » si è dimostrato che Cristo è l'inviato di Dio, la sua parola può essere usata nella « demonstratio catholica » con la pretesa di valore autoritativo. E se si è dimostrato che la Chiesa è la mediatrice della rivelazione, si potrà fare affidamento sui suoi schiarimenti relativi alle fonti della rivelazione.

La dottrina della Chiesa non dev'essere inserita come sostegno portante nella dimostrazione apologetica, ma ne costituisce una *norma, in base alla quale questa deve orientarsi.* E non soltanto una norma negativa, in base alla quale si può riconoscere se si è trovata, o no, la verità; ma *servirà anche da orientamento positivo*, perchè la Teol. fond. deve ricevere lo scopo della sua dimostrazione dalla Chiesa, la cui pretesa di rivelazione deve provare e giustificare. Ma non per questo cessa di restare *vincolata al metodo razionale.*

2. La Teol. fond. deve rivolgersi anzitutto alla *ragione con argomenti di valore oggettivo*, e soltanto secon-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

dariamente alla *volontà*, al cuore ed al sentimento con *motivi soggettivi di convinzione.*

L'effetto morale dei motivi di credentità non deve mai essere ricercato a spese della forza probativa razionale dei motivi di credibilità. La portata della dimostrazione oggettiva non deve mai essere pregiudicata a favore dei motivi psicologici. Per quanto sia importante sfruttare gli impulsi soggettivi ed i punti di inserzione che esistono nell'uomo per l'atto di fede, sarebbe falso far dipendere la decisione, che riguarda verità e fatti, dallo stato sentimentale immanente ed annettere valore soltanto a ciò che sale dal proprio intimo. Il cosidetto *metodo dell'immanenza* non deve presentarsi con la pretesa di valore esclusivo. Con ciò diventerebbe una *teoria dell'immanenza*, negherebbe cioè la possibilità di un influsso soprannaturale, trascendente.

3. La Teol. fond. deve procedere secondo *metodi scientifici*, lavorare cioè con ragioni di *valore assoluto.* Soltanto in linea secondaria può tener conto di *situazioni temporanee.*

Non deve dunque regolarsi principalmente in base ai bisogni individuali od alla situazione concreta dell'individuo od alle concezioni di un'epoca determinata. Questo è il compito della Teologia Pastorale e dell'Apologia. La Teol. fond., nei confronti del carattere relativo ed occasionale della pura difesa, deve elevarsi ad un livello scientifico di valore universale ed assoluto. « L'Apologetica — dice giustamente G. Esser — in base al suo contenuto principale ed al suo processo metodico deve dimostrare in tutti i tempi una uniformità maggiore che l'Apologia, quantunque anch'essa naturalmente nei sussidi e nella struttura scientifica tenga dietro al progresso dello sviluppo spirituale e nella sua applicazione pratica tenga conto di tempi, persone e circostanze » (G. Esser e J. Mausbach, *Religion, Christentum, Kirche*, I, Kempten 1923, pref., p. XIII).

La dimostrazione della Teol. fond. deve dunque essere *aperta ai tempi*, ma *non in dipendenza dei tempi.* Deve parlare il linguaggio dell'epoca, essere in stretto contatto con i pro-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

blemi del tempo, sentire il polso dei tempi. Deve tenere il passo con il progresso della scienza. Ma deve anche guardarsi dal soggiacere allo spirito del tempo, dal fare una Apologetica legata ai tempi. Con quale frequenza negli ultimi decenni e secoli avrebbe dovuto mutare non soltanto l'abito esterno, ma le sue basi intere! Sarebbe caduta nel vortice del pernicioso relativismo. Perciò la cosidetta « apertura ai tempi » significa anche un pericolo che ci minaccia, ma che non dobbiamo andare a cercare. Ciò che viene celebrato come *apertura di fronte al tempo* può anche essere *ristrettezza della propria prospettiva miope*. Elevare la visione legata al tempo al di sopra di questa ristrettezza, liberarla dai termini di moda o di effetto del tempo, è il compito della scienza. Soltanto nella libera atmosfera della verità, che ha valore al di sopra del tempo, la fede trova il suo appoggio sicuro.

4. La Teol. fond. deve fornire la *giustificazione positiva* della fede; soltanto in linea secondaria è di sua spettanza la *difesa negativa* dagli attacchi contro il Cristianesimo.

Il suo sguardo non è *rivolto all'indietro*, agli avversari mai completamente distrutti, ma *in avanti*, alle vette radiose della fede. Non deve confutare tutte le obiezioni che sono state rivolte contro il Cristianesimo. Non deve tener sempre dietro a qualcosa, nè diventare un ammasso di difficoltà, un museo di errori e di obiezioni. Non deve principalmente difendere o *confutare*, ma *porre dei fondamenti*. Non deve valere per essa quanto S. Girolamo dice del tentativo intrapreso da Lattanzio nelle sue *Institutiones divinae* per giustificare il Cristianesimo: « Utinam tam nostra confirmare potuisset, quam facile aliena destruxit » (*Lett.* 58, 10).

5. Male ancora peggiore sarebbe se la Teol. fond. degenerasse in acre *polemica*.

I tornei dello spirito si devono svolgere cavallerescamente, specialmente quando si tratta di problemi religiosi. *Negazione e critica* possono soltanto *abbattere*, ma non *costruire*. Con sarcasmo ed ironia si può ferire, ed anche far fuori, l'avversario, ma non convincere e conquistare. In cose di religione

www.scribd.com/Religione_in_Ita

si tratta di problemi di coscienza seri e sacri. Qui si conviene rispetto, anche dinanzi alla convinzione dell'avversario che erra, ma che lotta onestamente per la verità. Questo atteggiamento non porta ad un fiacco indifferentismo; poichè la lotta senza compromessi per la verità non viene minacciata dall'amorevole comprensione per l'errante.

CAPITOLO SESTO

La Teologia fondamentale nel sistema delle scienze teologiche.

§ 1. Posizione della Teologia fondamentale nella Teologia.

1. La Teologia fondamentale, a motivo del suo oggetto sta alla base, ossia all'inizio delle discipline teologiche.

L'*oggetto centrale* della Teol. fond. è la rivelazione soprannaturale, il fatto della rivelazione. Essa deve dimostrare che il Cristianesimo è rivelato da Dio, che la Chiesa è l'organo mediatore di questa rivelazione, che le verità della rivelazione divina sono depositate nella Scrittura e nella Tradizione e vengono proposte ed interpretate infallibilmente dalla Chiesa. Perciò la *rivelazione* può giustamente essere indicata come il *soggetto unitario*, cui son rivolte tutte le indagini della Teol. fond., e dal quale queste vengono raccolte in intima unità. Questo oggetto è indubbiamente un *oggetto puramente teologico*, anzi è l'oggetto fondamentale di tutta la Teologia, che ha per presupposto e per fonte di conoscenza vera e propria l'esistenza della rivelazione soprannaturale. Spetta alla Teologia compiere l'indagine riflessa su questo suo fondamento: « Sacra doctrina cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia » (*S. th.* I, q. 1, a. 8). Essa deve anche provare i suoi presupposti e dimostrare scientificamente il fatto della rivelazione. « Come i motivi di credibilità rendono la fede razionale, così, scientificamente sviluppati, conferiscono alla scienza della fede la razionalità: il generale carat-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

tere scientifico... La Teologia cesserebbe di essere scienza nel senso del linguaggio moderno, se il fatto della rivelazione, del suo principio conoscitivo, ed il dovere di sottomettersi nella fede a Dio, non si potesse provare » (E. SEITERICH, *Die Glaubwürdigkeitserkenntnis*, Heidelberg 1948, p. 101 ss.).

L'*oggetto* rende la Teol. fond. una *disciplina teologica* e la pone all'inizio di tutte le altre discipline teologiche. Su questo tutti i teologi, fatte poche eccezioni, sono concordi.

2. La Teologia fondamentale, a motivo del suo metodo, è essenzialmente distinta dalla Dogmatica.

Come già abbiamo dimostrato, regna un accordo quasi unanime anche sul fatto che la Teol. fond., per la *sua stessa natura*, cioè per i principi da cui parte, non può procedere col *metodo dogmatico*. Essa non argomenta *ex fide*, non parte da principi di fede, da verità fornite e testimoniate dalla rivelazione, ma deve dimostrare che l'atteggiamento di fede è giustificato, ha la fede come scopo. Per il *metodo* la Teol. fond. *si distingue* dunque *essenzialmente* dalla *Dogmatica*.

3. Alla questione poi, se la Teol. fond. si debba inserire o separare dalla Dogmatica, vengon date risposte diverse; sembra però piú logico considerarla come scienza separata e propedeutica alla Dogmatica, piuttosto che inserirla in essa quale sua funzione difensiva.

Mentre la maggioranza degli autori la considera come una disciplina propria, specificamente separata dalla Dogmatica, la scuola tomista (ad es. R. GARRIGOU-LAGRANGE, R. SCHULTES) sostiene che essa dev'essere inserita nella Dogmatica, precisamente come sua funzione difensiva; e questo sarebbe richiesto dalla natura della Teologia e della Apologetica e corrisponderebbe alla concezione tradizionale. Questa diversità di opinioni non è di natura profonda e non ha grande importanza oggettiva, finché si è concordi sui due punti sopra accennati. Ma poiché il *metodo* usato da una scienza ne esprime la *natura caratteristica* e, secondo la concezione generale, la distinzione delle scienze deve avvenire in base

www.scribd.com/Religione_in_Ita

al loro oggetto formale e perciò in base al loro metodo, sarebbe piú giusto designare la Teol. fond. come una disciplina propria, propedeutica, da annoverarsi certamente nella Teologia, che ha come suo compito di presentare la sicurezza criteriologica dei fatti, che costituiscono il fondamento di tutta la Teologia.

§ 2. Il nome della Teologia fondamentale.

Nei tempi moderni la designazione di « Teologia fondamentale » è andata sempre piú imponendosi come nome della nostra disciplina, mentre il termine « Apologetica », che era di uso frequente a partire dall'Illuminismo, è a poco a poco scomparso.

Il nome *Apologetica* accentua in modo troppo unilaterale il compito negativo di difendere la fede contro obiezioni e difficoltà, mentre deve stare in prima linea la giustificazione positiva. In particolare il termine di Apologetica non è piú acconcio, dacché le è stata assegnata non soltanto la fondazione della *fede* ma anche quella della *Teologia*. D'altra parte, contro la designazione di « Teologia fondamentale », si mette in rilievo che questo nome attribuisce all'Apologetica una posizione ed una importanza che non le spetta, in quanto la fede non si fonda sui motivi di credibilità e la Teologia non si fonda sulla dimostrazione apologetica. L'unico fondamento per la fede e la Teologia è costituito dall'assoluta certezza della parola divina rivelata, l'*argumentum ex auctoritate* (*S. th.* I, q. 1, a. 8 ad 2). « Una Teologia — dice giustamente W. Bartz (p. 88) — che non ammette nel fondamento della fede alcun contributo di conoscenza scientifica, perché allora sarebbe piú garantita la assolutezza e soprannaturalità della certezza di fede, attribuirà all'Apologetica soltanto un servizio preparatorio e difensivo ».

Ma tutti i sostenitori della Teol. fond. intendono che sia esclusa da questo nome l'idea falsa e malintesa che la Teol. fond. possa porre il vero fondamento della fede. Il nome può essere inteso in un senso esatto e pienamente valido. L'esistenza della rivelazione è un presupposto fondamentale della

www.scribd.com/Religione_in_Ita

fede e la sua dimostrazione scientifica ha *importanza fondamentale* per la Teologia. La Teol. fond. non può in alcun modo creare l'*intima forza del motivo di fede;* non può neppure dimostrare le verità di fede, i « principia ex quibus » della Teologia; essa intende dimostrare soltanto l'*esistenza del motivo di fede*, il fatto di una rivelazione soprannaturale come « principium mediante quo » (H. DIECKMANN, *De revelatione christiana*, 1930, p. 24). Questo è soltanto un presupposto della fede, ma un presupposto di importanza fondamentale. Quale nome può sfuggire ai malintesi od alle false interpretazioni? Le parole sono forme troppo rigide e pesanti per adattarsi in modo elastico ai concetti mentali, cui devono servire da veicolo e da forma espressiva. Per lo piú richiedono che il loro significato venga stabilito in modo piú preciso e positivo. Inoltre l'idea, che sta alla base della designazione di « Teologia fondamentale », è usuale nel linguaggio ecclesiastico. Se ne serve il Concilio Vaticano quando dichiara: « recta ratio fidei fundamenta demonstrat » (Denz. 1799). Ma ciò che è valido per il Concilio, deve pur valere per la Teologia.

§ 3. Divisione della materia.

Come abbiamo detto sopra il compito della Teol. fond. è quello di dimostrare *a*) che il Cristianesimo è religione rivelata; *b*) che la Chiesa è l'organo mediatore di questa rivelazione; *c*) che le verità della rivelazione divina sono contenute nella Scrittura e nella tradizione e vengono proposte e interpretate infallibilmente dalla Chiesa. Di qui la divisione dell'opera in tre trattati:

1. La missione di Cristo o dimostrazione cristiana.
2. Il mandato della Chiesa o dimostrazione cattolica.
3. La trasmissione della rivelazione da parte della Chiesa o gnoseologia teologica.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

TRATTATO PRIMO

LA MISSIONE DI CRISTO

www.scribd.com/Religione_in_Ita

I.

LA PRETESA DI RIVELAZIONE DA PARTE DEL CRISTIANESIMO E LA SUA NEGAZIONE NEI TEMPI MODERNI

Prima che la pretesa del Cristianesimo di essere una religione rivelata da Dio possa essere dimostrata come legittima, occorre sia stabilito chiaramente il senso, in cui il Cristianesimo intende questa pretesa. È necessario per una parte che il concetto cristiano di rivelazione non venga addomesticato ed attenuato, privato cosí della sua serietà e del suo scandalo. Ma per l'altra parte non dev'essere neppure esagerato e deformato in caricatura. Né l'assenso nel primo caso, né la negazione nel secondo, toccherebbe il Cristianesimo reale, la cui pretesa di rivelazione deve essere provata.

Dobbiamo perciò apprendere dalla Chiesa stessa il modo, in cui essa intende la rivelazione divina che annunzia al mondo. Si tratta anzitutto della esatta comprensione del concetto cristiano di rivelazione; la questione della verità rimane ancora fuori causa. Le dichiarazioni della Chiesa non ci serviranno come argomenti per la dimostrazione, ma ci indicheranno il compito e lo scopo che si pone alla nostra dimostrazione (cap. I).

La pretesa di rivelazione da parte del Cristianesimo ha incontrato nei tempi moderni crescente ostilità. Uno sguardo alle correnti principali di questi movimenti anticristiani ci rivelerà i fronti che oggi si avversano e ci faranno vedere i problemi che attendono il nostro esame (cap. II).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

CAPITOLO PRIMO

La rivelazione divina secondo la dottrina della Chiesa.

§ 1. Nome e significato.

Rivelazione, in senso religioso, è l'azione di Dio che manifesta se stesso e i suoi disegni all'uomo, sia naturalmente che soprannaturalmente, cioè sia con la creazione che con la sua parola.

1. Rivelazione (revelare, ἀποκαλύπτειν) significa *etimologicamente* svelare ciò che è nascosto. Si può parlare di rivelazione ogniqualvolta cadono veli, vengono rimossi sipari, si aprono porte chiuse e con ciò appaiono realtà sconosciute e sorgono nuovi orizzonti.

2. Parliamo di rivelazione in *senso stretto, speciale*, allorchè Dio ci dà notizie di se stesso e di cose divine e religiose. Dio è un Dio nascosto, la pienezza suprema dell'essere e della verità, ma anche l'oscuro abisso dei misteri piú profondi. Una brama ardente spinge l'uomo a cercare sempre nuovi schiarimenti sulla realtà trascendente di Dio; poiché da Dio solo l'uomo può ottenere la risposta ultima ai suoi incalzanti problemi vitali. Quando Dio solleva i veli, che coprono le sue profondità misteriose ed i suoi decreti imperscrutabili, quando Dio stesso indica la meta e le vie che vi portano, allora esiste per l'uomo rivelazione in un senso pieno e beatificante.

3. La rivelazione in senso religioso è *a*) sempre un atto di Dio che dona. La sua direzione va necessariamente dall'alto al basso. Dio ci diventa noto soltanto quando, e nella misura in cui, egli stesso vuole a noi manifestarsi. Da lui deve partire l'iniziativa: egli è il *soggetto* che effettua la rivelazione. *b*) Rivelazione significa essenzialmente un rapporto reciproco tra Dio e l'uomo; pone e fonda un simile rapporto. La rivelazione vuol essere percepita, vuol essere accolta con riconoscenza: si rivolge all'*uomo come comparte*, all'uomo pronto a ricevere, fiduciosamente aperto. *c*) Infine

www.scribd.com/Religione_in_Ita

al concetto di rivelazione appartiene qualcosa che viene rivelato, scambiato, comunicato, svelato: l'*oggetto* della rivelazione.

4. Dio si è manifestato agli uomini in modi diversi. La Chiesa cattolica distingue due specie di rivelazione: anzitutto la rivelazione naturale, attuata con la creazione (§ 2), poi la rivelazione soprannaturale, che si fonda su un'azione particolarmente gratuita di Dio (§ 3).

§ 2. La rivelazione naturale.

1. La rivelazione naturale è quella che è data con la creazione e nella creazione attraverso cui l'uomo può conoscere Dio e stringere relazioni con lui (religione naturale).

Secondo la dottrina della Chiesa cattolica nell'ordine e con l'ordine della creazione esiste una rivelazione naturale: poichè la creazione del mondo da parte di Dio offre all'uomo la possibilità di conoscere e di sentire Iddio. La Chiesa non afferma che l'uomo abbia potuto disporre, in *qualche* momento, *esclusivamente* di questa rivelazione naturale. Lo stato di pura natura non esistette mai, perché Dio fin da principio si è manifestato all'uomo anche in un modo gratuito. Ma la rivelazione naturale è la porta di ingresso ed il punto di attacco per la rivelazione soprannaturale, e si è conservata anche dopo il peccato originale, quando l'uomo ebbe respinto l'ordine soprannaturale della grazia. Poichè l'uomo, pur essendo caduto, non è sfuggito a Dio. Per il peccato originale le sue forze spirituali sono state indebolite, ma non estinte. Anche l'uomo decaduto è capace di conoscenza soprasensibile e di percepire le verità della religione naturale.

2. La Chiesa professa la dottrina della rivelazione generale della creazione non semplicemente in base a conoscenze ed esperienze *filosofiche*, ma perché essa è chiaramente annunziata dalla *Sacra Scrittura*.

L'esistenza di una rivelazione naturale è assicurata dalle

www.scribd.com/Religione_in_Ita

parole di *San Paolo:* « Quanto è invisibile in lui la creatura del mondo discopre con la mente attraverso le opere, l'eterna sua potenza e la divinità » (Rom. 1, 20; cfr. 2, 14). Richiamandosi a questo passo, il *Concilio Vaticano* ha definito: « Dio, in quanto principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza mediante il lume naturale della ragione umana partendo dalle cose create » (Denz. 1785, 1806).

3. Partendo dal mondo creato, l'uomo con la dialettica della conoscenza e dell'amore può giungere a Dio come ragione ultima di tutte le cose e come sommo bene.

Secondo le parole dell'Apostolo, Dio si è manifestato « per ea quae facta sunt ». Le opere di Dio ad extra sono pure necessariamente una irradiazione di potenza e di gloria divina. Diventano « rivelazioni » di Dio ogniqualvolta esseri razionali le riconoscono come opere di lui. Questo mondo, in tutte le sue forme fenomeniche cosí diverse, e nella sua storia cosí ricca di vicissitudini, indica qualcosa che è al di fuori e al di sopra di sé. In tutti i suoi settori ontologici ed assiologici risplende il volto di Dio con tratti sempre nuovi. Le cose di questo mondo *non si possono intendere e spiegare da sé.* Sono reali ma contingenti ed estremamente labili. Per spiegare la loro *contingenza* esigono un essere assoluto, eterno e sussistente in sé. Parimenti la *problematica*, che assilla e maggiormente inquieta l'uomo, richiede un bene, un valore assoluto, che include in sé tutti i valori; poiché ogni valore realizzato nel mondo è *imperfetto*, insoddisfacente, insufficiente, labile e passeggero e perciò rimane da solo privo di significato. Quindi non è soltanto il *logos* dell'uomo, che cerca le *ragioni ultime*, ad essere portato a Dio attraverso al mondo, ma anche le *forze morali* della vita intima umana, cosí varia, subiscono l'incanto della *forza di attrazione* divina. Di qui tutta la dinamica spirituale riceve la sua forza motrice ultima. Essa è posta in movimento dai beni o valori terreni, ma la sua inquietezza assillante non trova in essi sufficiente soddisfazione. Per mezzo di essi l'uomo viene toccato dal valore infinito, di cui non rappresentano che deboli irradiazioni. Il desiderio ardente dell'uomo si acquieta soltanto quando raggiunge Iddio.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

4. Quanto ai suoi caratteri, questa rivelazione è mediata, quindi limitata, imperfetta, piena di punti interrogativi.

La rivelazione naturale non significa un contatto *immediato* tra Dio e l'uomo. Ciò che è accessibile all'uomo, ciò che egli esperimenta e percepisce direttamente, sono le cose di questo mondo. Esse costituiscono il mezzo, il *ponte per l'incontro* tra Dio e l'uomo. Essendo effetti di Dio, diventano tracce, che portano a Dio. Perciò la rivelazione naturale è anche una rivelazione molto *imperfetta*. Il suo oggetto è limitato a quel poco che la creazione rispecchia di Dio, ed è avvolto da molta *incertezza* ed *oscurità*.

5. Inoltre è rivolta a tutti gli uomini, è universale, ma anche non facilmente decifrabile.

La rivelazione naturale è data dalla *creazione* ed è accessibile *a tutti gli uomini*. Perciò è chiamata anche « rivelazione universale ». Non soltanto si rivolge a tutti gli uomini, ma è accessibile allo stesso modo a tutti gli uomini di tutti i tempi. Il suo oggetto dev'essere ricavato soltanto dalle cose create, mediante l'*indagine* razionale. La rivelazione naturale è scritta nei geroglifici di immagini speculari e di tracce; i suoi tratti grafici sono *difficili da interpretare* e possono essere facilmente *fraintesi*.

6. Ciononostante si deve, con la Scrittura e la Chiesa, chiamarla rivelazione in senso vero e proprio, con la quale Dio invita l'umanità ad unirsi a lui nella conoscenza e nell'amore.

Perciò è possibile porre la questione se la rivelazione naturale possa essere chiamata « rivelazione » *in senso pienamente valido*. La Chiesa cattolica risponde affermativamente. Ed in ciò può richiamarsi a S. Paolo, il quale dice che Dio si è « rivelato » (ἐφανερώσεν, manifestavit, Rom. 1, 19) anche ai pagani. Anche la Chiesa ha approvato e fatto suo questo modo di esprimersi. Se nel Concilio Vaticano la rivelazione soprannaturale è designata come la seconda via (« alia via »),

www.scribd.com/Religione_in_Ita

in cui Dio si è manifestato (Denz. 1785), le viene opposta, come prima via della manifestazione divina, la rivelazione naturale.

I teologi dissentono se la conoscenza naturale di Dio debba dirsi rivelazione propria od impropria. Mentre gli uni la vogliono chiamare rivelazione soltanto in senso derivato (ad es. K. ESCHWEILER, *Die bei den Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926, p. 317 s.), altri ne vogliono accentuare l'importanza religiosa e personale. « Invece di avvilire il diritto naturale come una legge oggettiva ed universale, se ne dovrebbe piuttosto mettere in rilievo e nella giusta luce il carattere di parola personale e di invito personale all'uomo personale » (Jos. FUCHS, *Situationsethik in theologischer Sicht*, in « Schol. » 27, 1952, p. 176).

Il mondo non è una traccia involontaria di Dio, con la quale egli si è « tradito », e mediante la quale noi lo possiamo « smascherare ». Certamente noi scopriamo Dio nella creazione, ma soltanto perché egli *ha voluto* lasciarsi scoprire. Lo *troviamo*, ma soltanto perché *per primo ci ha chiamati*. Dio ha creato il mondo e lo ha creato per noi. Esso è un *dono di Dio* e nello stesso tempo un *messaggio del donatore ai donatari*. Con esso egli parla all'uomo e lo impegna. Attende da lui una risposta, non soltanto un'indagine teorica del mondo, ma una presa di posizione religiosa, l'accettazione riconoscente e l'omaggio laudativo.

§ 3. La concezione cattolica della rivelazione soprannaturale.

1. La rivelazione soprannaturale è Dio che, in modo assolutamente gratuito, entra nella storia per manifestarsi all'uomo e introdurlo in un nuovo ordine di vita, che ha il suo centro in Cristo.

Secondo la dottrina della Chiesa cattolica Dio non si è manifestato soltanto mediante le opere della creazione, ma si è inoltre introdotto, in modo gratuito, nella creazione con la sua parola e la sua azione. Ha voluto con particolare be-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

nevolenza inchinarsi verso l'uomo ed *entrare con lui in contatto diretto*. Egli, che ha fatto e guida la storia, interviene anche di persona nella storia come agente, e con ciò mette in movimento una nuova storia, storia su un piano diverso, che parte da Dio e porta alla comunione immediata con lui. La rivelazione soprannaturale sta al servizio dell'essere e della vita dell'ordine soprannaturale, in cui è inserita. Il punto centrale di questo fatto salvifico è l'incarnazione del figlio unigenito di Dio. Una nuova realtà irrompe dalle profondità misteriose di Dio nel mondo e porta l'uomo alla comunione filiale con lui. Questo nuovo ordine di *vita* richiede anche un nuovo ordine di *conoscenza*. La rivelazione soprannaturale è appunto il lato intellettuale dell'economia salvifica soprannaturale e sta al suo servizio: senza questo rapporto non sarebbe comprensibile. Se la rivelazione soprannaturale è chiamata anche « rivelazione della parola » e con ciò contrapposta alla rivelazione naturale in quanto « rivelazione dell'opera », ciò non deve indurre a sospingere in seconda linea il carattere fattivo e reale della rivelazione soprannaturale.

2. La rivelazione soprannaturale ci è attestata chiaramente dalla Scrittura e insegnata dalla Chiesa.

La *conoscenza* dell'ordine soprannaturale della grazia ci viene comunicata dalla *rivelazione* soprannaturale. Di essa parla chiarissimamente la *Scrittura:* « Dopo avere a più riprese e in vari modi parlato Iddio un tempo ai padri per mezzo dei profeti, ora, alla fine dei giorni, ha parlato a noi per mezzo del suo figlio » (Ebr. 1, 1 s.). In questa rivelazione ci viene manifestata, come dice San Paolo: « La sapienza di Dio nel mistero, la sapienza nascosta..., che nessuno dei principi di questo mondo ha riconosciuto..., ma Dio ci ha rivelato mediante il suo spirito » (1 Cor. 2, 7 ss.). Il centro e l'apice di questa rivelazione è Cristo, il quale come « verbo di Dio » ci ha portato notizia del Padre celeste (Gv. 1, 18).

Nel Concilio Vaticano la *Chiesa* ha definito e distinto chiaramente dalla rivelazione naturale l'esistenza di questa rivelazione soprannaturale: « Piacque alla sua (di Dio) sapienza e bontà rivelare al genere umano se stesso e le decisioni eterne della sua volontà per una via diversa e precisamente soprannaturale » (Denz. 1785).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

3. Consiste formalmente nella *locutio Dei;* nella parola che Dio rivolge all'uomo per renderlo partecipe dei suoi pensieri e dei suoi disegni.

La rivelazione soprannaturale, in opposizione alla naturale, è una rivelazione « immediata », si compie, cioè, senza oggetto interposto, in un contatto diretto, personale, ed in uno scambio immediato, spirituale. Da parte di Dio (revelatio activa) è un manifestare se stesso. Dio accompagna la sua azione salvifica con comunicazioni formali, istruzioni, ammaestramenti, inviti e richieste: « parla » all'uomo mediante la sua parola (locutio Dei). Parlare è uno scambio immediato, spirituale, tra esseri dotati di ragione. Nel colloquio l'interlocutore non è l'*oggetto* che si vuole indagare ed investigare, ma è il *soggetto con il quale ci si incontra*, con cui si inizia uno scambio spirituale. Del colloquio fan parte il rivolgere la parola, l'ascoltare ed il rispondere, il fiducioso manifestarsi ed il riconoscente ricevere. Parlare è un movimento di vita pulsante tra persone, in cui donare e ricevere si condizionano e si esigono come l'inspirare e l'espirare. La rivelazione soprannaturale è un movimento vitale di questo genere, in cui Dio è il donante, colui che dona se stesso, l'uomo è colui che riceve con riconoscenza e fede. Nella rivelazione soprannaturale Dio si degna di parlare all'uomo *in modo immediato;* entra con lui in uno *scambio formale di pensieri* e gli manifesta direttamente i suoi pensieri ed i suoi decreti salvifici.

4. Può assumere diversi modi, potendo Dio agire sulla fantasia o sull'intelligenza dell'uomo oppure farsi sentire con parole udibili, modo questo che si avverò particolarmente mediante Cristo, Verbo incarnato.

Il *modo* in cui questa comunicazione di pensieri avviene non ha importanza essenziale. L'*uomo*, se vuole manifestarsi ad altri, deve ricorrere a forme di espressione sensibili. Deve servirsi della parola pronunziata o scritta o di altri segni sensibili. Ma *Dio* dispone ancora di possibilità di comunicazione del tutto diverse. Può influire direttamente sulla fantasia o sull'intelletto dell'uomo, producendo in lui immagini o idee

www.scribd.com/Religione_in_Ita

e manifestandosi come loro autore (revelatio interna). Ma Dio si è pure rivelato mediante visioni esterne o parole udibili (revelatio externa; cfr. Es. 3, 3; Atti 10, 10). La forma della rivelazione divina piú bella, piú adatta e beatificante per l'uomo, è costituita dall'*incarnazione* della seconda Persona divina. Il Verbo eterno del Padre ha preso forma umana e ci ha annunziato in *linguaggio umano* i misteri di Dio e le sue vie salvifiche.

5. Naturalmente questa rivelazione importa da parte dell'uomo il preciso dovere non solo di esser conosciuta, ma anche accettata per fede.

Quando Dio parla direttamente all'uomo, ciò non costituisce soltanto *un dono* di Dio alla sua creatura, ma anche un preciso dovere da parte di questa. La chiamata diretta da parte di Dio, mediante la rivelazione soprannaturale, esige da parte dell'uomo la risposta di una fede incondizionata. Perciò non basta prendere conoscenza delle comunicazioni, che Dio si degna di farci, o anche di approvarle, ma esse esigono un'*accettazione per fede*. Ciò si fonda sulla peculiare autorità di Dio quale *summa veritas*. Ogni essere è al servizio di Dio: Questa soggezione, nella creatura razionale, deve manifestarsi nella prontezza ad ascoltare la sua parola, nel prestare obbedienza assoluta ed incondizionata al suo invito.

6. Perché parola di Dio all'uomo: essa ha carattere personalistico, ossia è incontro di un *io* con un *tu*, è dialogo.

La rivelazione soprannaturale comporta essenzialmente e necessariamente un rapporto reciproco del tutto nuovo, una *relazione nuova tra Dio e l'uomo*. Gli ordinamenti del mondo culminano nella coordinazione di due persone, il cui vertice si ha quando Dio si degna di fare dell'uomo il suo socio e amico. Qui sta una distinzione suprema, del tutto immeritata, per l'uomo, la nobilitazione piú bella della persona umana, il singolare favore di un incontro immediato a tu per tu con Dio.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

7. Ma è pure, quanto al suo contenuto, comunicazione di verità tanto naturali quanto, soprattutto, soprannaturali o misteri.

La rivelazione non deve ridursi ad un puro personalismo; essa ha necessariamente per *oggetto verità religiose.*

Mediante la rivelazione, la conoscenza dell'uomo viene enormemente arricchita; egli diventa partecipe della scienza e della verità di Dio. *a*) La rivelazione soprannaturale ci manifesta anche verità, accessibili di per sé alla conoscenza naturale (*revelatio supernaturalis secundum modum*). Anche la comunicazione di queste verità significa *nuova luce* e *consolante certezza* per l'uomo. Con ciò la verità viene innalzata su un piano soprannaturale e l'incertezza ed il dubbio, che accompagnano la nostra conoscenza naturale, sono sostituite dall'assoluta certezza della fede. E la certezza in tutti i problemi importanti della vita costituisce il dono piú grande.

b) Ma Dio ci dà anche una visione dell'abisso dei misteri di Dio, che sarebbero sempre inaccessibili all'uomo, perché trascendono la nostra capacità di comprendere (*revelatio supernaturalis secundum substantiam*). Questa rivelazione è luce dalla luce di Dio e ci manifesta ciò che nessun occhio ha visto e nessun orecchio ha udito (1 Cor. 2, 9). Ma neppur essa toglie l'oscurità di Dio. Ogni sguardo nel mondo dei misteri divini scopre nuovi abissi molto piú profondi, in cui la forza conoscitiva dell'uomo non può penetrare: « Deus semper maior ». Perciò le rivelazioni di Dio non rimuovono l'oscurità delle profondità misteriose divine, ma ne aumentano ancor piú la coscienza.

8. Benché non fatta direttamente ad ogni uomo, tuttavia, attraverso organi autorizzati e garantiti, Dio parla *hic et nunc* ad ogni singola persona: la parola divina è cosí sempre attuale, contemporanea.

Dio non ha indirizzato la rivelazione soprannaturale direttamente a ciascun uomo in particolare. Essa è diretta a tutti gli uomini, ma viene loro comunicata mediante gli *organi scelti*, ai quali Dio ha parlato direttamente. In tal senso si dice sovente che profeti ed apostoli avrebbero ricevuto la

www.scribd.com/Religione_in_Ita

rivelazione « immediatamente » da Dio (*revelatio immediata*), mentre gli altri uomini l'avrebbero ricevuta per loro tramite (*revelatio mediata*). Ma non bisogna dimenticare che questa « mediatezza » è intesa in senso diverso dalla « mediatezza » della rivelazione naturale. Nella rivelazione soprannaturale Dio effettua uno scambio immediato di pensieri anche con gli uomini, ai quali « trasmette » la sua rivelazione mediante i suoi inviati autorizzati. Nei soggetti della rivelazione Dio rivolge la sua parola ed il suo appello a tutti gli uomini; perché i messaggeri della rivelazione ricevono le comunicazioni di Dio non per sé, ma per tutta l'umanità. Non dipende dal loro arbitrio il trasmettere la rivelazione di Dio. Essi sono araldi, portatori della parola, testimoni di Dio (Lc. 1, 2). Gli inviati non annunziano cose da loro immaginate, non verità impersonali, ma cose affidate, comunicazioni di Dio, che Dio ha destinato a tutti. Ma la rivelazione di Dio non cessa per questo di essere *una allocuzione diretta, personale*, come una lettera, giunta a noi soltanto attraverso a molti messaggeri, non cessa di essere una comunicazione personale. Così Cristo continua ancora a parlare a ciascun uomo.

Il suo Vangelo non appartiene al passato, ma cammina con la storia. La sua parola, mediante gli organi che egli ha costituito, ed ha fornito della sua autorità e garanzia, conserva valore di continua attualità, una « contemporaneità » indefettibile con tutte le generazioni (S. KIERKEGAARD, *Esercizio del Cristianesimo*, n. 1, cap. 4).

§ 4. Le differenze tra rivelazione naturale e soprannaturale.

Perciò, secondo la concezione cattolica, rivelazione naturale e soprannaturale sono essenzialmente diverse, e ciò per l'origine, per il modo, per l'oggetto, per il mezzo di conoscenza.

1. La rivelazione naturale parte da *Dio come autore e creatore* di tutto l'essere; egli si manifesta mediante le opere della creazione. L'uomo con la sua ragione deve cercare di conoscere, argomentando dalle opere della creazione, il loro crea-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

tore. - La rivelazione soprannaturale parte da *Dio padre*, che si china *graziosamente* verso di noi in un modo del tutto nuovo ed entra con l'uomo in uno *scambio di pensieri immediato, formale*. Qui l'uomo non ha che da accogliere, ascoltando ad ubbidendo, la parola di Dio.

2. La rivelazione naturale esiste *sempre* e *dovunque*, per *tutti gli uomini*, nello stesso modo. La rivelazione soprannaturale è avvenuta in un *momento determinato;* è stata fatta in un'ora storica ad *organi scelti*. È trasmessa a tutti gli uomini, ai quali anch'essa è destinata, mediante messaggeri autorizzati.

3. Entrambe si distinguono per l'*oggetto*. L'oggetto della rivelazione soprannaturale non è soltanto molto *piú chiaro, piú certo e piú ampio*, ma si estende anche a verità che sarebbero precluse alla conoscenza naturale. Con ciò le verità della conoscenza naturale di Dio ci vengono offerte in modo piú perfetto, piú profondo e con certezza infallibile. Ma le verità dei misteri soprannaturali aprono l'accesso ad un ordine *di conoscenza e di realtà essenzialmente soprannaturale*.

4. Per conoscere la rivelazione naturale, per sé, sono sufficienti le *forze conoscitive naturali* dell'uomo, benché soltanto in modo imperfetto (cfr. p. 2, sez. 3, c. 4). Per percepire la rivelazione soprannaturale dobbiamo essere abilitati *dalla luce soprannaturale* della grazia (*lumen fidei*).

C'è nel concetto cattolico della rivelazione qualcosa di grande e di possente. Esso innalza l'uomo nella vicinanza vertiginosa di Dio ed apre prospettive che risvegliano tutta la sua nostalgia. Tanto piú importante ed urgente è la questione, se questa rivelazione abbia avuto veramente luogo.

CAPITOLO SECONDO

Il rifiuto della pretesa cristiana di rivelazione nell'epoca moderna.

La lotta contro il Cristianesimo, soprattutto contro la sua pretesa di essere una religione rivelata soprannaturale, costituisce una caratteristica dello spirito del-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

l'epoca moderna. Il Medioevo era un'epoca cristiana, sostenuta da una naturale coscienza di fede. Questo mondo della fede si è infranto. Nella sua ricerca di autonomia e di libertà, l'uomo moderno si è sempre piú svincolato dai legami, costituiti per lui dalla rivelazione e dalla Chiesa. In questa lotta dell'epoca moderna con il Cristianesimo si possono distinguere *tre forme tipiche* o fasi.

1. La lotta ebbe inizio al tempo dell'Illuminismo e fu condotta da prima sul *piano filosofico-metafisico*. L'interesse si concentrò sui valori terreni, presenti, soprattutto sui valori umani di validità universale. Ciò portò alla *sottovalutazione dell'elemento storico e soprannaturale* ed infine ad un *antisoprannaturalismo* di principio, che dichiarò impossibile la rivelazione ed il miracolo.

2. All'inizio del sec. XIX la lotta contro il Cristianesimo si spostò sul *piano storico*. Si cercò di indebolire la sua pretesa di rivelazione, attaccandone le basi storiche. Al centro di questa lotta sta la *critica biblica* della Teologia tedesca liberale del sec. XIX.

3. La lotta anticristiana subí una nuova svolta radicale a partire dalla metà del sec. XIX. I *valori religiosi* e gli *ideali etici* del Cristianesimo vengono rigettati come superati e deboli. Un nuovo sentimento della vita spinge al sovvertimento di tutti i valori. Rappresentante tipico di questo attacco è Nietzsche, il quale non si preoccupa di questioni metafisiche e storiche, ma rigetta il Cristianesimo perché gli ripugna.

Ma le tre fasi suaccennate della lotta anticristiana non si possono delimitare nettamente, né *concettualmente*, né *cronologicamente*. Esse si sovrappongono e si spingono l'una l'altra nel tempo. Ma la distinzione, che abbiamo data, chiarendo i fronti, può contribuire molto alla conoscenza delle correnti fondamentali anticristiane, oggi esistenti.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 1. La lotta contro i presupposti metafisici del Cristianesimo da parte dell'Antisoprannaturalismo.

L'Illuminismo era dominato da uno spirito mondano e naturalistico, da una fiducia ottimistica nelle possibilità dell'uomo, della sua ricerca e delle sue produzioni. Si cercava di spiegare tutti i valori della cultura e della vita, anche quelli del Cristianesimo, come uno sviluppo delle facoltà e disposizioni naturali dell'uomo. Ogni intervento miracoloso dall'alto veniva sentito come una violazione insopportabile della « chiusa causalità naturale » e come una minaccia alla dignità autonoma dell'uomo.

L'Illuminismo teologico, il cui germe si potrebbe trovare in CARTESIO, si sviluppa dapprima in Inghilterra, passa poi in Francia e in Germania ove i suoi fautori principali sono LESSING, KANT, HEGEL, SCHLEIERMACHER. Tutti i rappresentanti dell'Illuminismo, sempre inteso in senso teologico, hanno in comune la posizione naturalistica e idealistica. L'idealismo li porta a respingere il carattere storico del Cristianesimo ridotto a pura idea religiosa; il Naturalismo a respingere con violenza il miracolo.

1. Gli illuministi in senso stretto hanno proclamato dapprima la piena *indipendenza dell'intelletto umano* ed han voluto intendere il Cristianesimo sulla base della *sola ragione*. Già DESCARTES († 1650) aveva fatto dipendere il valore oggettivo della verità dalla evidenza soggettiva, aprendo cosí la via al *fatale sviluppo razionalistico*, che voleva valorizzare l'evidenza soggettiva come unica garanzia della verità. Con ciò il campo della verità doveva essere limitato alle conoscenze accessibili alla ragione umana e doveva essere esclusa

www.scribd.com/Religione_in_Ita

l'accettazione per fede di verità sovrarazionali. Descartes stesso non ha tratto le ultime conseguenze di questa impostazione; è rimasto un pensatore credente.

Il nuovo modo di pensare esercitò un'azione ostile alla rivelazione soltanto nell'Illuminismo inglese (HERBERT DI CHERBURY † 1648, M. TINDAL † 1733, J. TOLAND † 1722, J. LOCKE † 1704, D. HUME † 1776). Ma non si ebbe ancora l'ardire di rifiutare semplicemente il Cristianesimo. Se ne contestò il carattere di rivelazione soprannaturale e lo si identificò con la religione naturale, anzi lo si glorificò come la sua forma piú acconcia ed elevata. L'essenza del Cristianesimo non consisterebbe in «cerimonie e formule di fede». Importanza essenziale avrebbero soltanto le *verità fondamentali della conoscenza naturale di Dio e la religiosità pratica della semplice azione morale.* Il Cristianesimo vien posto al servizio dell'ideale umanitario.

Mentre in Francia l'Illuminismo si trasformò in ateismo scettico e materialistico (LAMETTRIE † 1751, D'ALEMBERT † 1783, VOLTAIRE † 1778, ROUSSEAU † 1778), i pionieri dell'Illuminismo in Germania portavano a compimento l'ideale della religione naturale. Sia l'ideale dell'uomo, a carattere piuttosto filosofico-intellettualistico, di CHR. WOLFF († 1754), come pure l'ideale estetico-religioso della cultura di B. BROCKES († 1747) e la sapienza pratico-filantropica della vita dell'uomo sentimentale di M. MENDELSSOHN († 1786) hanno *carattere naturalistico* e *non si fondano sulla fede.* Una religione soprannaturale viene sentita come superflua ed incomoda. Sintomatiche, per la posizione di LESSING († 1781) nei confronti del Cristianesimo, sono le proposizioni seguenti tratte dal suo scritto *Educazione del genere umano* (§ 50). Il Vecchio Testamento era un libro elementare sia per bambini che per un popolo bambino (§ 53). Cristo venne come miglior pedagogo e tolse al bambino il libro elementare ormai esaurito; egli divenne il primo maestro attendibile della immortalità dell'anima (§ 58). A lui solo fu riservato di raccomandare una intima purità di cuore in considerazione di un'altra vita (§ 63). Se questa unica grande dottrina si mescolò ancora con altre dottrine, la cui verità era meno evidente e la cui utilità meno notevole (come poteva essere diversamente?), non moviamole appunti, ma piuttosto indaghiamo seriamente se anche queste dottrine mescolate

www.scribd.com/Religione_in_Ita

non son diventate una nuova spinta direttiva per la ragione umana.

2. Anche E. KANT († 1804), pur avendo combattuto sovente, dal punto di vista filosofico, l'Illuminismo, appartiene in *senso teologico* agli illuministi, i quali, com'egli dice, « hanno il coraggio di servirsi della propria ragione », per « uscire dalla minorità di cui hanno colpa » (Risposta alla questione: Che cos'è l'Illuminismo?). Anche per lui ogni religione sta « entro i confini della ragione umana ». Ma con ciò egli non intende, come dell'Illuminismo, la ragione *teoretica*, bensí la ragione *pratica*. Egli vede la prerogativa del Cristianesimo nella realizzazione migliore della *legge morale, che si trova nel cuore dell'uomo*. L'importanza di Cristo starebbe nel fatto che egli ha presentato, con la dottrina e con l'esempio, questo principio, l'« ideale dell'umanità gradita a Dio ». Non resta piú nulla di soprannaturale, di rivelato e di miracolo. Lo scritto di Kant *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793) è una dichiarazione di guerra a tutto il soprannaturale ed allo « statutario ». Il Cristianesimo non si fonda su rivelazioni esterne, ma su un « documento, conservato indelebilmente in ogni anima umana, e che non ha bisogno di miracoli ».

3. G. W. HEGEL († 1831) vide nel Cristianesimo il *prodotto necessario dello spirito che si sviluppa in modo dialettico*. Veramente egli non intendeva toccare le verità del Cristianesimo e neppure la sua assolutezza. Ma non deduce le verità di fede da una rivelazione soprannaturale, bensí cerca di dimostrare che esse sono conquiste dello spirito umano. Il vero uomo-Dio non è Gesú di Nazareth, ma l'umanità. Soltanto i bambini credono in una *persona singola*, che era figlio di Dio, i maestri credono nella *incarnazione dello spirito eterno*. Hegel presenta la forma speculativamente piú profonda, ma anche piú conseguente, della ideologia razionalistica, che sfocia in un panteismo dinamico.

4. FR. SCHLEIERMACHER († 1834) è un avversario dichiarato dell'Illuminismo filosofico. Egli considera la « mania dell'intendere e dello spiegare », che ricerca soltanto ciò che è comprensibile ed utile, come il principio nemico della religione. Sotto l'influsso del romanticismo, egli sposta la sorgente di ogni religione nel *sentimento*, nelle *profondità emozionali del cuore umano*. Per lui anche il Cristianesimo è un

www.scribd.com/Religione_in_Ita

prodotto delle disposizioni naturali e dei bisogni dell'uomo. Nei suoi celebri *Discorsi sulla religione* (1799) dice: « Ha religione non colui che crede in una scrittura sacra, bensí colui che non ha bisogno di alcuna scrittura, anzi potrebbe farne una egli stesso » (Discorso secondo). Rivelazione è « ogni visione originale e nuova dell'universo », ispirazione non è che « il nome religioso della libertà. Ogni libera azione, che diventa un atto religioso,... è stata fatta per ispirazione » (Discorso secondo). Anch'egli appartiene al campo antisoprannaturalistico.

5. Tutti questi rappresentanti dell'Illuminismo, inteso in senso teologico, hanno in comune la *posizione fondamentale naturalistica* ed *idealistica*. Riconoscendo soltanto le forze che si trovano nella natura e nell'uomo, han dovuto rifiutare per principio ogni intervento dall'alto, ogni rivelazione soprannaturale ed ogni miracolo. Ed apprezzando soltanto il necessario, ciò che ha validità universale, ciò che esiste sempre e dovunque, han dovuto considerare come secondario e privo di importanza ciò che è irripetibile nella storia, il puro fatto. In base a questa posizione, sia la pretesa del Cristianesimo ad una origine soprannaturale, sia il suo legame essenziale ai fatti salvifici storici, costituiva per essi motivo di urto e di scandalo.

L'Illuminismo razionalistico non poteva comprendere l'esistenza essenzialmente condizionata e storica dell'uomo, soprattutto non aveva modo di percepire l'importanza della storia salvifica cristiana. Esso vedeva l'essenza del Cristianesimo non nella persona e nell'azione di Cristo, ma nel « principio cristiano », nel suo contenuto ideale, indipendente dal tempo. « Verità storiche occasionali — dice LESSING (*Intorno alla dimostrazione dello spirito e della forma*, in *Opere* [ed. ted.], XIII, p. 5) — non possono mai diventare la prova di verità razionali necessarie ». È noto il detto di FICHTE: « Soltanto l'elemento metafisico e per nulla affatto l'elemento storico rende beati; quest'ultimo rende soltanto ragionevoli » (*Metodo per giungere alla vita beata*, in *Opere* [ed. ted.], V, p. 197). Perciò non si poteva annettere importanza essenziale ai fatti storici della salvezza. Alla comparsa di Cristo veniva attribuito soltanto valore pedagogico, didattico. Egli ci ha aiutati a comprendere piú in fretta e piú sicuramente, in una forma

www.scribd.com/Religione_in_Ita

accessibile a tutti, le verità religiose e morali, che però avremmo potuto trovare anche da noi stessi (cosí LOCKE e LESSING). Egli ha dato stimolo e fecondità al desiderio di perfezione (KANT).

6. Per l'Illuminismo, se l'*elemento storico* era privo di importanza, l'*elemento miracoloso era scandaloso*. Ma non volendo scuotere la storicità dei racconti biblici, dovette spiegarne i racconti miracolosi e le verità misteriose. Lo fece in modo diverso.

Da prima li sospinse in secondo piano, come *secondari*, e cercò di attenuarne quanto piú era possibile le difficoltà. In parte se la tolse, vedendo nei racconti miracolosi *accomodazioni* di Gesú e degli Apostoli al loro tempo ed interpretando simbolicamente il dogma. Si pratica per lo piú un'*esegesi violenta*, per spiegare i racconti in modo puramente *naturale*, eliminandone ogni elemento miracoloso. Il vertice di questa interpretazione naturalistica dei vangeli è costituito da H. E. G. PAULUS († 1851; *Vita di Gesú*, 1828). Gli evangelisti riferiscono fatti storici, ma quanto essi riferiscono non sono azioni miracolose. Alla concezione del miracolo si giunse soltanto perché i discepoli di Gesú hanno trascurato circostanze accessorie od hanno omesso la presenza di interventi naturali. Tenendo conto della fantasia orientale e leggendo tra le righe, tutto procederebbe in modo puramente naturale. Le proliferazioni piú fantasiose di questo metodo sono costituite dai cosiddetti «romanzi della vita di Gesú» (ad es. di K. FR. BAHRDT † 1792; K. H. VENTURINI † 1849).

§ 2. L'attacco ai fondamenti storici del Cristianesimo.

Con l'inizio del sec. XIX si verifica un improvviso mutamento spirituale. Si è stanchi della speculazione sterile e ci si rivolge alla vita concreta, individuale, ed alla forma che essa assume nella storia. HERDER († 1803) specialmente è diventato il promotore di questo nuovo ideale di cultura, che ebbe poi la sua fioritura nel Romanticismo. Ciò portò, in campo teologico, all'esame delle fonti storiche del Cristianesimo. S'inizia una dura lotta circa la genuinità ed attendibilità dei

www.scribd.com/Religione_in_Ita

racconti evangelici, il loro tempo di composizione, la priorità di Marco, la questione sinottica, la forma originale del testo ecc.

A differenza dell'Illuminismo, si ammette ora che la Bibbia non può essere spiegata naturalmente. L'esegesi superficiale dell'Illuminismo cade in discredito. Sparisce o viene minata la fede nell'ispirazione della Bibbia. Oramai si contesta la *verità storica* dei Vangeli. In questo si fa sentire l'eredità dell'Illuminismo e soprattutto della filosofia idealistica di Hegel, secondo cui fonte e garanzia della religione si debbono ricercare non nella storia, ma nella forza creatrice dello spirito, e l'essenza del Cristianesimo nell'idea cristiana.

Si distingue tra il « Gesú storico di Nazareth » ed il « Cristo evangelico » letterario. L'immagine di Cristo dei Vangeli, si dice, è sorta per sovrapposizione di materiali non storici su un nucleo storico. Nei particolari le opinioni son molto divergenti; si è d'accordo soltanto nei pregiudizi aprioristici. Teoria si oppone a teoria; quella che segue diventa la tomba della precedente.

1. La critica liberale fino alla metà del sec. XIX.

In questa prima metà del secolo, sempre in base alla distinzione del Cristo « storico » dal Cristo « evangelico », sorgono le teorie della frode, del mito, delle tendenze e alcuni giungono persino a negare del tutto la stessa esistenza storica del Cristo.

1. (*Teoria della frode*). H. S. REIMARUS († 1768), professore di lingue orientali ad Amburgo, lasciò un manoscritto inedito, di cui LESSING pubblicò « frammenti » negli anni 1774-1778. La tendenza di questi frammenti è già espressa nei titoli: « Della diffamazione della ragione sui pulpiti » (framm. 2); « Impossibilità di una rivelazione, che tutti gli uomini possano credere in modo fondato » (framm. 3); « Sulla storia della resurrezione » (framm. 6); « Dello scopo di Gesú e dei suoi discepoli » (framm. 7). In questi scritti REIMARUS svolge la seguente teoria: Gesú predica la penitenza ed il regno di Dio. Egli condivideva le idee dei Giudei, il loro particolarismo, e risvegliò le loro speranze messianiche in un regno messianico terreno. Per la morte tragica del Signore

www.scribd.com/Religione_in_Ita

i discepoli videro deluse tutte le loro aspettative. Non volendo ritornare alla loro faticosa professione, diedero alla morte di Cristo un indirizzo spirituale, rubarono il cadavere ed inventarono la risurrezione. Si ricordarono dell'immagine apocalittica, religiosa del Messia e trasformarono l'azione di Gesú Cristo in base a questa immagine del Messia. - Questa compassionevole teoria oggi è universalmente abbandonata. Ciò non ostante si accostano pericolosamente alle sue idee coloro che parlano di un adattamento di Gesú alle concezioni del suo tempo od ammettono una trasformazione tendenziosa dei fatti da parte del Cristianesimo primitivo.

2. (*Teoria mitica*). Tipica ed antesignana del nuovo metodo divenne la *Vita di Gesú, giudicata criticamente*, che D. Fr. Strauss († 1874) pubblicò in due volumi nel 1835. Quest'opera rese celebre di colpo il suo autore ventisettenne, che era ripetitore al Seminario teologico di Tubinga. Strauss combatte sia l'interpretazione naturalistica dei Vangeli (H. E. G. Paulus) sia la interpretazione soprannaturalistica. Tutto il materiale tramandato della vita di Gesú — cosí H. Weinel (*Jesus im* 19. *Jahrhundert*, Tübingen 1907, p. 51) caratterizza le intenzioni di Strauss — « si rivela come poesia del popolo, che ha fecondato la sua fantasia con il polline dell'antico mondo fiabesco ed i racconti miracolosi del Vecchio Testamento ». La fede della comunità primitiva avrebbe riferito a Gesú *miti* e *speranze messianiche giudaiche* già esistenti, e ne avrebbe fatto il Cristo. Gli Evangeli presentano la figura del Cristo della fede, il risultato della leggenda preterintenzionalmente poetizzante, non una immagine storica di Gesú. L'impulso mitologico del cuore umano collega volentieri idee religiose con personalità reali od inventate. Il nucleo storico si dovrebbe estrarre mediante la critica storica.

Strauss pensa in modo razionalistico ed è sotto l'influsso della filosofia di Hegel. Il suo *atteggiamento fondamentale razionalistico* si rivela nei principi che egli stabilisce per giudicare i racconti evangelici. Si dovrebbero considerare come *mitici* e *non storici*: *a*) tutti i racconti miracolosi e quanto contraddice alle leggi dello sviluppo storico e dialettico, *b*) tutti i racconti che rispecchiano le idee religiose e le aspettative dell'epoca, *c*) tutti i testi, che hanno carattere poetico o letterario (inni, lunghi discorsi). L'*influsso di Hegel* appare

www.scribd.com/Religione_in_Ita

chiaro quando Strauss attribuisce importanza non alla *storia*, « ma all'*idea*, alla quale la storia è elevata ». L'idea della umanità di Dio, che costituirebbe l'elemento eterno in Cristo, non può essere realizzata in un uomo singolo, ma soltanto nella umanità nel suo complesso. Perciò, se anche l'elemento storico è corroso dalla critica, rimane l'idea, alla quale ha dato l'impulso.

3. (*Teoria delle tendenze*). Del tutto sotto l'influsso della filosofia di Hegel sta anche F. CHR. BAUR († 1860), fondatore della scuola di Tubinga. Egli si è dedicato in particolare alla critica letteraria ed ha studiato soprattutto l'azione di S. Paolo (Il partito di Cristo nella comunità di Corinto, l'opposizione del Cristianesimo paolino e petrino [1831]; Paolo, l'Apostolo di Gesú Cristo [1835] ed altri). Secondo il Baur le dottrine del Cristianesimo primitivo sono il prodotto di una *polemica dialettica nella comunità primitiva*, provocata dall'opposizione tra una tendenza petrina ed una paolina. Il *partito di Pietro*, strettamente ligio alle idee del Vecchio Testamento, avrebbe sostenuto il particolarismo giudaico ed avrebbe visto in Gesú il Messia. Gli si sarebbe opposto l'universalismo dei cristiano-gentili del *partito di Paolo*, che avrebbe annunziato la libertà dalla legge e la universalità della salvezza. La tesi giudaizzante e l'antitesi ellenistica avrebbero avuto come risultato la sintesi cattolica. Questa si trova nel vangelo di Marco ed in modo particolarmente chiaro nel vangelo di Giovanni, sorti entrambi verso il 150 d. C. L'idea dei petrini sarebbe sostenuta — ma già in forma attenuata — dal vangelo di Matteo, che Baur colloca verso il 130. La tendenza paolina si può desumere dal vangelo di Luca, benché questo sia solo piú il rifacimento di un precedente vangelo piú radicale. Delle lettere paoline Baur considera genuine soltanto le quattro grandi lettere, perchè soltanto esse avrebbero il carattere polemico che è essenziale per Paolo. Poiché nei libri biblici la figura del Gesú storico sarebbe stata modificata a seconda delle singole tendenze, essi non sarebbero da ritenere come scritti storici.

4. (*Attacco alla esistenza storica di Gesú*). La critica trascese ad un radicalismo estremo con BRUNO BAUER († 1882), il quale attacca anzitutto il valore storico del quarto Vangelo. Il vangelo di Giovanni sarebbe il *prodotto letterario della*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

speculazione dell'evangelista sul Logos. Ma nei suoi scritti posteriori fece risalire anche gli evangeli *sinottici* alle *forze creatrici delle idee teologiche del Cristianesimo primitivo.* Essi sarebbero un prodotto della fede, della riflessione religiosa. Infine negò l'esistenza di Gesú in genere. Gesú Cristo non sarebbe una persona storica, ma la personificazione di idee religiose; non sarebbe l'autore del Cristianesimo, ma una invenzione del Cristianesimo. Il movimento cristiano primitivo sarebbe sorto dall'incontro del pessimismo greco-romano con la speranza giudaica del Messia. La filosofia stoica della vita avrebbe portato, soprattutto in Seneca, ad una desolata rassegnazione ed alla disperazione. Questo pessimismo, venuto a contatto con l'aspettativa messianica dei Giudei (in Giuseppe Flavio e soprattutto in Filone), vi avrebbe scoperto l'àncora di salvezza. Le due idee si sarebbero unite e condensate, producendo la figura del Cristo. Verità storica competerebbe soltanto alle idee del Vangelo, ma non alla persona di Gesú.

2. La critica liberale a partire dalla seconda metà del sec. XIX.

Frattanto la scienza biblica, con un faticoso e minuto lavoro, aveva ottenuto risultati preziosi. Molte questioni di critica testuale erano state risolte, si erano indicati rapporti letterari, si erano chiariti molti problemi esegetici. In rapporto al tempo di composizione degli scritti del Nuovo Testamento si verificò un movimento a ritroso, che tornava ad avvicinarsi maggiormente all'idea tradizionale. Il lungo spazio di tempo, che finora era stato supposto per lo sviluppo dei racconti evangelici fu notevolmente ridotto. Ciò non ostante, tutti coloro che aderivano al dogma razionalistico, si attenevano alla posizione critica e scettica nei confronti della attendibilità dei racconti evangelici. Ma si cercarono nuove vie per rendere comprensibile, in modo naturale, il problema di Cristo posto dai Vangeli, eliminando cioè ogni elemento miracoloso e soprannaturale.

Abbiamo qui la figura di Cristo elaborata dalla scuola liberale, la teoria escatologica, la spiegazione

www.scribd.com/Religione_in_Ita

della scuola comparatista, poi di nuovo il radicalismo che nega la stessa esistenza storica di Cristo, infine la cosidetta teoria della « smitologizzazione » sostenuta da BULTMANN.

1. (*Immagine liberale del Cristo*). Dopo la metà del secolo esercitò un grande e durevole influsso la cosiddetta « scuola liberale ». Vi appartiene un grande numero di studiosi, che rifuggivano dalla speculazione idealistica e volevano trovare la figura concreta di Gesú di Nazareth, cercando di purificare l'immagine evangelica di Cristo dalle presunte sovrapposizioni dogmatiche, e di rendere comprensibile psicologicamente la persona e l'opera di Gesú. L'opera tipica di questa tendenza è *La storia di Gesú* di K. TH. KEIM (Zurigo 1867-72), che — secondo il giudizio di A. SCHWEITZER, « mediante la sua grandiosa esposizione ha conferito la consacrazione artistica alla immagine di Gesú del sessantennio » (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1933, p. 211). Altri rappresentanti della stessa tendenza furono K. HASE, W. BEYSCHLAG, B. WEISS, O. HOLTZMANN, A. SABATIER, A. RÉVILLE. Vi appartengono anche W. HEITMÜLLER, W. WERNLE e A. HARNACK. Tutti costoro vogliono rendere appieno la singolare figura di Gesú mediante una delicata simpatia; il che conferisce alle loro opere un carattere letterario comune. Tutti indicano Gesú con *calda simpatia come rinnovatore religioso*. « Furono studiosi forniti delle piú serie armi scientifiche, eppure furono qualcosa di piú che semplici studiosi: furono delicati poeti religiosi. Quand'essi parlano di Gesú, il loro cuore batte piú forte; il loro studio della vita di Gesú non è una scienza morta, ma soffusa del soffio del romanticismo e della devozione » (FR. HEILER, *Im Ringen um die Kirche*, München 1931, p. 49). Ogni cosa grande e nobile viene attribuita a Gesú, ma non la vera azione miracolosa e la missione soprannaturale. La singolare personalità di Gesú sarebbe piú grande di tutti i miracoli, che di lui sono stati raccontati e creduti (HEILER, *ibid.*). Questa immagine liberale del Cristo oggi appartiene al passato. La critica non si è fermata neppure dinanzi a questa immagine ideale. I racconti storici dei Vangeli non possono essere trattati in base a prevenzione soggettiva, e quel che non fa comodo non ne può

www.scribd.com/Religione_in_Ita

essere espunto come non storico, mentre poi si esige fede per le proprie costruzioni fantasiose, che vi vengono sostituite.

2. (*Teoria escatologica*). Verso la fine del sec. XIX la scuola escatologica presentò un altro tentativo di interpretazione. Si può giungere a comprendere il Cristo soltanto se si acquista coscienza che Gesú ed i suoi hanno condiviso le idee e le aspettative del loro tempo di un'epoca di salvezza messianica imminente. Già W. BALDENSPERGER aveva richiamato insistentemente l'attenzione sull'importanza di queste idee. Ma soltanto J. WEISS (*Die Predigt vom Reiche Gottes*, Göttingen 1900) ne ha tratto la conseguenza. Gesú, egli pensa, aspettava un regno futuro, che Dio avrebbe introdotto in modo soprannaturale, ma la sua aspettativa fu delusa. Ora egli avrebbe considerato la propria morte come il prezzo per ottenere la dignità di Messia attraverso alla parusia iniziantesi dopo la sua morte. Questi pensieri furono poi ulteriormente sviluppati da W. WREDE e A. SCHWEITZER. La messianità di Gesú, quale troviamo nei Vangeli, sarebbe un prodotto della comunità che adatta la storia. Gesú stesso avrebbe atteso come imminente lo spuntare del regno di Dio; i discepoli non avrebbero finito di predicare la penitenza nelle città di Israele, che il figlio dell'uomo sarebbe venuto (Mt. 10, 23). Non venendo la parusia, egli credette di doverla preparare con il sacrificio della sua morte.

Cristo ed i discepoli, secondo questa teoria, si sono illusi, aspettando l'*inizio immediato della fine dei tempi*. Non realizzandosi le loro aspettative neppure dopo la morte di Gesú, la comunità cristiana primitiva fu costretta a correggere le proprie idee sul Messia e sul regno di Dio. Il *Cristianesimo* e la sua *storia* si dovrebbero *intendere partendo dalla mancata realizzazione della parusia*. In Italia aderirono sostanzialmente, e senza alcuna originalità, alla teoria escatologica G. DE RUGGERO, E. BONAIUTI, P. E. FERRARI, P. E. SANTANGELO.

3. (*Teoria comparatista*). Verso la fine del sec. XIX una forte scuola di storia delle religioni cerca di spiegare l'origine della immagine evangelica del Cristo mediante gli influssi religiosi del mondo circostante, che avrebbero agito sulle idee del Cristianesimo primitivo. Si ricorre soprattutto alle speranze del *Giudaismo contemporaneo*, suscitate dalle pro-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

fezie del Vecchio Testamento. Altri accentuano l'influsso del mondo spirituale *ellenistico*, specialmente dei culti misterici, del Mandeismo e dello Gnosticismo. Altri ancora ricorrono all'idea *orientale* del Dio-Re, alle aspettative greche di un *sotèr* ed ai miti degli dèi che muoiono e risorgono. Ma i rappresentanti di questa scuola (tra i quali gli italiani P. MARTINETTI e L. SALVATORELLI) sono concordi soltanto nel ritenere che l'immagine di Gesú di Nazareth è stata deformata da questi influssi fino ad essere irriconoscibile.

4. (*Negazione dell'esistenza di Gesú*). Del Gesú storico rimase sovente soltanto piú un'ombra. Cosí avvenne che, verso la fine del sec. XIX e l'inizio del sec. XX, si tentò nuovamente di negare in genere l'*esistenza del Gesú* di Nazareth. All'inizio del Cristianesimo non starebbe un uomo, che sarebbe stato trasfigurato ed idealizzato, ma soltanto idee religiose, per le quali si sarebbe inventato un soggetto personale, e che perciò sarebbero state personificate. Cosí, secondo J. M. ROBERTSON, il Cristianesimo primitivo sarebbe stato formato da un culto di Gesú dell'ebraismo antico. W. B. SMITH vede nel Cristianesimo il perfezionamento della setta giudeo-gnostica dei Nazarei e della loro divinità protettrice. JENSEN considera i racconti dei Vangeli come rimaneggiamenti dell'epopea di Gilgames. Gesú sarebbe un'imitazione dell'eroe Gilgames, al pari di Pietro, Paolo ecc.

Anche le *correnti sociali* furono addotte per spiegare l'origine della figura evangelica di Cristo. Il suo ultimo nucleo storico non sarebbe una personalità individuale, ma un movimento sociale. Nel Cristianesimo primitivo non si troverebbe una personalità preminente, ma soltanto l'*azione incerta ed istintiva di numerosi proletari*. Gesú non avrebbe operato o comandato nulla di proprio. In lui sarebbero state trasferite le idee, le aspettative, le tendenze di liberazione della massa, che si sarebbero mescolate con le speranze messianiche apocalittiche dei Giudei. La figura di Cristo dei Vangeli sarebbe cosí diventata il riflesso simbolico delle correnti sociali del tempo (A. KALTHOFF, M. MAURENBRECHER).

In Germania l'esistenza storica di Gesú è stata contestata soprattutto da ARTURO DREWS (*Die Christus-Mythe*, 1909). Gesú sarebbe stato un Dio del culto, non una persona storica. Il Dio Gesú sarebbe attestato nelle fonti del Nuovo Te-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

stamento altrettanto chiaramente che l'Uomo Gesú. Perciò non si potrebbe ritenere un Gesú storico senza la sua divinità; ma non si potrebbe neppure sacrificare la sua divinità, senza sacrificare anche la sua esistenza umana. La speranza gnostica di un redentore che discende dal cielo si sarebbe unita alla speranza messianica dei Giudei e, sfruttando motivi astrali-mitologici di origine babilonese e profezie del Vecchio Testamento, avrebbe creato la figura evangelica di Cristo. In Francia la storicità di Gesú fu negata soprattutto da COUCHOUD (*Le mystère de Jésus*, Paris 1924). In un popolo come il giudaico, che professava lo stretto monoteismo e combatteva strenuissimamente l'apoteosi, non sarebbe stato possibile giungere alla divinizzazione di un uomo, per di piú crocifisso. Cristo non potrebbe essere un uomo divinizzato; sarebbe piuttosto un Dio personificato, umanizzato. Il culto di Cristo sarebbe sorto da una esperienza mistica della comunità.

5. (*Teoria della smitologizzazione*). R. BULTMANN non presenta propriamente una nuova teoria, ma trae la conseguenza dalle teorie della scuola critica, quando fa appello alla « smitologizzazione » del Nuovo Testamento (in particolare nei due articoli: « Die Christologie des N. T. », in *Glaube und Verstehen*, Tübingen 1933, e « N. T. und Mythologie », in *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941; ripubblicati in *Kerygma und Mythos*, I, Hamburg 1948, p. 16-53; e tradotti in francese presso Aubier, col titolo *L'interprétation du N. T.*, Paris 1955). Il primitivo annunzio cristiano sarebbe essenzialmente intessuto con le idee mitologiche del tempo e perciò fonte per noi di scandalo. Ma Bultmann non considera come *mitica* soltanto l'*immagine astronomica del mondo* di allora con la sua struttura a tre piani; per lui appartengono al mondo del mito anche le idee del Nuovo Testamento della vita come campo di lotta delle forze divine ed antidivine, la *fede negli angeli* e nei *demoni*, nei *miracoli* ed in un *fatto salvifico sia all'inizio che alla fine della storia*. Bultmann interpreta le aspettative escatologiche del Nuovo Testamento come postulati per liberarsi dalla precarietà del mondo; egli non contesta soltanto la realtà della resurrezione, ma in genere la storicità dei racconti del Nuovo Testamento, e li spiega come composizioni per significare ed esprimere la

www.scribd.com/Religione_in_Ita

fede, del tutto ingiustificabile ed incomprensibile, la quale ritiene che Dio, mediante Cristo, avrebbe operato in modo decisivo nel mondo. La smitologizzazione, che egli esige, non vuole soltanto sostituire l'immagine superata del mondo di allora mediante l'immagine moderna, ma vuole anche fare della *intelligenza moderna* dell'uomo il punto di partenza per l'interpretazione del Nuovo Testamento. Egli condivide pure il *disprezzo idealistico dell'elemento storico* nei confronti dell'idea. Sul campo di rovine smitizzato del Nuovo Testamento, del Gesú storico non rimane altro, se non che egli è vissuto ed è stato crocifisso. Bultmann cammina, come ammette egli stesso, sui binari di Strauss.

3. Sguardo riassuntivo.

Riassumendo brevemente i punti di vista essenziali, che caratterizzano la lotta molteplice circa l'immagine storica di Cristo, risulta che nel Cristo dei vangeli c'è un nucleo storico a cui sono aggiunti molti elementi di idealizzazione; che tali elementi variano secondo le varie scuole razionalistiche; che infine lo stesso nucleo storico è variamente interpretato.

1. Tutte le teorie suesposte affermano concordemente che l'immagine di Cristo, che si trova nei nostri Evangeli, non può essere storica. È la sintesi di un *nucleo storico* (il Gesú storico di Nazareth) e di *aggiunte* diverse, che si sono sovrapposte a questo nucleo storico ed hanno dato al Gesú storico la figura del Cristo glorificato. Una personalità storica è stata idealizzata, divinizzata.

2. Ma quando si tratta di determinare piú da vicino i due fattori, le opinioni si differenziano molto. Abbiamo una equazione con due incognite. Quanto maggiore è l'influsso che si attribuisce alle forze trasformatrici, tanto meno rimane del nucleo storico, e viceversa. Ma poiché anche i due fattori possono essere determinati in modo molto vario, le *possibilità di combinazione* sono infinite.

Tra i *fattori deformanti* vengono citati: frode, miti e leggende, divisioni e dissidi di partiti, aspettative messianiche

www.scribd.com/Religione_in_Ita

del Vecchio Testamento, influssi ellenistici ecc., attribuendo l'importanza maggiore ora alle idee del Vecchio Testamento, ora agli influssi del mondo ellenistico.

Come *autori del processo di deformazione* sono indicati: da REIMARUS i discepoli, da BR. BAUER gli evangelisti, da CHR. F. BAUR i partiti cristiani primitivi, da altri Paolo. Oggi, quasi unanimemente, viene indicata, come soggetto della trasformazione, la comunità. L'entusiasmo e la fede della comunità avrebbe creato l'immagine del Cristo-Signore glorificato, ed il processo decisivo di formazione dei nostri racconti evangelici, secondo i sostenitori della scuola di storia delle forme, si sarebbe già compiuto nella tradizione orale, che precede la redazione scritta.

3. Alla questione poi che cosa rimanga come nucleo storico, chi sia stato il *Gesú storico di Nazareth*, si danno ancora molteplici risposte. REIMARUS (e cosí R. EISLER) ritiene che egli sia stato un ribelle politico, il quale volle scuotere il giogo romano. MAURENBRECHER lo considera un rivoluzionario sociale. I seguaci della *scuola liberale* vedono in Gesú un genio religioso, nel quale si sarebbe manifestata, nel modo piú chiaro, la coscienza filiale nei confronti del Padre celeste; egli sarebbe stato una personificazione ideale di umanità, di coraggio e di intima coerenza. Secondo la *scuola escatologica* Gesú volle essere il Messia dell'imminente regno di Dio; ma si sarebbe illuso circa l'inizio di questo regno. *Altri* designano Gesú come uno psicopatico, come un fanatico anormale, anzi come un pazzo dominato da idee fisse. A. DREWS ed i suoi partigiani hanno persin creduto di prestare un servizio al Cristianesimo, negando l'esistenza di Gesú. Per essi il Cristo dei Vangeli non è la idealizzazione di una persona storica, la divinizzazione di un uomo, ma la personificazione di idee, la umanizzazione e storicizzazione di un Dio.

Ma anche tutte le altre teorie sono profondamente dominate da questa posizione fondamentale dell'Illuminismo, che distingue tra il principio cristiano e la persona di Gesú ed i fatti della storia salvifica (cosí SPINOZA, HEGEL, STRAUSS, BULTMANN ecc.). Soltanto quest'ultimo elemento sarebbe importante dal punto di vista religioso, ed indipendente dalla storia e dalla persona di Gesú. Il legame con la storia, soprattutto la assolutizzazione della storia porterebbe all'irrigi-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

dimento, creerebbe «storia coagulata» (K. JASPERS). Ogni vita spirituale, anche religiosa, dovrebbe rimanere in movimento e nella inquietudine.

§ 3. La rivolta del sentimento moderno della vita contro il Cristianesimo.

La lotta condotta dalla scuola critico-liberale contro il Cristianesimo, partiva in ultima analisi dalla concezione razionalistica e riceveva la sua forza di propulsione dal rifiuto, per principio, di ogni intervento diretto di Dio nel mondo e nella sua storia. Ma, oltre a questi *pregiudizi intellettualistici*, vi facevano sentire il loro influsso anche forti *correnti emozionali;* e non poteva essere diversamente, trattandosi di questioni di valore esistenziale. Il sentimento della vita dell'uomo moderno insorse contro il Cristianesimo. Il mondo dei valori cristiani non ha perso soltanto forza di attrazione, ma urta contro un fronte affettivo sempre crescente di ostilità e di ripugnanza, che hanno la loro ragione in risentimenti sovente incoscienti dell'anima.

1. Già al tempo del RINASCIMENTO si son levate voci che hanno esaltato i diritti della sana gioia dei sensi, del lieto piacere della vita, contro la *tetra ascesi cristiana.* Ad ideale dell'umanità non viene innalzato il santo cristiano, ma il nobile, lieto abitante dell'antica Grecia. J. J. ROUSSEAU († 1778) ha proclamato la libera indipendenza ed il valore proprio dell'individuo di fronte alle pretese del diritto e dei vincoli sociali, ed ha sostenuto la vita, il sentimento contro la cultura dottrinaria della ragione. Anche i *classici tedeschi* condividono questo spirito di gioia mondana, in modo che il loro sereno sentimento del mondo e della vita va unito sovente con l'antipatia e la ripugnanza per il Cristianesimo. Soprattutto quel gruppo, letterariamente molto attivo, di poeti, cui è stato dato il nome di «giovane Germania», si è battuto

www.scribd.com/Religione_in_Ita

per la «serenità ellenistica, l'amore della bellezza ed il fiorente piacere della vita», ed ha rifiutato il «malinconico, misero, antisensibile, esagerato giudaismo dei Nazareni». H. HEINE († 1856) considera il Cristianesimo come una religione triste, la cui rinuncia al mondo gli fa venire i brividi, perché fa del mondo una valle di desolazione. Si può ricordare, per l'Italia, il CARDUCCI delle «Fonti del Clitumno».

2. Il vertice di questa rivolta sentimentale contro il Cristianesimo è costituito da FR. NIETZSCHE (1844-1900). Egli disprezza e odia il Cristianesimo, perché la sua fede è malata, bassa, volgare, la sua etica significa la negazione, la calunnia e l'avvelenamento della vita forte e sana. Soltanto gli stanchi ed i deboli vi aderiscono per un istinto di vendetta. La *razza aristocratica dei signori* si svincola da questa *morale schiavista* degli uomini-gregge; per i sapienti ed i forti sarebbe una indecenza essere cristiani.

Lo spirito di Nietzsche sopravvive in varie tendenze filosofiche e letterarie (ad es. quella di G. D'ANNUNZIO) del sec. XX. Anche degli studiosi hanno condiviso il suo giudizio sul Cristianesimo. Il trionfo del Cristianesimo sarebbe l'evento piú triste della storia spirituale europea — cosí dichiara W. F. OTTO (*Der Geist der Antike und die christliche Welt*, Bonn 1923, p. 79) — perché è femmineo e favorirebbe l'atteggiamento di paura e di viltà, reprimendo la sana gioia della vita e l'energia. L. KLAGES si è battuto contro la tutela da parte dello spirito, che fu dichiarato un intruso perturbatore, penetrato posteriormente nella corrente vitale della vita. Nel *mito del sangue e della terra* queste tendenze furono messe al servizio di scopi *politici*, e gli istinti *razziali*, già stimolati da J. A. DI GOBINEAU ed anche da Nietzsche, furono mobilitati contro il Cristianesimo. Si instaurò un profondo scetticismo contro la oggettività dei valori, da cui naturalmente furono maggiormente colpiti i sensibili valori della religiosità e della moralità. Questa evoluzione minaccia non soltanto il Cristianesimo, ma anche la fede in Dio in genere, e perciò le radici ultime della religione. La fede vive in un clima di opposizione.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

II.

IL PROBLEMA DI UNA RIVELAZIONE SOPRANNATURALE

All'indagine storico-critica: se abbia avuto luogo una rivelazione soprannaturale e se il Cristianesimo risalga ad un'origine soprannaturale, l'Apologetica cattolica premette una considerazione filosofica: se una rivelazione soprannaturale in genere sia possibile e pensabile.

Queste indagini, chiamate anche con disprezzo « Apologetica della possibilità », sono sovente rigettate come prive di valore e come superflue. Tali teorie astratte non soltanto non raggiungerebbero un risultato positivo per la fede, ma sarebbero anche un processo irriverente alle possibilità di Dio. Questi rimproveri non sono del tutto ingiustificati; però sono rivolti ad un falso indirizzo. È il Razionalismo, che sta sotto l'influenza piú o meno diretta dell'Illuminismo, a citare Dio dinanzi al tribunale della ragione umana autonoma, e a dichiarare impossibile ogni intervento di Dio nella sua creazione in base ad un « canone delle possibilità » da essa stabilito. La fede nella rivelazione e nel miracolo deriverebbe, al pari dell'idea delle streghe, dei démoni, e degli spettri, dal pensiero mitologico di un'epoca oscura e superata. Questo pregiudizio aprioristico di una coscienza radicale dell'immanenza preclude l'accesso ad ogni rivelazione soprannaturale; tanto piú che la nuova mentalità è sostenuta da un risentimento sentimentale e si sottrae ad ogni considerazione critica.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Anche l'indagine storica sull'origine del Cristianesimo è fatalmente influenzata da questo pregiudizio. Nella sfilata di ragioni e controragioni che viene presentata, sono spesso impiegate — coscientemente od inconsciamente — soltanto truppe ausiliarie, che debbono combattere a favore del dogma razionalistico. È fatica sprecata disputare su questioni di critica testuale, letteraria e di esegesi con i seguaci per principio del naturalismo, perché il risultato negativo è per essi già acquisito a motivo della decisione ideologica preliminare. Secondo D. FR. STRAUSS il pensiero storico presuppone la fede nella inviolabilità delle serie causali finali. Perciò egli dichiara a priori non storico ogni racconto in cui queste leggi sono violate (*Vita di Gesú*, Introduzione, § 16). RENAN confessa francamente di rifiutare i racconti miracolosi non perché sia stata dimostrata la non credibilità dei Vangeli, ma perché considera invece i Vangeli come leggende, perché riferiscono cose miracolose (*Vie de Jésus*, Prefazione alla 13ª ed., p. VI). « L'immagine tradizionale del Dio-Salvatore — dichiara H. WEINEL — si manifesta inutilizzabile per tutti coloro i quali, convinti della inviolabilità delle leggi sia psicologiche che naturali, sono obbligati a dubitare per principio di quanto trascende l'umanità di Gesú nella immagine ecclesiastica di Cristo » (RGG III², 153).

Alla chiarificazione metodica della discussione si può contribuire soltanto se si ha coscienza « historiam illorum aut criticen meram loqui philosophiam » (Enc. *Pascendi*, Denz. 2096). Perciò ogni Apologetica si vede costretta a procedere contro questa infausta posizione ideologica fondamentale. La cosa si può deplorare; ma questa polemica non è possibile evitarla, perché « il vero problema di Gesú per l'uomo moderno sta già qui all'inizio della via, perciò nelle questioni preliminari di critica della conoscenza della fede » (K. ADAM, *Jesus Christus und der Geist unserer Zeit*, Augsburg 1935, p. 12). Non si tratta neppure di speculazioni estranee alla vita, ma delle basi di ogni atteggiamento religioso: del giusto concetto di Dio e di una valida conoscenza dell'uomo e della sua posizione nei confronti di Dio.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

SEZIONE PRIMA

La questione di principio della possibilità di una rivelazione soprannaturale.

CAPITOLO PRIMO

La possibilità di una rivelazione soprannaturale in genere.

Si distingue una *possibilità interna* (*possibilitas interna* o *metaphysica*), che esiste quando il concetto di una cosa non contiene in sé contraddizione. Vi si contrappone la *possibilità esterna* (*possibilitas externa* o *physica*), che esiste quando tutte le cause fisiche, necessarie alla realizzazione di una cosa, esistono. Nella *onnipotenza di Dio*, possibilità interna ed esterna coincidono, perché la sua onnipotenza non ha altri limiti che quelli della contraddizione interna. L'onnipotenza di Dio non deve però essere intesa nel senso di un arbitrio cieco, illimitato (*potentia Dei absoluta*); essa piuttosto si accorda sempre, anzi, coincide con la sapienza, la santità e la bontà di Dio (*potentia Dei ordinata*). Soltanto ciò che ha senso, ossia non implica contraddizione, e corrisponde alle norme etiche può essere realizzato dalla onnipotenza di Dio.

La rivelazione soprannaturale è la libera automanifestazione di Dio e implica l'esigenza che l'uomo l'accetti. Considerata in Dio la rivelazione è un atto personale libero; essa non deve essere contraria ad una *vera e genuina idea di Dio* (§ 1). All'atto rivelativo di Dio corrisponde la riconoscente accettazione da parte dell'uomo; essa non deve compromettere la *dignità personale e la libertà dell'uomo* (§ 2). Infine la rivelazione scopre all'uomo *nuove verità soprannaturali*. Il che presuppone che tali verità possano diventare oggetto di una comunicazione di Dio all'uomo (§ 3).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 1. Concetto di Dio e rivelazione soprannaturale.

1. Molte obiezioni e difficoltà, che si muovono contro la possibilità di una rivelazione soprannaturale, hanno la loro ragione in una idea falsa od insufficiente di Dio.

« A partire dal Rinascimento si è formata da prima in singole teste ardite, poi in strati popolari sempre piú vasti, una nuova mentalità, la radicale adesione al mondo presente e la radicale coscienza dell'immanenza. Per la prima volta nella storia del mondo esiste un ateismo di massa ed una cultura priva di religione e, di pari passo con questa, una specie di religione del presente, entro la quale non trova posto il concetto di rivelazione » (E. BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft*, Zürich 1941, p. 5). Chi, con l'ateismo, nega l'esistenza di Dio o, con l'agnosticismo, afferma che non si può stabilire nulla di certo circa la sua esistenza, deve necessariamente contestare la possibilità di ogni rivelazione. Anche la concezione panteistica e deistica di Dio deve precludere l'accesso alla fede in una rivelazione. Si impone perciò una prima decisione pro o contro il teismo, pro o contro la fede in un Dio libero e personale.

2. La rivelazione è pensabile soltanto se esiste un Dio *trascendente, personale e libero.*

Rivelarsi può soltanto la persona, che possiede un campo circoscritto, una sua sfera intima, preclusa a sguardi estranei, e che, con libera decisione, ne vuole dare comunicazione. Dove regna la coazione e l'evoluzione necessaria, non si può parlare di rivelazione. Dio ha creato il mondo con volontà libera, dopo la creazione del mondo può anche, con libero decreto, entrare in rapporto personale con le creature razionali e manifestarsi graziosamente ad esse. Il mondo non è né un trastullo, né un bisogno di Dio; è un'opera libera della sua potenza e del suo amore che dona. Rivelerebbe un misero concetto di Dio, il voler ammettere che le sue possibilità si siano esaurite con la creazione di questo mondo, o che il suo amore si sia con questo pienamente esaurito. Non

www.scribd.com/Religione_in_Ita

spetta all'uomo porre limiti a Dio od elevare riserve nei suoi confronti. Noi non sappiamo quanto sia grande la sua potenza e di quale amore egli sia capace. L'uomo deve avere il coraggio e l'umiltà di lasciarsi conquidere da Dio e di acconsentire alle sue arditezze.

3. L'idea *panteistica* e *deistica* di Dio preclude la comprensione della rivelazione soprannaturale, perché svisa il rapporto di Dio col mondo.

I deisti credono in Dio, ma in un Dio che, in una lontananza infinita, troneggia inaccessibile sul mondo e su quanto in esso avviene. Nella sua sublimità il grande Dio non potrebbe curarsi delle cose di questo mondo. Viceversa Dio viene posto dal panteismo in un rapporto essenziale e necessario col mondo e viene implicato nel corso della natura. Il Dio deistico è troppo lontano dal mondo, il Dio panteistico è troppo vicino per potersi rivelare. Il Dio deistico *non vuole* rivelarsi, perché rifiuta ogni dialogo con l'uomo; il Dio panteistico *non può* rivelarsi, perché gli manca l'interlocutore, ed il suo discorso si ridurrebbe ad un monologo solitario.

4. I deisti si richiamano soprattutto al fatto, che una rivelazione contraddirebbe alla *sapienza di Dio.*

Dio non potrebbe turbare o migliorare l'ordine da lui una volta creato. Essendo abbastanza sapiente, ha potuto realizzare tutte le sue intenzioni con l'unico disegno della creazione, ed essendo un Dio dell'ordine, non turba egli stesso il corso regolare delle cose. Un Dio, il quale intervenisse successivamente nella sua creazione, si avvilirebbe e vorrebbe, con rimedi raffazzonati, migliorare quanto egli stesso ha creato.

Queste obiezioni, in quanto hanno carattere di serietà, procedono dal falso presupposto che la rivelazione soprannaturale intenda servire all'*ordine della creazione.* Essa invece ha scopi *soprannaturali,* che non possono affatto essere realizzati dalla creazione. Il punto di vista degli avversari è troppo angusto, il metro, col quale essi vogliono misurare le possibilità di Dio, è scelto troppo piccolo. Se Dio vuole contrarre con l'uomo un rapporto diretto, personale, lo può fare sol-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

tanto mediante un'azione particolare, gratuita. Ciò non costituisce una raffazzonatura, ma una prova che la sua potenza ed il suo amore non si possono misurare con le misure terrene.

5. Dovunque ha dominato una religione viva, è esistita anche la fede che Dio può rivelarsi.

In *tutti i tempi l'uomo religioso* ha bramosamente ricercato segni del cielo, per accertarsi della volontà divina. I Profeti, gli estatici ed i mistici hanno sempre goduto somma considerazione. Essere religiosi significa aspettare con cuore pronto l'invito di Dio, nel caso che egli voglia degnarsi di farlo. Dove questa disposizione d'animo è sparita, si rivela sempre anche una paralisi ed un raffreddamento di tutta la vita religiosa. Queste situazioni dimostrano che si taglia il nerbo vitale della religione, si scuote la fede nella superiorità di Dio sul mondo, quando si contesta la possibilità di una rivelazione soprannaturale.

§ 2. Dignità umana e rivelazione soprannaturale.

1. Il *liberalismo* di tutte le tinte protesta contro una rivelazione soprannaturale, perché comprometterebbe o distruggerebbe la dignità della personalità libera ed autonoma dell'uomo.

Dopo Kant l'autonomia illimitata dell'uomo è considerata come un presupposto indispensabile per la genuina azione morale. L'uomo per amore di se stesso, non dovrebbe fermarsi e stabilirsi in nessun luogo, per amore della sua ragione e libertà non potrebbe riconoscere nessuno, nessuna autorità in cielo e sulla terra in modo assoluto ed incondizionato (K. JASPERS).

Queste difficoltà si fondano su una falsa concezione dell'*autonomia umana*. La libertà di decisione e di responsabilità costituiscono certamente la suprema dignità dell'uomo. Ma questa indipendenza non dev'essere intesa coma *mancanza di legami*. Nel suo essere e nel suo agire l'uomo dipende da Dio; da lui provengono le forze, con le quali egli può agire, da lui pure le norme, secondo le quali queste forze devono

www.scribd.com/Religione_in_Ita

operare. La volontà umana non è autonoma nel senso che sia completamente libera da legami: *non è determinata da leggi meccaniche, ma è obbligata a norme*, che pur non costringendola, la vincolano in coscienza. La dignità dell'uomo consiste proprio in questo, che con libera decisione egli riconosce queste norme e si orienta in base ad esse. Questa libera decisione non viene eliminata dalla chiamata di una rivelazione soprannaturale, ma viene presupposta ed impegnata. Se già gli atti religiosi superano, per il loro carattere personale, qualunque altra decisione dell'uomo, ciò vale tanto piú per l'atto della dedizione di fede. Proprio questo atto esige somma responsabilità e la piena genuinità e veracità di decisione, per modo che non è pensabile una sostituzione di qualunque genere. Perciò gli uomini credenti sono i piú difesi dal pericolo della spersonalizzazione e della interdizione. Proprio coloro che si inchinano dinanzi a Dio son sempre rimasti diritti e forti contro tutte le tirannie terrene.

2. I *razionalisti* si oppongono alla rivelazione perché contraddirebbe alle *leggi interne della ragione*, la quale sarebbe obbligata alla verità e ad essa sola. La ragione potrebbe dare il suo assenso, soltanto quando percepisse la verità.

Ciò è vero nel senso che ogni assenso presuppone la certezza del suo valore oggettivo. Ma è falso ed esagerato considerare la visione soggettiva della *verità intrinseca*, come l'*unica* garanzia possibile e la sola conveniente della verità. Ciò equivarrebbe a fare, della piccola ragione umana, la norma della verità. Proprio il rispetto della verità esige che ad essa ci si inchini, qualunque sia la via per cui giunge a noi. La testimonianza di Dio non è soltanto assicurazione sufficiente, ma la massima assicurazione possibile della verità.

3. L'accettazione di verità rivelate bell'e fatte, si dice ancora, contraddirebbe alle *leggi psicologiche* della nostra vitalità spirituale e paralizzerebbe ogni iniziativa ed originalità.

Alla base di questa obiezione sta nuovamente una conce-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

zione delle leggi della conoscenza umana estranea alla realtà. Accettare conoscenze di *altri* non è contro la natura del nostro spirito, ma è da esso necessariamente richiesto. Ogni vita, soprattutto la vita spirituale, ha bisogno di essere fecondata e stimolata dall'esterno. Anche nella vita spirituale non esistono dei puri autarchici; proprio a questo proposito vale il detto: « tutto è grembo » (R. M. RILKE). Se l'uomo volesse limitarsi a quanto egli può trovare e conoscere mediante l'indagine propria, morirebbe per denutrizione spirituale. La capacità di formazione mediante l'istruzione e l'educazione è una caratteristica dell'uomo. Perciò egli deve tenere ben aperte le finestre dell'anima sua per ogni luce, che gli venga dall'esterno e soprattutto dall'alto.

Inoltre l'uomo nell'accettazione della rivelazione non ha affatto una parte *puramente passiva*. L'atto di fede è un atto che deve sorgere dal profondo del suo io. E la verità rivelata è un granello di seme che vuole svilupparsi e portare frutto. Al pari di ogni verità, cosí, e particolarmente, la verità rivelata da Dio non è soltanto un *dono*, ma anche un *compito*. Essa vuole essere attentamente ed accuratamente soppesata, esaminata da tutti i lati, finché riveli tutta la sua pienezza; dev'esser posta in rapporto con il nostro possesso spirituale; non dà soltanto soluzioni bell'e fatte, ma solleva sempre nuove questioni. *Il pensiero umano non è diventato piatto e superficiale per la fede, ma per la incredulità.*

Il riconoscimento di una rivelazione contraddice alla superbia razionalistica, alla pusillanimità scettica ed alla ostinazione della filosofia della vita; ma non si oppone alla dignità umana, bensí soddisfa alla esigenza umana di verità e di felicità. L'uomo è l'essere aperto verso l'alto (Cfr. Sezione terza, cap. 3 e 4, p. 125 ss.).

§ 3. Il contenuto di una rivelazione soprannaturale.

L'impossibilità di una rivelazione soprannaturale non deriva neppure *dal suo contenuto*. L'obiezione che nulla esista che Dio possa rivelarci, è la piú meschina di tutte.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Ogni comunicazione che Dio ci facesse, anche se non ci venissero comunicate conoscenze nuove per contenuto, è qualche cosa di completamente nuovo; perché ci fa partecipi della sua natura e scienza personale. Quando Iddio si rivela, rivela sempre anzitutto se stesso. Esistono però anche moltissime cose degne di essere conosciute, che all'uomo sono nascoste. Egli può conoscere da sé soltanto una *piccola parte del campo della verità*. La sua scienza è meschina e frammentaria. Soltanto gli spiriti piccini hanno una grande idea della estensione e profondità della loro scienza. I grandi spiriti invece hanno riconosciuto tutti la incertezza e limitatezza della loro conoscenza della verità. La conoscenza umana piú profonda è stata ancor sempre la *conoscenza della nostra ignoranza*. Poiché l'uomo non sta in un'atmosfera satura di luce e di verità, ma soffre la mancanza di conoscenze sicure e necessarie. Lo scopo della vita e la via, che egli deve percorrere, gli sono oscure. La vita e la morte, il dolore ed il peccato, il desiderio eterno dell'uomo, come la sua eterna insoddisfazione, sono realtà vere, ma avvolte da oscuri enigmi. L'impulso umano a conoscere urta dovunque contro confini invalicabili.

Donde assume l'uomo il diritto di respingere risposte, che gli vengono offerte dall'alto alle sue questioni vitali? Se Dio viene in aiuto alla sua incertezza che muove a tastoni, se allarga il suo ristretto orizzonte e gli dà la visione di nuove realtà, non si tratta dell'imposizione di un peso, ma di un arricchimento dell'uomo e di una soddisfazione della sua inquieta ricerca della verità. Una risposta esige soltanto piú la questione se sia possibile la rivelazione di verità misteriose soprannaturali, cioè se l'uomo abbia per esse la necessaria apertura.

CAPITOLO SECONDO

La possibilità della rivelazione di misteri.

Il Cristianesimo insegna che la rivelazione divina contiene misteri veri e propri (*mysteria absoluta*). Questa dottrina, espressa nel Conc. Vaticano (Denz. 1796-1816), e contenuta anche chiaramente nella Scrittura (ad es. Mt. 10, 27; 1 Cor. 3, 6-12), solleva nell'uomo moderno violenta opposizione,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

sia perché egli nega l'esistenza di misteri assoluti, sia perché mette in dubbio il valore della rivelazione di tali misteri. La rivelazione di misteri, si dice, sarebbe una contraddizione in se stessa (O. PFLEIDERER); il mistero non permetterebbe una intima appropriazione; il sovrarazionale sarebbe del tutto al di fuori del pensiero razionale, la formula dogmatica non andrebbe oltre ad un puro suono vocale (LE ROY).

§ 1. Il concetto di mistero.

Il termine mistero significa cosa nascosta. Per mistero s'intende, nel campo religioso, anzitutto le realtà misteriose religiose, ad es. i Sacramenti; mistero allora è inteso in un senso reale, concreto-liturgico. Ma per mistero s'intendono soprattutto le verità misteriose religiose; il termine vien preso allora in senso astratto-teologico.

Qui trattiamo del mistero in quest'ultimo senso. Ed allora bisogna distinguer tre specie di verità misteriose: quanto all'esistenza, quanto all'essenza, quanto all'esistenza e all'essenza.

1. Verità misteriose, la cui *esistenza* senza la rivelazione ci è ignota, ma il cui *contenuto* sarebbe per noi comprensibile. Non appena queste verità ci vengono comunicate, il loro contenuto non offre particolare difficoltà alla nostra comprensione. Vi appartengono ad es. il verificarsi di avvenimenti, la cui conoscenza Dio ha riservato a sé, come l'ora della nostra morte, il numero degli eletti. Queste verità si possono chiamare *mysteria late dicta*.

2. Verità misteriose, la cui *esistenza* noi possiamo constatare, ma la cui *intima comprensione* ci rimane inaccessibile. Cosí noi possiamo raggiungere una sufficiente certezza che Dio prevede le azioni future libere degli uomini. Ma come questa previsione sia possibile, senza pregiudizio della libertà delle azioni umane o senza compromettere l'indipendenza della scienza divina, rimane a noi nascosto. Queste verità si possono designare come *mysteria secundum quid*.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

3. Verità misteriose assolute son quelle che trascendono talmente la conoscenza naturale, che *né il loro effettivo valore, né la loro intrinseca possibilità*, né la loro esistenza, né le loro modalità possono essere comprese da una forza conoscitiva creata. Esse sfuggono alla conoscenza naturale non soltanto sotto un certo aspetto ed in un certo grado, ma in modo assoluto. Anche quando queste verità ci vengono rivelate, ci rimane preclusa la visione della loro intrinseca verità. Si chiamano *mysteria absoluta*.

§ 2. L'esistenza di misteri.

L'esistenza di misteri della prima e della seconda specie non può essere negata da nessuno. Moltissime cose ci sono ignote; altre ci sono note, ma non intimamente comprensibili. Dalla rivelazione sappiamo che esistono anche misteri della terza specie, ossia che da soli non avremmo mai potuto assodare e la cui intima comprensione ci rimane preclusa anche dopo la rivelazione.

I razionalisti negano che esistano tali misteri; i semirazionalisti affermano non solo che esistono ma che, una volta rivelati, ne possiamo conoscere l'essenza; è opinione fondata che se ne possa dimostrare l'esistenza generica.

1. I *razionalisti* contestano l'esistenza di tali misteri dicendo che ciò che non si può conoscere, neppure esiste. Essi partono dal principio: « Ogni essere è intelligibile ». Questo principio non è falso. Anche la Scolastica professa l'assioma: « Ens et verum convertuntur ». Ma questo principio non dev'essere riferito alla ragione umana; esso vale per l'intima razionalità dell'essere in genere, che può essere conosciuta soggettivamente anche soltanto dalla sapienza di Dio. Ogni essere è essenzialmente intelligibile per Dio, ma non per noi. L'identificazione pura e semplice della conoscenza dell'uomo con la conoscenza della verità, fatta dal razionalismo, è una presunzione impertinente.

2. I *semirazionalisti* non contestano l'esistenza di verità, che

www.scribd.com/Religione_in_Ita

l'uomo non è in grado di trovare e che possono esser rese accessibili soltanto dalla rivelazione; ma dichiarano che l'uomo, dopo la rivelazione, può penetrare nella loro intima essenza. Sostenitori di questa opinione furono in tempi recenti ad es. GÜNTHER (Vienna, † 1863) e FROHSCHAMMER (Monaco, † 1893).

3. Non possiamo portare la prova *positiva* che esistano determinati misteri assoluti. Ciò, anzi, sarebbe una contraddizione in sé, perché è nella natura del mistero assoluto che anche la sua esistenza rimanga a noi inaccessibile. Esiste disparità di opinioni in merito alla possibilità di argomentare l'esistenza di una sfera di misteri soprannaturali. Le facoltà conoscitive dell'uomo sono imperfette e limitate. Il campo della conoscenza umana non coincide con il campo della verità. La nostra conoscenza ha come oggetto proprio il mondo percepibile coi sensi; ed anche se, al di là di ciò che è sensibilmente sperimentabile, penetra nella natura metafisica, rimane sempre in qualche modo legata a immagini sensibili. Alla base di ogni concetto, mediante il quale vogliamo esprimere il soprasensibile, sta una immagine. Anzi, anche quando lo spirito umano si spinge nel campo trascendente di Dio, deve partire dallo sperimentabile. Ma il mondo non è che una immagine speculare analoga della realtà trascendente. Ne consegue perciò con una certa logicità, che a questa conoscenza, cosí limitata nella sua estensione, e cosí imperfetta e lacunosa nella sua natura, molte verità appaiono oscure ed offuscate, e che vasti campi di verità le rimangono del tutto preclusi. Si può dunque concludere con molta certezza che nell'essere infinito di Dio esistono profondità misteriose, che non possono essere percepite con i mezzi limitati della conoscenza umana, benché in concreto non si possa aver idea di dove incomincino le incommensurabili profondità dell'essere divino.

§ 3. La possibilità ed il valore della rivelazione di misteri.

1. Da queste considerazioni non bisogna concludere che l'uomo sia del tutto incapace di accogliere verità provenienti dalle profondità misteriose divine, che non

www.scribd.com/Religione_in_Ita

possegga a tal uopo nessun organo, nessun punto di attacco.

Ciò sarebbe un disconoscere la struttura piú intima dell'essere e dello spirito umano. Non esistono settori dell'essere, che derivino da una causa prima irrazionale, ma ogni essere è pervaso dalla luce del logos, è *essenzialmente intelligibile*, cioè conoscibile e ordinato alla conoscenza.

D'altra parte lo spirito dell'uomo è rivolto ad ogni verità. È aperto alla conoscenza dell'*essere in quanto tale*, senza limitazione. Poiché ora tra i settori dell'essere, non ostante le diversità, esiste un rapporto di analogia, esiste pure la possibilità di afferrare mediante i concetti analoghi, offerti dall'esperienza terrena, un riflesso delle realtà assolute.

2. Ma gli avversari rigettano la rivelazione di misteri soprattutto perché essa non potrebbe avere per noi alcun valore. La comunicazione di misteri, la cui intima verità ci rimanesse nascosta, non potrebbe mai fornircene una sicura certezza e dovrebbe costituire per noi soltanto una inutile zavorra.

a) Una salda certezza delle verità misteriose non si potrebbe raggiungere finché la chiara visione degli intimi rapporti ci rimanesse negata. Questo principio, su cui si fonda la dimostrazione razionalistica, è falso e contraddice non soltanto all'esperienza, ma anche alle leggi interne della conoscenza umana. Il campo di ciò che ci è noto dalla testimonianza di altri, è molto piú grande che non il campo di ciò, che noi possiamo sperimentare e indagare di persona, e conosciamo molte piú cose, che ci rimangono incomprensibili, che non cose, delle quali siamo in grado di raggiungere l'intima essenza. Delle verità misteriose della rivelazione ci dà testimonianza Dio stesso. Con ciò il loro valore effettivo consta con certezza infallibile. Essa ci dà una *certitudo infallibilitatis* in base alla garanzia infallibile di Dio, anche se ci rimane impedita la *certitudo evidentiae*.

b) Se si dice che la rivelazione di misteri non fa che onerare la nostra conoscenza come un corpo estraneo indigesto

www.scribd.com/Religione_in_Ita

e con ciò disturba la nostra vitalità spirituale, l'obiezione si fonda su presupposti del tutto falsi. Se una verità misteriosa consistesse per noi soltanto in parole incomprensibili, avesse soltanto un suono vocale, sarebbe realmente per noi priva di valore, anzi dannosa. Ma le verità rivelate non sono pure formazioni verbali, alle quali non siamo in grado di collegare senso alcuno. Il mistero rivelato consta di un giudizio *vero* e *intelligibile*. Il senso della espressione, ciò che il soggetto ed il predicato e l'affermazione del reciproco rapporto esprimono, perciò quel che è inteso nel giudizio, è percepibile per noi anche nelle verità misteriose, per lo meno in concetti analoghi. Benché la visione della intima necessità e della ragione del loro valore ci rimanga preclusa, tuttavia la certezza del loro effettivo valore costituisce per noi un reale arricchimento spirituale.

CAPITOLO TERZO

Possibilità e convenienza di una rivelazione mediata.

1. Dio che è padrone di scegliere le sue vie può disporre, e di fatto ha disposto, che la rivelazione soprannaturale ci venga comunicata mediante uomini.

Molti sono urtati dal fatto che la rivelazione soprannaturale sia comunicata mediante *organi umani*. Interponendosi tra Dio e l'uomo una mediazione umana, s'insinuerebbe nella parte piú intima e santa dell'uomo qualcosa di estraneo e di perturbante, che provoca avversione e disgusto. Inoltre la religione verrebbe a dipendere dalla limitatezza umana, la sua purezza e sicurezza verrebbe minacciata dalla deficienza troppo umana. Qualora Iddio esigesse da noi la fede, dovrebbe rivolgere direttamente la parola a ciascun uomo (ROUSSEAU).

Certamente Dio avrebbe potuto far pervenire la sua rivelazione direttamente a ciascun individuo. Ma può l'uomo imporre a Dio prescrizioni e condizioni? Dio è il padrone. La rivelazione è un dono libero del suo favore. Egli la può dare o non dare, egli può soprattutto determinare la via, per cui intende comunicarcela.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

2. Inoltre il *carattere sociale della rivelazione* è pienamente conforme alla natura dell'uomo, che è un essere sociale.

L'uomo riceve tutti i valori dalla comunità, la vita, il linguaggio, la cultura. Ciò costituisce contemporaneamente per lui legame e benedizione. Poiché appunto, mediante l'accettazione riconoscente e la trasmissione altruistica dei valori, l'uomo entra e si sviluppa pienamente nel campo dei valori. Vale qui la legge meravigliosa: colui che dà, riceve egli stesso il massimo; chi dona ad altri, si arricchisce egli stesso al massimo.

Partecipare, per volontà di Dio, alla comunicazione della verità e della grazia soprannaturale, costituisce la suprema distinzione per l'uomo, che diventa il « collaboratore di Dio » (1 Cor. 3, 9), il « servo della parola » (Lc. 1, 3). Egli deve adoprarsi per costruire il regno di Dio. Se Dio osa tanto con l'uomo, non spetta all'uomo rifiutare questa degnazione divina.

3. Né questa mediazione pregiudica la purezza delle verità e dei beni che vengono comunicati, avendo Dio provveduto di uno speciale carisma gli organi mediatori.

Ma la via della mediazione umana non compromette i beni salvifici da comunicare? La purezza della rivelazione non viene falsata dall'uomo, sempre soggetto a sbagliare? Le fonti della grazia divina non vengono intorbidate dalla deficienza dell'uomo? Queste difficoltà non sono fuori luogo. Ma non ne consegue che una rivelazione mediata sia impossibile; ne consegue soltanto che Dio deve impedire, mediante la sua particolare provvidenza, la falsificazione della sua rivelazione. Egli ha a disposizione mezzi sufficienti per eliminare l'errore e la deficienza degli uomini. Di fatto egli ha conferito alla sua Chiesa anche il carisma della infallibilità.

4. Il mediatore della rivelazione non dev'essere poi considerato come un'*autorità estranea* tra Dio e l'uomo.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Egli è l'inviato di Dio, che viene con un incarico divino. La sua persona scompare dietro il suo compito. Perciò egli non è soltanto testimone dei fatti salvifici ma è l'annunziatore della parola divina. Cristo si è identificato con i testimoni della parola, da lui eletti: « Chi ascolta voi, ascolta me; chi disprezza voi, disprezza me » (Lc. 10, 16). Perciò negli inviati di Dio non bisogna vedere in primo luogo lo strumento umano. Il sacerdote ed il predicatore rappresentano Dio. Egli, come ha detto Gertrude von Le Fort, « non ha volto », perché ciò che conta non è la sua persona, ma il suo ufficio.

SEZIONE SECONDA

La constatabilità di una rivelazione soprannaturale: suoi criteri di credibilità.

CAPITOLO PRIMO

Necessità e natura della certezza del fatto della rivelazione.

La certezza della fede ha come presupposto, ma non come fondamento, la certezza della garanzia della rivelazione. Le due cose sono intimamente connesse, ma son da tenere nettamente distinte. La fede si fonda unicamente sulla testimonianza della *Veritas prima*, dalla quale riceve la sua singolare certezza assoluta. Ma la possibilità e il dovere di credere esistono soltanto quando consta con sufficiente certezza che Dio ci ha realmente parlato. Il fatto della rivelazione deve risultare con una certezza oggettiva, che escluda ogni dubbio ragionevole; ma non è necessario che si imponga con una evidenza soggettiva assoluta. Occorre perciò *distinguere tra il valore oggettivo del giudizio di credibilità e la sua visione e percezione soggettiva.*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 1. La struttura della conoscenza certa.

1. La certezza, stato della mente che aderisce in modo fermo a una verità in base alla percezione della sua evidenza, può esser considerata da tre punti di vista.

In ogni conoscenza della verità si può distinguere tra la *certezza o evidenza soggettiva* della verità e la visione o *percezione soggettiva*, con la quale viene percepita tale evidenza. S. TOMMASO l'ha espresso chiaramente: « Certitudo potest considerari dupliciter: uno modo ex causa certitudinis et sic dicitur certius illud quod habet certiorem causam..., alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti et sic dicitur certius quod plenius consequitur intellectus hominis » (*S. th.*, II-II, q. 4, a. 8). Si può ancora considerare la certezza sotto un terzo punto di vista, cioè della *fermezza dell'assenso*, con cui si afferma la verità conosciuta.

2. La certezza, da parte del suo fondamento oggettivo, può essere metafisica, fisica e morale.

Scopo di ogni conoscenza della verità è di afferrare la verità oggettiva, che viene garantita dai *motivi oggettivi di certezza*. A seconda che la verità oggettiva risulta da principi metafisicamente necessari, oppure dal valore di fatto delle leggi della natura fisica, oppure dalla constatazione delle leggi che regolano il libero comportamento morale, la certezza si distingue in *metafisica*, *fisica* e *morale*. Mediante la certezza fisica e morale viene assicurato il valore effettivo della verità; mediante la certezza metafisica si riconosce inoltre che questa verità è intrinsecamente necessaria, che non esiste neppure la possibilità del contrario.

3. La certezza, da parte della percezione soggettiva dell'evidenza che la fonda, può essere assoluta o libera.

Della verità oggettiva, sia che si tratti di una constatazione di fatto oppure di una intrinseca necessità, possiamo acqui-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

stare coscienza con maggiore o minore *chiarezza e vivezza soggettiva*. Di qui la verità oggettiva acquista un diverso grado di visione o di chiarezza soggettiva.

a) Esiste piena evidenza soggettiva quando si scorge chiaramente l'intimo nesso necessario di una verità, perciò la ragione metafisica di certezza, oppure quando la realtà concreta, perciò la verità di fatto, viene constatata mediante l'esperienza diretta. In questo caso esiste una *perfetta* evidenza soggettiva, che genera una certezza *assoluta*.

b) Ma spesso avviene che la verità oggettiva, pur constando incontrovertibilmente, non si presenta e non si impone con piena chiarezza soggettiva, perché la realtà è complicata, oppure la verità dev'essere raggiunta attraverso ad una serie di singole osservazioni isolate, oppure perché la verità risulta soltanto da una lunga e complicata dimostrazione. In questo caso abbiamo una evidenza soggettiva imperfetta; non è escluso ogni dubbio circa la attendibilità della conoscenza, ma ogni dubbio ragionevole e giustificato. La verità è assodata, ma non costringe logicamente. L'assenso rimane libero e dipende dalla volontà, specialmente quando si tratta di cognizioni che comportano conseguenze radicali per il comportamento pratico dell'uomo. Questa certezza è chiamata *libera* o morale.

4. La certezza, da parte della sua perfezione o fermezza dell'assenso, si fonda sui motivi oggettivi, non sulla percezione soggettiva di essi e può ammettere diversi gradi.

La fermezza dell'assenso deve regolarsi secondo i motivi oggettivi cioè l'evidenza di una verità, ma non secondo il grado della sua percezione soggettiva. Indubbiamente la verità oggettiva deve avere una certezza sufficiente; ma non si può esigere che la verità si presenti sempre con un'evidenza tale da costringere necessariamente. Non appena esistono per una verità motivi oggettivi sufficienti, la ragione deve prestare l'assenso corrispondente ad essi, indipendentemente dalla chiarezza maggiore o minore che essi presentano; poiché il postulato supremo della conoscenza della verità è adeguarsi all'essere, cioè il rispetto della verità oggettiva.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 2. La certezza del fatto della rivelazione.

Giudicando, secondo questi punti di vista, la conoscenza della rivelazione cristiana, risultano le proposizioni seguenti:

1. Il fatto della rivelazione deve risultare con *certezza pienamente sufficiente.*

Si devono presentare nel Cristianesimo criteri, che manifestino l'intervento soprannaturale di Dio e con ciò mettano l'origine divina immediata della religione cristiana al di sopra di ogni dubbio ragionevole. Un giudizio di credibilità, che giustifichi l'atto di fede, non può fondarsi su motivi che, presi isolatamente od anche nel loro insieme, producano soltanto la probabilità che esista una rivelazione soprannaturale. Veramente la presentazione riflessa, sistematica, di questi motivi non può essere che oggetto delle aspirazioni della scienza teologica (cfr. le dichiarazioni nella introduzione, cap. II, p. 16 s.).

2. La conoscenza del carattere rivelato, soprannaturale del Cristianesimo non si presenta con *evidenza immediata.* Si ha quindi una *certezza morale* che lascia l'assenso alla libera decisione.

Si può acquistare soltanto dalla conoscenza storica dei fatti e dal giudizio filosofico della loro causa extranaturale. Come in tutte le indagini storiche, anche in rapporto ai fondamenti storici del Cristianesimo non si può esigere una evidenza logicamente cogente, ossia assoluta. Lo stesso vale per la difficile valutazione di questi fatti, che dipende da molte considerazioni. Per provare l'origine soprannaturale del Cristianesimo bisogna dunque contentarsi di una certezza *morale*, e perciò *libera.* Questa offre una garanzia sufficiente per il valore oggettivo dei suoi enunciati, ma lascia l'assenso alla responsabilità della libera decisione.

3. Questo assenso dev'essere prestato con *assoluta fermezza* non appena il fatto della rivelazione risulta oggettivamente in modo sufficiente.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

È compito della volontà superare le resistenze soggettive e reprimere i dubbi ingiustificati come si vedrà piú avanti alle pagg. 119 ss. ove verrà studiata la credentità.

4. La certezza della fede nella rivelazione si fonda unicamente ed esclusivamente sulla *prima Veritas*. I motivi di credibilità, i quali dimostrano che il Cristianesimo è divinamente rivelato, non entrano nel motivo di fede.

Essi dimostrano soltanto che il motivo di fede può e deve essere applicato a buon diritto nei confronti del Cristianesimo, ma non danno alcun contributo al valore intrinseco del motivo di fede, che desume la sua singolare certezza dalla verità infallibile di Dio. Non appena il fatto della testimonianza divina è garantito in modo oggettivo sufficiente — per questo basta la certezza morale del fatto della rivelazione —, il contenuto della rivelazione dev'essere accettato con l'assenso di fede assoluto, dovuto alla *prima Veritas*. La spiegazione piú precisa di questi difficili problemi è data dalla cosiddetta *analysis fidei*.

CAPITOLO SECONDO

I criteri per una rivelazione divina.

Affinché si possa accettare per fede una rivelazione soprannaturale, devono esistere sicuri segni (criteri) della sua origine divina.

§ 1. Concetto e divisione dei criteri di rivelazione.

1. Per criterio in genere s'intende un segno sensibilmente conoscibile, che serve a conoscere e distinguere una cosa ricercata.

Questi segni di riconoscimento possono essere in rapporto intimo con la cosa ricercata, cioè, o appartenere alla sua natura, oppure essere suoi chiari effetti; allora si parla di *segni*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

naturali. Il fumo è un segno naturale della presenza del fuoco. Ma per contraddistinguere una cosa si possono anche stabilire *segni convenzionali*. Questi non richiedono un rapporto intimo con la cosa in questione; il loro carattere di segno viene stabilito mediante previo accordo. Cosí la segnalazione è un segno convenzionale per una determinata strada. Infine ci sono ancora *segni misti o simbolici*, che vengono elevati a segno positivo in base ad una certa convenienza o somiglianza; vi appartengono soprattutto i simboli.

2. I criteri per una rivelazione divina vengono distinti anzitutto in *positivi* e *negativi*.

Sono criteri positivi quei segni che dimostrano chiaramente l'esistenza di una rivelazione divina. Son considerati criteri negativi quelle qualità, segni o circostanze concomitanti, che non possono convenire ad una religione rivelata, ed escludono perciò la possibilità che ci troviamo di fronte ad una rivelazione divina; son chiamati perciò anche criteri «escludenti». Vi appartengono quelle deficienze ed imperfezioni, che non è possibile convengano ad una rivelazione proveniente da Dio. Sono criteri negativi della rivelazione divina ad es. dottrine contrarie alla ragione od in contraddizione con altre verità certe, postulati immorali o che eserciterebbero una influenza deleteria sulla civiltà o sulla comunità.

Ai criteri negativi si deve annettere *grande importanza*. Se si trova in una religione, od in un fondatore di religione, un criterio realmente negativo, si è dispensati da ogni esame ulteriore.

Ma bisogna guardarsi dal fare, delle proprie idee grette ed inesatte, criteri di validità generale, e dal trarre cosí, da pregiudizi soggettivi o da esperienze personali, il diritto di rifiutare a priori la pretesa di rivelazione. Con tali criteri negativi, precipitati e presunti, i Farisei hanno giustificato la loro posizione di rifiuto nei confronti di Cristo: egli viola il sabato, non si attiene alle prescrizioni della legge, tratta familiarmente con peccatori e pubblicani. Oggi agiscono come criteri negativi il «dogma razionalistico», secondo cui la fede nei miracoli e nei misteri soprannaturali sarebbe ir-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

razionale e perciò non si potrebbe esigere dall'uomo moderno, la pretesa di autonomia di un liberalismo esagerato, lo scandalo della croce, un segreto risentimento contro i postulati etici del Cristianesimo ecc., cose tutte che precludono l'accesso alla fede. Anche conoscenze personali delle deficienze umane nella Chiesa, esperienze, che agiscono profondamente sulla psicologia, delle insufficienze dei suoi servi, portano spesso a far derivare questo fallimento da un difetto costituzionale della religione cristiana e ad interpretarlo come criterio negativo contro la sua origine soprannaturale.

3. I criteri positivi, in base al campo da cui sono desunti, vengono distinti a loro volta in *oggettivi* o *esterni* ed in *soggettivi* o *interni*.

I primi si trovano in fatti esterni al soggetto che esamina; i secondi risultano dalle reazioni e dai sentimenti soggettivi, che la religione rivelata provoca nell'anima dell'uomo che esamina (consolazione, soddisfazione, elevazione ecc.).

4. I criteri positivi oggettivi si suddistinguono inoltre in *estrinseci* ed *intrinseci*.

Gli *intrinseci* sono insiti nella natura stessa della religione e tratti dal suo contenuto o dai suoi effetti, ad es. l'armonia della concezione cristiana, la sublimità dell'etica cristiana, gli effetti sociali della carità cristiana; gli *estrinseci* non hanno rapporto essenziale con la religione rivelata, ma sono conferiti espressamente ai suoi messaggeri per legittimarli. Vi appartengono soprattutto singoli atti miracolosi esterni, che Dio opera mediante i suoi organi, per accreditare la loro missione divina. Queste azioni miracolose hanno, con la religione rivelata, un rapporto puramente esterno. Ma sono segni di riconoscimento posti da Dio stesso, il sigillo che Dio pone in calce alla sua rivelazione.

Dalla divisione che abbiamo data, circa la quale, nonostante diversità nominali, esiste accordo reale, risulta lo schema seguente:

criteri { negativi
positivi { oggettivi esterni { estrinseci
intrinseci
soggettivi interni

www.scribd.com/Religione_in_Ita

5. In base alla forza probativa ed al valore, i criteri oggettivi si suddividono in primari e secondari.

I *primari* bastano da soli a giustificare la pretesa di rivelazione, e la loro forza probativa ha valore universale; i *secondari*, che da soli non rendono possibile una decisione definitiva e sicura, ma servono ottimamente a confermare e rafforzare i criteri primari, oppure hanno una forza motiva limitata a singoli individui (son chiamati allora anche criteri relativi).

Soltanto i criteri oggettivi, e soltanto quelli da cui l'intervento soprannaturale di Dio risulta incontrovertibilmente, possono essere considerati come criteri primari.

§ 2. La presa di posizione dell'Apologetica « tradizionale » e della « moderna » nei confronti dei criteri di rivelazione.

1. L'Apologetica *tradizionale* si preoccupa soprattutto di *dimostrare la credibilità* della rivelazione cristiana. A tal fine si fonda specialmente sul miracolo e principalmente sui prodigi esterni e sulle profezie.

Essa pertanto pone in primissima linea i criteri oggettivi estrinseci. Ammette anche il valore dei criteri oggettivi intrinseci, soprattutto la loro efficacia e penetrazione psicologica. Ma considera una dimostrazione, che si serva soltanto di essi o dei criteri soggettivi, non soltanto come piú esigente e difficile, ma anche come meno convincente.

2. I portavoce dell'Apologetica *moderna* valorizzano invece i criteri o motivi interni, cercano cioè di disporre l'uomo ad accogliere la fede facendo vedere che essa risponde ai suoi intimi bisogni.

Essi hanno in comune la convinzione che la dimostrazione dell'Apologetica tradizionale ha fatto fallimento ed è condannata alla sterilità, a motivo di una diffusa antipatia

www.scribd.com/Religione_in_Ita

contro la Scolastica ed il suo orientamento intellettuale. Bisognerebbe preoccuparsi soprattutto di *disporre soggettivamente* l'uomo moderno ad accogliere la fede, e perciò partire dalla costituzione spirituale dell'uomo moderno e dagli impulsi immanenti, che agiscono in lui. Perciò i sostenitori dell'Apologetica moderna si studiano di sfruttare i valori offerti dal Cristianesimo e di schiudere l'accesso alla fede, partendo dai bisogni soggettivi. Soltanto cosí l'Apologetica potrebbe rivestire una forma piú vicina alla vita e psichicamente piú efficace. Ma questo metodo viene giustificato e maneggiato in modi del tutto diversi.

a) Una tendenza estrema, *modernistica*, accetta la stessa dottrina dell'immanenza.

Essa rifiuta come « estrinsecismo » sterile ogni rivelazione esterna, soprannaturale, intesa come comunicazione di verità religiose per mezzo di un fatto soprannaturale di rivelazione. Quello che noi chiamiamo rivelazione non sarebbe la voce di Dio dall'esterno, ma la voce del nostro proprio cuore, il riflesso dei sentimenti religiosi esistenti nel nostro intimo. Nel campo religioso, essi dicono, esistono soltanto le realtà, che l'uomo può percepire in modo immanente. Perciò non sostengono soltanto il « metodo » dell'immanenza, ma professano la « teoria » dell'immanenza. Questo immanentismo di principio non rende soltanto impossibile il riconoscimento di una rivelazione soprannaturale, proveniente dall'alto, ma preclude anche l'accesso alla trascendenza di Dio. Sacrifica il valore oggettivo della religione ed assoggetta tutto al sentimento soggettivo. Le dottrine rivelate diventano pure formule, che traducono in espressione simbolica esperienze soggettive.

b) Un altro gruppo, che *ammette la rivelazione*, si astiene da queste conseguenze estreme del modernismo e si limita a propugnare il metodo dell'immanenza.

Esso però condivide col modernismo la svalutazione del metodo apologetico tradizionale. « Non esiste — dice F. Brunetière — una metafisica razionale ed una giustificazione intellettuale della fede ». La necessità della fede risulta invece

www.scribd.com/Religione_in_Ita

dalle esigenze della vita sociale. La fede è il presupposto indispensabile per assicurare le basi sociali ed etiche della vita umana. La questione sociale è una questione morale e questa è una questione religiosa; la religione, a sua volta, ha bisogno del fondamento soprannaturale. L. OLLÉ-LAPRUNE accentua soprattutto i valori morali della religione cristiana. La giustificazione della fede dovrebbe fondarsi anzitutto sui valori del Cristianesimo; si dovrebbe presentare all'uomo la ricchezza intrinseca della religione cristiana. Soltanto la fede cristiana soddisferebbe in modo armonico le aspirazioni piú alte e piú nobili del cuore umano. Anche secondo L. LABERTHONNIÈRE la fede si può giustificare soltanto mediante i suoi benefici effetti sulla vita. La vita morale troverebbe nella fede, e soltanto in essa, il suo definitivo sviluppo.

Gli autori citati hanno il merito di cercare di eliminare le difficoltà, che impediscono all'uomo moderno di credere, le « ragioni, che molti credono di avere, per non dover credere ». Ma si accostano troppo all'agnosticismo scettico e possono provare in modo positivo soltanto l'utilità, non la verità della religione rivelata, soltanto il valore, ma non l'origine soprannaturale del Cristianesimo.

c) M. BLONDEL, soprattutto nei suoi ultimi scritti, non rifiuta i criteri dell'Apologetica tradizionale, ma ne combatte soltanto l'uso unilaterale ed isolato.

Egli vuole completare ed arricchire la dimostrazione puramente storica, sviluppando anche il contenuto ideale e religioso delle verità rivelate e dei misteri. Non intende demolire i ponti tradizionali, ma collocarne i pilastri portanti su un fondamento piú ampio ed aggiungervi nuovi sostegni. Blondel rigetta la teoria dell'immanenza, ma difende l'importanza del metodo dell'immanenza, per mezzo del quale l'uomo moderno potrebbe essere conquistato alla fede. Nell'uomo non diventerebbe efficace ciò per cui non ha apertura interiore. Nell'uomo, anche in quello che ancora non crede, e precisamente in ciò che costituisce la vera natura, la personalità, l'inestinguibile impulso vitale, si farebbero sentire istinti e tendenze, che esigono un completamento ed una soddisfazione dall'alto, che invocano non soltanto il Dio trascendente, ma la sua manifestazione soprannaturale.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Questi pensieri, per i quali si trovano spunti anche negli Scolastici, ad es. in Tommaso d'Aquino, ma specialmente in Agostino, Pascal e Newman, evitano il pericolo di eliminare i confini tra natura e sopranatura e di scuotere la gratuità del soprannaturale (Baianismo), soltanto se si prende come punto di partenza di questa giustificazione non la natura umana *come tale* (la natura pura), ma l'uomo nella sua situazione *concreta*. L'uomo, nel presente ordine salvifico, è chiamato di fatto ad un fine soprannaturale. Egli rimane insoddisfatto finché non è giunto a questo fine. Diversa è la questione della misura, in cui questo metodo è sufficiente a manifestare l'origine soprannaturale del Cristianesimo. Esso può dimostrare la necessità di una rivelazione in genere. Ma per dimostrare che questa rivelazione esiste effettivamente nel Cristianesimo, ed in esso solo, si devono addurre anche i criteri ed argomenti usati dall'Apologetica tradizionale.

§ 3. Valutazione dei criteri di rivelazione.

La valutazione dei criteri dipende dal compito che viene ad essi assegnato e dal servizio che se ne aspetta.

Chi li giudica soprattutto in base alla certezza che ci procurano circa l'origine divina della rivelazione, e perciò in base alla dimostrazione della credibilità della rivelazione, li valuterà diversamente da colui, che da essi attende il risveglio della disposizione a credere e perciò della volontà di credere. Nel primo caso, quel che importa è che l'*intelletto* che esamina acquisti, dalla fredda forza probativa oggettiva dei criteri, la convinzione di trovarsi dinanzi ad una rivelazione divina. Nel secondo caso, anche il *cuore* deve essere conquistato dalla forza motiva e dalla dinamica emozionale delle ragioni, per compiere l'atto di fede con pieno impegno personale.

Secondo l'Apologetica tradizionale, per il giudizio di credibilità il posto primo e decisivo spetta al *criterio del miracolo*. Ma qui bisogna tener chiaramente separati due momenti. L'opinione tradizionale afferma in primo luogo che, per stabilire con certezza la rivelazione soprannaturale, è indispen-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

sabile il criterio del miracolo; questo è un enunciato di principio. Poi afferma che, per dimostrare l'origine divina del Cristianesimo, il peso piú forte e la forza dimostrativa piú sicura, a tutti accessibile, spetta *di fatto* ai prodigi *esterni;* questa è una constatazione *positiva.*

1. *Ogni criterio primario* della rivelazione soprannaturale deve presentare, in ultima analisi, carattere miracoloso. Per « miracolo » qui non si deve intendere soltanto il singolo prodigio esterno, ma ogni fenomeno ed ogni situazione, che costituisce un superamento delle possibilità puramente naturali.

La verità della tesi risulta dal concetto di rivelazione soprannaturale, quale è ritenuto dalla religione cristiana. La rivelazione rappresenta infatti un intervento diretto di Dio negli avvenimenti storici, perciò è essa stessa un fatto miracoloso, fuori dell'evoluzione naturale. Perciò colui, che ammette una rivelazione soprannaturale, deve necessariamente assumere una posizione positiva nei confronti del miracolo e del criterio del miracolo. Si può ammettere una rivelazione soprannaturale soltanto quando si può dimostrare il superamento delle possibilità naturali, sia nel fatto stesso della rivelazione, sia nei segni concomitanti. Finché son sufficienti spiegazioni naturali, non abbiamo motivo, anzi diritto, di ammettere un evento soprannaturale. *Chi perciò rinuncia al carattere miracoloso dei criteri, deve rinunciare all'origine soprannaturale della rivelazione.* Ogni compromesso su questo punto scuoterebbe le basi essenziali del Cristianesimo. Effetti, che fanno apparire una religione come molto preziosa, ma non esigono chiaramente un intervento straordinario di Dio, esperienze soggettive, che influiscono in modo molto vantaggioso sulla disposizione a credere, ma non superano le leggi psichiche, possono essere considerati soltanto come criteri secondari.

2. Per sé sono di secondaria importanza *tanto i modi quanto i fenomeni,* in cui viene constatato l'intervento soprannaturale di Dio. Ciò che è decisivo è che davvero vi sia questo intervento, cioè il miracolo.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

L'intervento diretto di Dio può apparire nel fatto stesso della rivelazione, attraverso ad una intima certezza ispirata da Dio. In tal modo gli organi originali della rivelazione hanno riconosciuto sovente l'azione soprannaturale di Dio. L'intervento diretto di Dio può apparire anche negli effetti meravigliosi, che la sua rivelazione provoca nel campo intellettuale o morale, oppure si manifesta anche in esperienze psichiche straordinarie. Ma Dio può farsi riconoscere come vero autore di una rivelazione anche mediante particolari segni esterni, con cui ne accompagna l'origine e la durata. La prova del miracolo è di per sé ugualmente solida sia che il criterio del miracolo appartenga al passato od al presente, alla persona ed all'azione di Cristo od alla manifestazione della sua Chiesa, sia che si manifesti in segni esterni od in segni essenziali interni od in esperienze psichiche. Perciò non è per sé necessario che si provi l'esistenza di singoli prodigi esterni. Anche i criteri oggettivi intrinseci od i criteri soggettivi hanno piena forza probativa allora, ma soltanto allora, quando il loro carattere miracoloso risulta, cioè quando può essere dimostrato in essi il superamento delle possibilità puramente naturali, delle leggi storiche o psichiche. Anche esperienze interne soggettive sono sufficienti a garantire una rivelazione soprannaturale — in ogni caso, per il soggetto di queste esperienze — quando si possono spiegare soltanto mediante un gratuito intervento di Dio.

3. La scelta della via, mediante la quale egli legittima la sua rivelazione, dev'essere lasciata a Dio. Fatto sta che egli, per rendere piú facile la conoscenza dell'origine divina del Cristianesimo, ha voluto aggiungere ad esso anche *particolari prodigi esterni*, e che in questi fatti esterni si può riconoscere sicuramente il sigillo di Dio.

« Ut... fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata » (Conc. Vaticano, Denz. 1790). Nei criteri sog-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

gettivi ed interni invece è difficile tracciare i confini tra le possibilità naturali e l'elemento miracoloso. Perciò la dimostrazione decisiva dell'esistenza di un fatto salvifico soprannaturale deve risalire per lo piú alla legittimazione mediante prodigi esterni. Un inviato di Dio può legittimare la sua missione diretta da Dio soprattutto mediante i miracoli, operati per la sua accreditazione. « (Signis supernaturaliter factis) solum divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quae non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum » (S. TOMMASO, *S. c. G.* I, 6).

4. Le *esperienze soggettive* sono facilmente soggette alla illusione.

La constatazione di queste esperienze è già difficile, ma piu difficile ancora è giudicare quanto in esse proviene da cause naturali o quanto risale ad un intervento della grazia. Ma anche quando l'individuo avesse la certezza che Dio ha influito direttamente in lui, questa certezza sarebbe conferita anzitutto solo per l'interessato.

5. Anche nei *contenuti ideali* ed *etici di una religione* (criteri oggettivi interni) è difficile stabilire se possano ancora spiegarsi con ragioni naturali, oppure si debba ammettere un intervento particolare di Dio.

Non basta infatti provare la bellezza e sublimità del contenuto, ma bisogna dimostrare che questa bellezza e sublimità sono talmente straordinarie ed eminenti, da non poter derivare da fonti naturali. Questa prova non potrebbe mai raggiungere una chiarezza definitiva. In quanto infatti una visione delle verità presentate dalla fede è possibile, non si può concludere alla loro *origine* soprannaturale; poiché quel che la ragione umana può ancora comprendere di questa verità, può anche provenire dalla cognizione umana. Ma quando la ragione si trova di fronte all'oscurità impenetrabile dei misteri di fede, non può avere la certezza che questi misteri sono espressione di somma verità. Essa li può dichiarare e rifiutare parimenti come stoltezza e scandalo. La verità misteriosa ci attrae nel suo fascino, ma anche ci respinge.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

« Nella fede — dice PASCAL — ci sarebbe troppa oscurità, se la verità non avesse segni visibili » (*Pensieri*, 857). Anche la conclusione dalla perfezione etica di una religione alla sua origine divina offre simili difficoltà. L'ideale cristiano entusiasma, ma suscita anche scandalo. In quanto ci attira ed appare intelligibile, non ha bisogno di esser posto fuori delle possibilità umane. Ma in quanto ci indica strade spinose ed oscure, ha bisogno esso stesso della prova che queste vie sono indicate da Dio e portano in alto.

La rivelazione cristiana è un *fatto storico;* come tale esige la *prova storica* che Dio in un momento storico si è manifestato in modo particolare. È possibile portare una simile prova dal contenuto di verità della sua dottrina e dal valore dei suoi postulati? De essi è possibile provare soltanto la validità generale ideale delle sue dottrine e l'altezza etica dei suoi postulati, che non richiedono alcuna giustificazione mediante fatti storici. L'azione di cause superiori si può dimostrare soltanto dalle particolari circostanze concomitanti, in cui queste dottrine e postulati si offrono a noi, oppure dai confronti con altre religioni, perciò in ultima analisi soltanto da ragioni storiche. Inoltre la sublimità e superiorità di una religione può essere percepita soltanto da uomini che dispongono di una *esperienza matura* e di un *giudizio chiaro.* Perciò Dio ha fornito alla rivelazione cristiana anche criteri esterni di riconoscimento, in cui il suo intervento risplende in modo particolarmente chiaro ed a tutti visibile. « Sed haec ipsa nostri redemptoris opera, quae ex semetipsis comprehendi nequaquam possunt, ex alia eius operatione pensanda sunt: ut rebus mirabilibus fidem praebeant facta mirabiliora » (S. GREGORIO MAGNO, *Homilia XXVI in Evang.*, PL 76, 1197 C).

6. Ma sarebbe errato sottovalutare l'*importanza dei criteri interni* per dimostrare la credibilità e limitarsi unicamente ed esclusivamente ai prodigi esterni.

Questa *prova isolata* del miracolo non raggiungerà mai il suo scopo. A tal fine i fatti esterni miracolosi sono sovente (soggettivamente, s'intende) troppo meschini ed impari all'oggetto da dimostrare. Nessuno sarà mai conquistato alla fede dai miracoli che testimoniano il Cristianesimo, se prima

www.scribd.com/Religione_in_Ita

non sarà stato interessato dal contenuto e dal valore della religione cristiana. Ne costituisce conferma la via per cui i convertiti giungono alla fede. Soltanto quando l'uomo è afferrato dal contenuto profondo del Cristianesimo si può tentare di dimostrargliene l'*origine soprannaturale*. Soltanto quando il cuore si è riscaldato, la ragione potrà raggiungere la certezza definitiva. Secondo KIERKEGAARD non ci sarebbe alcun rapporto reciproco con Dio, se egli fosse soltanto l'Onnipotente; perché la creatura non è nulla per l'Onnipotente, ma è qualcosa per l'amore (*Christliche Reden*, ed. Chr. Schrempf, p. 116). Perciò *i criteri esterni potranno sviluppare la loro forza probativa soltanto quando è stata risvegliata l'intima ricettività per essi*. Per il giudizio di credibilità son quindi da addurre criteri esterni ed interni; gli uni e gli altri hanno la loro funzione ed il loro compito particolare. « Ideale e realtà, pur potendo essere considerati separatamente, non possono essere separati... L'ideale ed il reale si cercano e si esigono a vicenda: perciò, per provare la rivelazione, non si può fare a meno né dei criteri interni, né dei criteri esterni... Per amore della mentalità greca non bisogna rinunziare ai segni esterni del miracolo e della profezia, ma d'altra parte, per amore della mentalità giudaica, non si devono valutare i criteri interni meno di quanto esiga il loro rapporto diretto con la rivelazione, che si deve accreditare » (H. SCHELL, *Religion und Offenbarung*, Paderborn 1901, p. 271).

7. Ma i criteri positivi, sia interni che esterni, non potranno far sentire il loro influsso, finché esiste l'ostacolo di presunti *criteri negativi*.

Perciò, finché l'uomo affronta il Cristianesimo od ogni religione rivelata con ostilità, finché condivide i pregiudizi del *razionalismo* o del *liberalismo*, tutti i motivi di credibilità, sia esterni che interni, si spunteranno contro la sua prevenzione, e neppure i piú grandi miracoli lo potranno convincere. Perciò l'Apologetica moderna insiste con ragione sull'importanza di eliminare questi ostacoli dell'uomo attuale e di sottoporre a revisione tutta la sua ideologia, per aprirgli la via alla fede. Ma l'Apologetica sarebbe mal consigliata se volesse affrontare il carattere soprannaturale del Cristianesimo mediante defalcazioni e rinunciare alla prova del mi-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

racolo in genere. In tal modo non promuoverebbe la causa del Cristianesimo, ma ne sacrificherebbe le basi. Piuttosto deve cercare di superare l'avversione al miracolo, « la bassa idea dei criteri esterni, e dimostrare che colui, il quale vuole realmente sapienza e perfezione, non deve sacrificare il miracolo » (SCHELL, *op. cit.*, p. 272).

CAPITOLO TERZO

Il miracolo, criterio decisivo di rivelazione.

§ 1. Concetto e divisione del miracolo.

1. Concetto.

Il miracolo è un fenomeno straordinario sensibile che non può essere spiegato mediante cause naturali, ma risale direttamente all'intervento di Dio. Il miracolo è un'azione di Dio nella natura, che si compie però fuori delle leggi della natura. Il concetto di miracolo comporta perciò, 1. l'esistenza di un fatto constatabile empiricamente, 2. che non è dovuto a cause naturali, 3. ma è operato da Dio stesso.

1. Si deve trattare di un *fatto che cade sotto i sensi* ed avviene nel mondo a noi accessibile.

Fatti ed effetti, che pur essendo prodotti da Dio stesso, non si possono conoscere e constatare come tali, ad es. la transustanziazione nella Santa Messa, l'azione della grazia nei Sacramenti, non sono miracolo in senso apologetico. Essi non vengono considerati come criteri apologetici, perché sfuggono alla nostra constatazione e si conoscono soltanto per fede.

2. Il miracolo dev'essere un fatto *straordinario*, e precisamente un fatto che avviene fuori delle leggi di natura.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Il miracolo, pur appartenendo per la sua natura al campo della realtà naturale, non ha la propria causa, la sua causa efficiente nelle leggi della natura. È un'azione nella natura, ma non dalla natura. Perciò miracolo non è già un qualunque fatto straordinario, insolito e raro, che perciò suscita meraviglia; l'elemento decisivo è piuttosto la constatazione, mediante un freddo esame, che esso non appartiene piú al complesso delle cause naturali. Ma per questo non basta che siano superate le possibilità di un campo limitato o di una determinata specie della causalità naturale, come sarebbe il circolo delle cause intramondane, oppure le leggi meccaniche. Si deve ammettere il miracolo soltanto quando nessuna delle forze fisiche e spirituali, immanenti nel mondo creato, è in grado di offrire una spiegazione sufficiente.

3. Il miracolo deve avere per *autore Dio stesso* o in quanto operato direttamente da lui (miracolo assoluto) o in quanto operato da esseri estramondani sotto la sua direzione (miracolo relativo); non si può dire miracolo in senso apologetico un fatto puramente provvidenziale.

Nel fatto miracoloso dev'essere esclusa anche soltanto la possibilità che esso risalga all'attività di forze diaboliche. Il miracolo è in netta opposizione all'incantesimo ed agli inganni del demonio. Il miracolo discende nel nostro mondo dall'alto, il prodigio diabolico vi irrompe dal basso.

a) La diretta causalità divina è garantita nel modo piú evidente quando un fatto miracoloso trascende le possibilità di *ogni* essere creato, anche del mondo degli spiriti, che sono fuori del mondo. Allora si parla di *miracoli assoluti*. Vi appartengono ad es. tutti i fatti che rappresentano una creazione dal nulla od una completa distruzione; perchè il potere di disporre dell'essere appartiene soltanto all'autore dell'essere.

b) Ma ci sono anche fenomeni, che non si possono piú spiegare in base alla nostra realtà sperimentale, senza che siamo in grado di decidere se possano essere causati da un mondo di spiriti a noi ignoto. Allora esiste la possibilità che siano opera di angeli o di démoni. Ora gli interventi dovuti

www.scribd.com/Religione_in_Ita

agli spiriti buoni possono e devono essere considerati come segni e manifestazioni di Dio, perché gli angeli al servizio di Dio non possono agire negli avvenimenti del nostro mondo se non per volontà ed incarico di Dio. Tali opere hanno Dio, se non per autore fisico, almeno come autore morale. Si parla allora di *miracolo relativo*. Per stabilire che il miracolo risale a Dio, basta dunque escludere la possibilità che esistano influssi diabolici.

c) L'uomo religioso designa sovente come «miracolo» anche fatti, mediante i quali egli esperimenta in modo particolare l'azione della Provvidenza divina.

Per essi egli acquista coscienza della efficace presenza di Dio, per modo che nella sua riconoscente commozione non tien conto delle cause naturali intermedie, ma scorge soltanto la disposizione di Dio onnipotente, che aiuta e provvede. Questa «fede nel miracolo» non è altro che una *fede*, vissuta in modo caldo e concreto, *nella Provvidenza*. Per l'anima profondamente credente le cose create sono strumenti di Dio, ma i fatti propizi sono manifestazioni del favore e dell'amore di Dio, che esercitano in tal modo la loro azione di liberazione e di elevazione. Ma dal punto di vista causale non si differenziano dagli altri avvenimenti. Diventano «miracolo» soltanto attraverso all'esperienza soggettiva ed alla interpretazione soggettiva dell'uomo religioso. Tali «miracoli religiosi» non soddisfano alle condizioni che devono esser poste al segno miracoloso apologetico. Il fatto, che la divozione sia incline a considerare particolari disposizioni di Dio come veri miracoli, non dimostra che i genuini miracoli siano soltanto prodotti della fede soggettiva. Esso costringe soltanto ad usare particolare prudenza critica nella constatazione del miracolo.

2. Divisione.

1. Secondo i campi in cui si verifica il fatto miracoloso, i miracoli si possono dividere in fisici, morali e intellettuali.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Miracoli fisici son quelli che avvengono nel campo della natura fisica; vi appartengono i miracoli naturali in senso stretto, come la sedazione di una tempesta, le guarigioni miracolose e le risurrezioni dei morti. Si hanno *miracoli intellettuali* o spirituali, quando l'uomo rivela conoscenze e capacità spirituali, che trascendono le possibilità della forza conoscitiva umana, ad es. conoscenza e predizione del futuro libero (profezia), conoscenza dei cuori, sapienza sovrumana. *Miracoli morali* son quelli che avvengono nel campo dell'ordine dei valori morali, ma non si possono spiegare con le forze della libera volontà umana; vi appartengono santità straordinaria, costanza nel martirio ed anche quegli sviluppi storici, che violano le leggi della storia.

2. Secondo il loro rapporto con le leggi della natura, si distinguono con S. TOMMASO (*S. th.* I, q. 105, a. 8) i miracoli quanto alla *sostanza*, quanto al *soggetto*, quanto al *modo*.

La prima categoria comprende avvenimenti che la natura creata non può assolutamente produrre, ad es. la glorificazione del corpo. La seconda effetti che la natura può produrre, ma non in un soggetto simile, ad es. la resurrezione di un morto; la natura può produrre la vita, ma non in un morto. La terza infine fatti che la natura può produrre ma non in modo simile, ad es. la subitanea guarigione di malattie organiche. — Con questa divisione coincide sostanzialmente un'altra, citata da S. TOMMASO, *De potent.*, q. 6, a. 2 ad 3: miracula *supra* naturam, *praeter* naturam, *contra* naturam.

§ 2. La possibilità del miracolo.

Essendo la rivelazione soprannaturale, per sua natura, un intervento di Dio negli avvenimenti naturali, la sua accettazione comporta necessariamente anche l'accettazione del miracolo. Chi rifiuta il miracolo deve pure rifiutare il concetto di rivelazione soprannaturale o svuotarne il senso profondo.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

La possibilità del miracolo è contestata dal mondo moderno. Il miracolo è diventato uno scandalo, soprattutto per le scienze naturali, e per molti costituisce piú un ostacolo che un motivo per credere. A partire da SPINOZA, HUME, VOLTAIRE e RENAN la possibilità del miracolo è stata combattuta con molto sfoggio di spirito e di scienza. Il Dio del miracolo sarebbe un Dio meschino; il miracolo non si potrebbe conciliare con la validità inviolabile delle leggi di natura; col miracolo tutti i calcoli scientifici sarebbero resi incerti; il miracolo contraddirebbe alla immutabilità e sapienza di Dio.

1. La possibilità del miracolo da parte di Dio.

Il miracolo da parte di Dio è pensabile? La risposta non può essere che la seguente: qualora fosse giusto il concetto di Dio dei *Panteisti* e dei *Deisti*, il miracolo sarebbe assolutamente impensabile. Ma nella concezione teistica di Dio, la possibilità di un suo intervento miracoloso deriva come conseguenza dalla sua trascendenza e libertà.

Dio è indipendente dalla natura e dall'universo. Non è prigioniero della natura e soggetto alle sue leggi, ma viceversa: la natura è opera di Dio e perciò in dipendenza stabile e sostanziale da lui.

La trascendenza di Dio non deve essere esagerata in modo deistico, quasi che Dio troneggi *indifferente* sul mondo una volta creato e se ne sia ritratto. Ciò costituisce un assurdo filosofico e teologico. L'essere creato, sia nella sua origine, come pure nella sua durata, dipende dal libero atto creativo di Dio. Dalla sua libera volontà dipende l'intervenire ancora in modo particolare con la sua azione nella creazione. Dove si trova una fede religiosa in Dio, si trova pure la fede che Dio, con la sua provvidenza, governa il mondo ed ha la possibilità di influenzare o di mutare con intervento diretto il corso regolare degli avvenimenti della natura.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

2. Miracolo e leggi di natura.

1. Ma i miracoli sono conciliabili con le leggi delle forze naturali e con la necessità o il «circolo chiuso» della causalità naturale? Lo negano i sostenitori del determinismo fisico, secondo cui la natura stessa e le sue leggi sarebbero assolutamente necessarie.

In seguito ai progressi delle scienze naturali nell'epoca moderna si è praticato addirittura un culto verso le leggi della natura, che sono state considerate come inviolabili ed equiparate alle leggi necessarie del pensiero. Dietro ad esse si sono ricercate forze mistiche, che poggiano sulla oscura, inviolabile ragione naturale di Dio stesso. Questa concezione è insostenibile ed ha come fondamento la ideologia del naturalismo monistico. Le leggi naturali sono leggi sperimentali, raggiunte per induzione. Esse non producono nulla, ma analizzano soltanto ciò che avviene. Non generano nulla, ma stabiliscono soltanto la falsariga, secondo cui agiscono le forze naturali. Perciò le leggi naturali non conferiscono alle forze naturali una inviolabilità superiore, ma viceversa le leggi naturali partecipano soltanto della validità che spetta alle forze naturali.

2. Le cose create, e le forze insite in esse, non hanno però una necessità assoluta. Sono *contingenti*, come ogni essere finito. Esistono di fatto, ma non implicano necessariamente l'esistenza.

La conoscenza primordiale di ogni filosofia è che la non esistenza di questo mondo è altrettanto possibile che la sua esistenza. E questa è la grande meraviglia: che le cose esistono ed agiscono, quantunque possano altrettanto bene non essere, od essere ed agire diversamente. Perciò anche le leggi naturali, che non sono altro che la generalizzazione dei modi di agire delle cose, hanno soltanto una *validità di fatto, non assoluta*. La loro formulazione valida include sempre la condizione esplicita o tacita: se i presupposti rimangono immutati, se le forze agenti impegnate non vengono ostacolate o

www.scribd.com/Religione_in_Ita

superate da altre o nuove forze agenti. Perciò le leggi naturali non significano determinazione invariabile. Non escludono, ma includono la possibilità che compaiano *nuove forze agenti*. Anche entro l'ordine naturale le forze agenti delle sfere inferiori possono essere guidate ed asservite dalle superiori. Le forze del mondo inorganico con la loro attività meccanica sono sfruttate, talora ostacolate, talora mutate, dagli esseri viventi, e questi, a loro volta, costituiscono il campo di dominio dell'uomo, che fa servire le forze naturali ai compiti della civiltà. Questa legge che vale nell'ordine naturale, vale soprattutto per l'intera creazione nei confronti del suo creatore. Tutte le cose create sono in vigile attesa del suo comando. Sono sorte dal nulla quando la parola creatrice di Dio le ha chiamate; e dopo che sono state prodotte continuano ad essere al suo servizio.

3. Perciò il miracolo non è affatto un avvenimento irrazionale senza causa. Ha Dio come autore e trova la propria spiegazione nel suo libero intervento, il quale non è contro la legge piú intima della natura.

Il miracolo presuppone la validità della legge naturale e non ne sopprime l'ulteriore esistenza. Aggiunge soltanto, in casi particolari, alle forze che agiscono nella natura, nuove cause efficienti, e con ciò fa sí che la loro azione venga sospesa, aumentata o modificata, per modo che, in questi casi particolari, si manifestano effetti superiori o mutati. Il che corrisponde al supremo principio valevole in natura, *che nuove forze efficienti producono pure nuovi effetti*. Il miracolo sarebbe impossibile e contraddittorio soltanto se fosse impossibile la comparsa di queste nuove forze efficienti provenienti da Dio, se perciò il «circolo chiuso della causalità naturale» fosse inviolabile. Ma questo costituisce un dogma del naturalismo monistico, che, al pari di esso, è falso e si fonda su un pregiudizio gratuito. Proprio il fatto che si sono verificati miracoli costituisce la prova che non esiste la chiusura della natura verso l'alto. Poiché nelle nostre esperienze si dimostra l'esistenza di fenomeni che non hanno le loro cause sufficienti in natura, la legge di causalità esige che si ammetta un intervento soprannaturale di Dio.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

4. Nei tempi moderni la fede ingenua nella *assolutezza delle leggi naturali* ha subito una forte scossa ad opera della stessa indagine di scienza naturale. Molti attualmente sostengono (però senza valide ragioni) una sorta di indeterminismo o contingentismo delle leggi naturali per cui lo stesso miracolo non sarebbe possibile o, almeno, sarebbe inconstatabile.

Le nostre leggi di natura non si fondano, si dice oggi, su valori esatti, ma su valori medi; possono essere concepite soltanto come constatazione di *regolarità statistiche*. Soprattutto le indagini nel campo della fisica nucleare, da cui è risultata la fondamentale indeterminatezza dei processi atomici (HEISENBERG, JORDAN), hanno fatto vacillare la teoria del determinismo meccanico. Se ne sono tratte le conseguenze piú audaci e si è messa in dubbio non soltanto la validità delle leggi naturali, ma anche quella della legge di causalità. Mentre finora era considerato non scientifico ed antiquato contestare l'assoluta inviolabilità delle leggi naturali e pensare alla possibilità di eccezioni, oggi si cade sovente nell'estremo opposto e si contesta ogni determinatezza ontologica. *Ma se non esistono leggi determinate, non può esistere neppure l'eccezione e perciò il miracolo.* Cosí avviene che i fronti hanno subito un mutamento radicale, ed i teologi sono diventati difensori delle leggi naturali, mentre taluni cultori delle scienze naturali ne son diventati gli avversari. Ma in realtà i grandi fisici, quando parlano del « principio di indeterminazione », del « moto indeterminato », vogliono dire soltanto questo, che noi non possiamo avere una conoscenza precisa della posizione e del moto dei corpuscoli in maniera da prevederne le direzioni con certezza, come avviene nella fisica classica; e ciò per mancanza di adeguati mezzi di misura del mondo atomico. È certo quindi che in natura, anche nel microcosmo degli atomi, regnano leggi determinate, che possono avere la loro ragione sufficiente soltanto nell'ordine che si fonda sulle cose stesse. Anche alle leggi statistiche compete valore di certezza e non semplice probabilità. Deviamenti, a carattere eccezionale, da queste leggi, per i quali non esiste una causa naturale, hanno come risultato il fatto del miracolo.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

3. Scopo del miracolo.

1. Il miracolo è possibile, ma ha anche un senso? Dio può operare miracoli, ma li opera? Non si è obbligato egli stesso, mediante l'ordine della creazione, ad omettere tali interventi, egli che è il Dio immutabile e sapiente?

« Guardando il cielo stellato... molti trovano che non sarebbe un atteggiamento religioso supporre che Dio talvolta debba revocare ciò che una volta ha dichiarato con tanta sublimità ». « Questo sentimento nasce da profonde e nobili sorgenti spirituali e deve sempre essere trattato con stima » (C. S. LEWIS, *Das Wunder*, Köln 1952, p. 109). *Ma alla base di queste difficoltà sta il tacito presupposto che i miracoli debbano servire agli scopi dell'ordine naturale.* Allora veramente diventerebbero rimedi raffazzonati e correzioni sconvenienti al Dio sapiente. Con questo argomento hanno lavorato SPINOZA, D. FR. STRAUSS, SCHLEIERMACHER, O. PFLEIDERER, W. WUNDT, E. TRÖLTSCH ed altri. La fede nei miracoli farebbe di Dio un Dio meschino del disordine e del raffazzonamento.

Potrà dunque adattarsi a ritenere il miracolo come possibile soltanto colui, che riconosce al miracolo uno scopo che si trova fuori dell'ordine naturale.

2. Le *possibilità di Dio* non si sono esaurite con la creazione del mondo. L'insieme delle cose create non è che un debole raggio della sua magnificenza, ma non costituisce i limiti delle sue possibilità. Oltre il mondo naturale vi è anche la possibilità di un ordine soprannaturale.

Questo mondo, la cui finitezza è nuovamente ammessa anche dalle odierne scienze naturali, si trova soltanto ai margini della infinità di Dio. Il mondo nella sua molteplicità di forme permette soltanto di sospettare un briciolo della pienezza della sua ricchezza. Non si devono fissare limiti a Dio mediante il « lavoro di registrazione meccanica » delle scienze

www.scribd.com/Religione_in_Ita

esatte (NIETZSCHE). Persino nel mondo, accanto alla molteplice realtà degli elementi e delle forme di vita, esistono i campi del tutto diversi della verità e dei valori estetici e morali. L'universo presenta un *ordine graduato di qualità.* È prerogativa e carattere distintivo dell'uomo vedere queste differenze. Ma sarebbe presunzione superba se egli volesse contestare la possibilità che questa gerarchia continui verso l'alto. Esiste dunque la possibilità che Dio abbia aperto nuovi campi di essere e di valori superiori all'ordine naturale, e che nel suo paterno favore ne voglia far partecipe l'uomo. Il miracolo non appartiene ancora a quest'ordine soprannaturale, ma trova il suo significato definitivo ed il suo vero compito proprio nel servire a *quest'ordine salvifico soprannaturale.*

3. Anzitutto il miracolo intende *manifestare* all'uomo l'*esistenza* di quest'ordine soprannaturale.

I miracoli sono *segni* di Dio, rizzati nel nostro mondo sperimentale storico come un grande *indicatore di direzione* verso l'*attività soprannaturale di Dio* e le sue intenzioni salvifiche. I miracoli sono argomenti per mettere in luce il soprannaturale. Iddio non ha voluto manifestare al singolo, mediante illuminazione interna, la sua azione nella rivelazione e nella grazia; ma ha voluto testimoniare che egli ne era l'autore mediante prodigi, che possono risalire a lui solo. Gli effetti miracolosi che si possono constatare empiricamente nella natura hanno perciò il compito di dimostrare il grande miracolo invisibile dei misteri salvifici soprannaturali. *Il miracolo trova il suo significato nella testimonianza del mistero.*

4. Ma i miracoli non vogliono soltanto servire alla conoscenza del soprannaturale; costituiscono anche un debole *riflesso* della magnificenza soprannaturale, dell'armonia tra natura e sopranatura, stabilita in origine da Dio.

Il peccato ha portato disordine e rivolta anche nella natura e nei suoi campi. Un'oscurità sinistra grava sul doloroso dissidio, che si apre dovunque nella natura e nella storia. Se

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Dio mediante un intervento miracoloso, almeno in casi particolari, elimina le conseguenze del peccato, ciò non è contro la natura, ma è il ristabilimento della natura corrotta dal peccato. I miracoli rischiarano, a guisa di lampo, l'oscurità dell'ombra di morte, in cui vaghiamo. Essi ricordano le intenzioni primitive di Dio, turbate dal colpevole allontanamento dell'uomo dall'ordinamento salvifico del Paradiso, e fanno diventare visibile, mediante un primo intervento dei frutti della redenzione, la forma della nuova, futura creazione.

I miracoli non sono dunque privi di significato. Essi perdono il loro carattere scandaloso se si ha coscienza che servono a renderci certi della sopranatura. Si staccano dall'ordine naturale, ma soltanto per rafforzare, su un piano piú profondo, l'unità ed il coordinamento di tutta la realtà. « Essi non sono interventi perturbatori, ma bellezze coronanti, la suprema rivelazione dell'unità » (LEWIS, *op. cit.*, p. 72). Sono anche stati chiamati le « leggi naturali del cielo ». Essi non portano disordine nel mondo, ma indicano la via verso il superiore ordine salvifico, in cui sono eliminate tutte le disarmonie del presente e si rivelano a noi le profondità misteriose dell'amore divino.

5. L'obiezione, secondo cui il Dio onnisciente ed onnipotente, con previdente teleologia avrebbe potuto realizzare gli effetti dei miracoli anche mediante forze naturali, non tocca il nocciolo della questione.

Il rapporto gratuito dell'uomo con Dio non si può raggiungere mediante l'azione delle forze della natura creata. Esso consiste proprio nel contatto *diretto e personale* di Dio con l'uomo, che esige la vicinanza immediata e l'azione diretta di Dio. « Tutte le azioni della provvidenza soprannaturale sono straordinarie soltanto in rapporto a ciò che è dovuto per sé all'ordine della natura; nel piano generale di Dio, esse sono elementi preconosciuti e predeterminati, al pari degli avvenimenti naturali normali. Tutto serve allo scopo unitario dell'universo, ma ogni cosa nel suo modo particolare » (G. WUNDERLE, *Grundzüge der Religionsphilosophie*, Paderborn, 1924, p. 181).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 3. La conoscibilità del miracolo.

Un fatto miracoloso ha la forza probativa di criterio di rivelazione soltanto quando può essere riconosciuto con certezza come miracolo.

Ma proprio contro la constatabilità del miracolo vengono mosse forti obiezioni. «Noi non affermiamo: il miracolo è impossibile, — dice E. RENAN (*Vie de Jésus*, p. 20, Paris 1891, Introd., p. 96) — noi affermiamo: finora non è stato ancora constatato nessun miracolo». Particolarmente D. HUME cerca di dimostrare che il miracolo, per sua natura, esclude ogni autenticazione sufficientemente certa (*Ricerca sull'intelletto umano*, p. 10, cap. 1).

La constatazione certa del miracolo presuppone:

1. Che il fatto miracoloso sia dimostrato in modo incontrovertibile nella sua realtà storica; questo è compito dell'esatta indagine storica: *veritas historica miraculi;*

2. che il carattere soprannaturale, miracoloso, di questo fatto possa essere assodato con certezza; questo è compito del rigoroso giudizio filosofico: *veritas philosophica miraculi;*

3. che si possa dimostrare che Dio è l'autore diretto o morale di questo fatto straordinario; questa dimostrazione è di competenza della teologia: *veritas theologica miraculi;*

4. infine si deve provare che il miracolo è stato operato a conferma di una rivelazione soprannaturale. Deve constare il carattere di testimonianza del miracolo: *veritas respectiva miraculi.* (L'espressione abituale «veritas relativa miraculi» è equivoca, e perciò dovrebbe essere evitata).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Nessuno affermerà che in tutti i casi, in cui si ha notizia di miracoli, si possa raggiungere una certezza completa, od anche soltanto sufficiente, sui punti citati. Soventissimo si dovrà dare una risposta negativa, se la relazione del miracolo non resiste alla critica storica od all'esame filosofico. Sovente la decisione dovrà rimanere in sospeso, perché non si può ottenere chiarezza sull'uno o sull'altro punto. Noi affermiamo soltanto che ci sono e ci furono casi, in cui si può stabilire con certezza sufficiente, escludente ogni dubbio ragionevole, che ci troviamo di fronte ad un miracolo operato da Dio.

1. La verità storica del miracolo.

1. Il miracolo in quanto fatto storico si può constatare con certezza? Il miracolo è un fatto, che avviene nel nostro mondo empirico e per sua natura non si differenzia dagli altri avvenimenti del campo naturale. La sua constatazione non offre maggiori difficoltà della constatazione dei fatti, che avvengono in conformità della legge.

Anzi, al contrario, essendo il miracolo un fatto insolito, straordinario, suscita *stupore*, sensazione e provoca la critica. Agli avvenimenti quotidiani si presta per lo piú poca attenzione. Per contro, questa viene sollecitata quando accade qualcosa di insolito. Perché è insolito, si vuole essere certi di non essere vittime di illusione; si bada ai particolari e si osserva con piú esattezza e cura. Se non può sorgere alcun dubbio fondato contro l'accuratezza delle osservazioni, la sua esattezza non può essere contestata per la ragione che il fatto è inspiegabile.

2. Ma poiché il miracolo si verifica di rado, la testimonianza del miracolo deve fondarsi soprattutto su relazioni di *altri*. Ed è soprattutto l'attendibilità di queste relazioni che viene contestata.

« Una cosa — dice LESSING nella sua polemica con Pastor Goeze (*Opera omnia*, Carlsruhe 1824, vol. IX, p. 84) — sono

www.scribd.com/Religione_in_Ita

i miracoli, che io vedo con i miei occhi ed ho occasione di esaminare di persona, ed altra cosa sono i miracoli, che io conosco soltanto dalla storia essere stati visti da altri ». Soltanto i miracoli visti di persona potrebbero essere considerati come prove pienamente valide. « Per me — dichiara Lessing — che vivo nel sec. XVIII, in cui non ci sono piú miracoli, questa prova dello spirito e della forza non ha piú ora né spirito né forza, ma è ridotta ad una testimonianza umana di spirito e di forza » (*Op. om.*, vol. XXIII, p. 45). Nello stesso senso dice W. BOUSSET (*Das Wesen der Religion*, Halle 1920, p. 209): « Miracoli, non constatati di persona, non sono piú veri miracoli. Non sono piú i miracoli a sostenere la fede, ma è la fede che deve sostenere i miracoli ». Soprattutto D. HUME volle dimostrare l'impossibilità logica di giungere al riconoscimento valido di un miracolo attraverso alla testimonianza umana. « Noi prestiamo fede alla testimonianza di altri, perché ci siamo abituati a trovare accordo tra le loro affermazioni e la realtà. Se una testimonianza contraddice alla nostra esperienza, abbiamo un conflitto di esperienze opposte, una delle quali elimina l'altra, e soltanto la piú forte... può essere valida. Ora il miracolo è una violazione delle leggi naturali, che hanno fondamento su un'esperienza salda ed immutabile. Contro di essa potrebbe gareggiare soltanto una testimonianza che fosse piú forte; ma tale testimonianza non esiste » (*Ricerca sull'intelletto umano*, p. 10, cap. 1). Bisogna sempre — ritiene Hume — preferire la spiegazione, che fa a meno della eccezione dei miracoli. Ora non c'è a stupire che gli uomini si illudano o mentiscano. Perciò contro l'attendibilità della relazione del miracolo sta sempre la maggiore probabilità che essa si fondi sull'errore o sulla illusione. L'attendibilità dei testimoni è certa soltanto moralmente, mentre la validità delle leggi di natura lo è fisicamente; ora la certezza fisica è superiore alla certezza morale.

3. Per quanto queste obiezioni possano apparire a prima vista affascinanti, ad un esame piú accurato non si rivelano solide. È una conclusione errata affermare che *contro* la verità di qualsiasi relazione di miracolo stia sempre una certezza *piú forte* che non per la sua verità.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

L'ultima istanza decisiva per la constatazione di un fatto storico è l'osservazione diretta o la testimonianza di coloro che vi hanno direttamente assistito.

Perciò non si possono contestare fatti incontrovertibilmente testimoniati, perché non si adattano alle leggi attese. In tali casi si esaminerà in modo particolarmente critico l'attendibilità della testimonianza. Ma non si potrebbe negare a priori, se non quando esistesse una impossibilità metafisica assoluta. La certezza che si può acquistare dalla validità delle leggi naturali contro un fatto miracoloso concreto, è soltanto una certezza *ipotetica*, che vale unicamente nel presupposto che non abbiano influito altre forze di natura superiore. La relazione di testimoni attendibili, che questo determinato fatto è realmente avvenuto, ne trasmette una certezza assoluta e diretta. Ora la certezza ipotetica, derivata dalle leggi fisiche, deve cedere di fronte alla certezza morale assoluta, acquistata mediante la testimonianza diretta. Inoltre talune relazioni di miracoli sono testimoniate in modo cosí degno di fede, che il loro rifiuto metterebbe in dubbio l'attendibilità di ogni testimonianza umana, e con ciò verrebbero scosse le fondamenta della umana convivenza. Lo storico deve stabilire come le cose sono veramente avvenute (L. v. RANKE). E. BERHEIM, nel suo trattato del metodo storico (2ª ed. 1894, p. 240 s.), ha dichiarato scappatoia inammissibile voler dubitare o negare la realtà di fatti ben documentati, soltanto perché i relatori hanno veduto nei fatti stessi dei miracoli. Lo storico non deve conformare i fatti alla sua opinione preconcetta, ma correggere i suoi preconcetti in base ai fatti.

2. La verità filosofica del miracolo.

1. È possibile, nei fatti straordinari, stabilire il carattere miracoloso, cioè sono conoscibili come fatti preternaturali? Certamente ciò non è possibile in *tutti* gli eventi straordinari, ma in *molti* sí.

Noi non conosciamo l'esatta linea di confine tra ciò che è ancora naturalmente possibile, e ciò che non lo è piú. Frammezzo si trova uno spazio, che rimane per noi inspiegato.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Ma molti dei fatti straordinari stanno ancora al di qua di questo spazio e possono essere ricondotti a cause naturali, anche se non sempre per noi perspicue. Ed altrettanto chiaramente taluni di questi fatti stanno al di là di questo spazio e resistono ad ogni spiegazione naturale. Noi non sappiamo delimitare con esattezza ciò che è in grado di fare ad es. la suggestione, ma possiamo indicare ciò che essa non è certamente in grado di fare.

2. Per constatare il miracolo non è affatto necessario che siano note le possibilità di *tutte* le forze efficienti naturali; basta sapere che cosa i mezzi e le cause impiegate in un determinato fatto concreto non sono piú in grado di produrre.

« Sappiamo, dice S. AGOSTINO, che da un chicco di grano non nasce una fava, né un chicco di grano da una fava, né un uomo da un animale, né un animale da un uomo » (*De Genesi*, l. 9, c. 17, n. 32; PL 34, 406). Cosí pure la voce umana da sola non basterà mai a sedare una tempesta, né a risuscitare un morto, né a moltiplicare i pani, né a cambiare l'acqua in vino.

3. Anche il richiamarsi a *forze* completamente *sconosciute*, che avrebbero potuto intervenire, non vale in quei casi, il cui decorso concreto è del tutto chiaro.

Anche le forze ignote sottostanno a leggi determinate, che nelle stesse circostanze rimangono immutate. Anche il loro impiego è legato a determinati presupposti e preparativi e non è a disposizione dell'arbitrio o del comando di singoli uomini. Proprio i « miracoli » della tecnica moderna hanno dimostrato quale complicato apparato sia necessario per impiegare forze naturali ignote. Le esperienze fatte in questo campo dall'uomo moderno non rendono difficile, ma facilitano la constatazione che certi fatti miracolosi non sono spiegabili mediante queste forze naturali sconosciute. La prova, che certe relazioni di miracoli escludono ogni spiegazione naturale, è data proprio dalla ostinazione con cui gli increduli contestano la loro verità storica.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

3. La verità teologica del miracolo.

Affinché il miracolo possa servire come criterio per una rivelazione divina deve pure essere escluso che risalga ad influenze *diaboliche*. La cosa è chiara, quando si tratta di miracoli *assoluti*, di quei fatti, cioè, che sono al di fuori della possibilità non soltanto delle cause terrene, ma di tutte le cause create. Nuove creazioni e distruzioni reali od equivalenti (*creatio* ed *annihilatio*) possono essere operate soltanto dalla onnipotenza dello stesso creatore. Ma anche dove una decisione non può essere presa in base a ragioni *interne*, risulterà per lo piú da segni *esterni*, se si debbano ammettere influssi diabolici.

Dio, pur permettendo determinati interventi dei démoni in limiti ristretti, non permetterà mai che gli uomini possano essere impunemente ingannati dalla loro perfidia e dalle loro arti magiche. Il miracolo operato da Dio servirà sempre agli scopi di Dio; mentre gli spiriti contrari a Dio si tradiranno sempre per le loro intenzioni ostili a Dio. Li si riconoscerà dai loro frutti (Mt. 7, 16). Circostanze concomitanti o finalità contrarie alla sana ragione, all'onestà, alla giustizia sociale, escludono la possibilità che si tratti di miracoli operati da Dio. Vi appartengono ad es. le ridicolaggini di molte rivelazioni spiritistiche, le pratiche sinistre della magia nera, le convulsioni verificatesi al sepolcro del diacono François de Paris (DTC III, 1756).

4. Il miracolo come criterio di rivelazione: suo carattere testimoniale.

Il miracolo ha carattere testimoniale per la verità di una rivelazione divina, quando è operato espressamente allo scopo di manifestarne l'origine soprannaturale.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Si può lasciar indecisa la questione, se tutti i miracoli abbiano *scopo apologetico*, ma non si può contestare a priori la possibilità che Dio, anche fuori del Cristianesimo, venga in aiuto dell'uomo, che lotta per la religione o la morale, in modo miracoloso. Tuttavia è certo che Dio non confermerà mai l'errore, in quanto tale, mediante segni miracolosi. Se Dio viene chiamato a testimone, egli non può rendere testimonianza che alla verità.

Il carattere di segno del miracolo lo si deve riconoscere nel fatto, che è chiaramente destinato a confermare la pretesa di un uomo di essere inviato da Dio, oppure la verità di un annunzio.

Questo rapporto esiste senz'altro in quei miracoli, che appartengono al campo dei criteri *oggettivi intrinseci*, si rivelano, cioè, nella natura intima o negli effetti religiosi o morali di una religione. In altri miracoli, i cosiddetti prodigi esterni, questo nesso deve essere espressamente dimostrato. Il carattere testimoniale del miracolo esiste sempre chiarissimamente, quando l'operatore del miracolo manifesta, in *termini espliciti*, che il miracolo deve servire alla sua legittimazione. Ma sovente lo si può vedere chiaramente anche *dalle circostanze* in cui il miracolo si verifica.

5. La constatazione di miracoli intellettuali e morali.

I quattro aspetti di cui abbiamo parlato devono essere dimostrati in ogni miracolo, perché diventi criterio apologetico. Ma nei particolari, questa prova potrà variare e dovrà adattarsi al carattere particolare dei diversi miracoli.

1. Il fatto miracoloso nell'ordine *fisico* è relativamente il piú facile a constatare, perché si tratta per lo piú di eventi particolari del tutto determinati, che sono accessibili all'esperienza diretta e perciò possono essere osservati e testimoniati in modo incontrovertibile.

Anche la straordinarietà nei confronti delle leggi naturali nei miracoli fisici piú facilmente riconoscibile, perché le

www.scribd.com/Religione_in_Ita

leggi fisiche della natura dimostrano una regolarità determinata, che non permette neppure eccezioni singole. Per contro, il carattere testimoniale di tali miracoli esige per lo piú una dimostrazione particolare, perché stanno soltanto in un rapporto esterno, positivamente voluto, con i fatti salvifici religiosi.

2. Tra i miracoli *intellettuali* occupa un posto particolare la prova della profezia. Profezia è il preannunzio chiaro di un avvenimento contingente, non prevedibile naturalmente. Qui l'indagine storica critica deve estendersi a due fatti. Si deve stabilire anzitutto che la profezia è stata pronunziata o scritta in modo determinato e chiaro; secondariamente che con la stessa chiarezza si è realizzata.

Non è possibile dubitare che la profezia superi le possibilità naturali, specialmente quando si riferisce a fatti singoli, lontani nel tempo, che dipendono dalla libera volontà dell'uomo, oppure dai liberi decreti divini. In tal caso non sono sufficienti per spiegarli particolari doti psichiche o parapsichiche. Per contro, pronostici, od anche giudizi sorprendenti sul corso generale degli avvenimenti storici futuri, non soddisfano alle condizioni, che si richiedono per il miracolo.

3. Miracoli *morali* si possono ammettere soltanto quando le possibilità della libera volontà della creatura non bastano a spiegare il comportamento morale di un uomo o di un gruppo di uomini.

Anche per la libera azione dell'uomo esistono norme, che si possono conoscere per induzione. Esse hanno valore statistico. Nel *caso singolo* è possibile che la libera volontà si stacchi da questa regolarità. Ma le norme valgono con tanto maggior certezza, quanto maggiore è il numero dei casi considerati. Allora la regolarità deriva dalla natura dell'uomo, ed una deviazione sostanziale può essere spiegata soltanto ricorrendo ad influssi straordinari. Cosí il miracolo morale

www.scribd.com/Religione_in_Ita

può essere dimostrato non tanto in singoli fatti e azioni, quanto piuttosto nel *comportamento costante* di un uomo o di un insieme di uomini, che viola la *regolarità statistica.* Ma prestazioni singole, come ad es. la costanza nel martirio, rivestono carattere miracoloso se superano non soltanto le capacità morali, ma anche le possibilità fisiche delle forze umane. La particolare importanza della forza morale e della fecondità etica di una religione sta nella loro grande efficacia psicologica e nella loro indispensabilità, affinchè gli altri criteri possano sviluppare la loro azione completa.

SEZIONE TERZA

L'apertura soggettiva dell'uomo ad una rivelazione soprannaturale: motivi di credentità.

CAPITOLO PRIMO

L'importanza dell'apertura e della disposizione a credere.

Presupposto della fede è che Dio abbia parlato e che l'uomo abbia la certezza sufficiente della sua testimonianza e chiamata. Senza la certezza del fatto della rivelazione mediante i criteri di credibilità, non esiste accesso razionale alla fede. Viceversa, invece, i motivi di credibilità da soli non bastano a produrre, per via puramente logica, l'atto di fede, anzi non bastano neppure ad imporre il riconoscimento del fatto della rivelazione. Essi giustificano la decisione di credere e ne fanno un dovere; l'atto di fede ne costituisce una *esigenza morale,* non una *conseguenza logica.* Piú ancora, anche il riconoscimento dei motivi di credibilità rimane libero e dipende dalla disposizione soggettiva e dall'orientamento etico dell'uomo. Il giudizio dell'intelletto in queste conoscenze veramente fondamentali è inseparabilmente collegato con l'atteggiamento della volontà.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

1. La via della giustificazione della fede è *complicata* e non conduce quindi ad una certezza assoluta o metafisica del fatto della rivelazione.

I fatti salvifici, che stanno alla base della rivelazione soprannaturale, non devono essere accertati soltanto nella loro realtà storica, ma in essi deve essere anche dimostrata la trascendenza dell'elemento puramente naturale. Il giudizio definitivo che Dio ha parlato, poggia dunque su una lunga serie di constatazioni storiche e di giudizi metafisici, che si condizionano ed influiscono reciprocamente. Non fa meraviglia che, allà conclusione della dimostrazione, il risultato non appaia con tanta chiarezza e che le singole tappe del cammino percorso non siano piú cosí chiare, che qua e là non si possa porre un punto interrogativo e dubitare della logicità della dimostrazione. « C'è luce sufficiente per coloro che bramano solo di vedere, ed oscurità sufficiente per coloro che hanno una disposizione contraria » (PASCAL, *Pensieri*, 430).

2. D'altra parte l'uomo è *interessato troppo profondamente* al fatto della rivelazione ed a tutte le questioni della giustificazione della fede. Si tratta di decisioni, che costituiscono per l'uomo somma *responsabilità* ed *impegno* definitivo. Dai loro risultati dipende non soltanto la posizione teorica nei confronti dei piú importanti problemi vitali; ma ne derivano anche importanti esigenze etiche, che influiscono su tutta la configurazione della vita pratica. Perciò la giustificazione della fede esige anche una disposizione della volontà, non può avvenire in una sfera di disinteresse neutrale.

Essa urta continuamente contro le resistenze della viltà ed indolenza umana, della vanagloria e dell'egoismo; ma queste sollevano dubbi sulla sua validità. Se l'uomo infatti non è abbastanza forte per superare queste resistenze, non ammetterà questa sua deficienza, che lo onera moralmente, ma cercherà di scuotere la portata dei motivi, sui quali si fonda l'obbligo, cioè dubiterà della certezza del fatto della rivelazione. Ciò corrisponde alla legge generale, secondo cui

www.scribd.com/Religione_in_Ita

l'uomo cerca di adattare le sue convinzioni ai suoi desideri soggettivi, quando non ha la forza di conformare la sua condotta alle sue convinzioni. L'uomo infatti aspira sempre ad ammettere per la sua azione motivi etici superiori oppure inoppugnabili, mentre non è cosciente degli istinti emozionali segreti che agiscono in modo incontrollato, oppure non confessa a se stesso il loro influsso. Le forze propulsive soggettive sono dominanti dinamici, i motivi etici sono dominanti coscienti (KRETSCHMER). Cosí succede che le resistenze segrete contro la fede cercano di oscurare la certezza della credibilità, la cui forza probativa può farsi sentire soltanto quando queste resistenze sono spezzate ed è risvegliata la disposizione della volontà alla fede ed alla rivelazione.

Perciò il riconoscimento del fatto della rivelazione *non dipende solo dalle ragioni, che convincono l'intelletto, ma anche dai motivi, che dispongono la volontà* ad inchinarsi alle conseguenze che ne derivano. Non è la luce che sviluppa energie, ma soprattutto il calore che ne irraggia. L'efficacia delle ragioni presuppone una logica chiara, quella dei motivi un'etica sana; le une devono incontrare una ragione fredda, gli altri un cuore aperto e disposto.

3. Riconoscimento della credibilità e disposizione a credere sono dunque strettamente legati. Non si vedono i motivi di credibilità fin quando manca la volontà di credere; d'altra parte la disposizione a credere può svilupparsi soltanto quando la credibilità è dimostrata in modo sufficiente.

Non si può convincere la ragione della validità della rivelazione, se non ne è conquistato anche il cuore; e si può conquistare il cuore, soltanto se la ragione ha dimostrato che la fede è l'unica via per raggiungere la verità. Cosí l'una cosa aspetta l'altra, l'una condiziona l'altra e la decisione può avvenire soltanto con un *atto totalitario*, in cui s'incontrano i motivi oggettivi e la disposizione soggettiva. Ciò non deve essere inteso nel senso che la disposizione soggettiva possa sostituire i motivi oggettivi. Essa costituisce soltanto il presupposto, per cui la loro forza probativa oggettiva viene vista e riconosciuta. «Il fatto interno — dice M. BLONDEL

www.scribd.com/Religione_in_Ita

— non è tanto ciò che è visto, quanto ciò che fa vedere» (*Exigences philosophiques du Christianisme*, Paris 1953, p. 43).

4. In tal modo si spiega anche il fatto di esperienza generale, che l'accesso alla fede *non avviene di solito gradatamente*, cioè in modo che prima si debbano riconoscere i motivi di credibilità e poi acquistare la disposizione a credere, ma per lo piú la decisione avviene improvvisamente e d'*un sol colpo*.

La forza probativa della giustificazione della fede appare nel momento in cui viene eliminata la resistenza contro la fede. L'ultima occasione sovente è di carattere soltanto esterno; ma ora gli argini non tengono piú, e le acque ammassate fluiscono liberamente nei fondovalli, pronti ad accoglierle.

Su questi rapporti ha insistito fortemente l'Apologetica moderna. Sovente si sono anche sviluppati programmi impegnativi per una «Apologetica integrale», ma per lo piú ci si è accontentati di tracciare un alto ideale e di dare a tal fine istruzioni di metodo. In quanto si è cercato in genere di intraprendere la realizzazione di questo programma, si sono rivelati i limiti di questo tentativo, sui quali è già stata richiamata l'attenzione (Introduzione, p. 18 ss.).

CAPITOLO SECONDO

Il rispetto e l'apertura per ciò che ha valore oggettivo.

1. Nel campo della certezza *libera* la disposizione soggettiva nei confronti della verità svolge un compito fondamentale.

Il riconoscimento della verità non avviene qui soltanto ad opera della conoscenza intellettuale, ma deriva dalla coscienza dell'obbligo interno verso la verità. Quanto piú una verità è alta ed importante, tanto piú il suo riconoscimento dipende dal rispetto soggettivo della verità.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

La verità deve orientarsi sull'oggetto. L'uomo non deve formare, ma accettare la verità. Perciò ogni conoscenza della verità presuppone *rispetto del dato oggettivo*, dei fatti e degli ordinamenti che li governano, ed esige la pronta apertura dello spirito a tutte le possibilità, mediante le quali la luce della verità ci è resa accessibile.

2. Questo impegno di acconsentire, di adeguarsi all'essere è immanente allo spirito. Ogni conoscenza ha in sé lo scopo di percepire la realtà, e perciò, chiunque si serve dello spirito, si pone sotto la sua legge: afferma la *possibilità di trovare la verità* ed il *dovere di accettare la verità.*

La possibilità di peccare contro questa legge esiste soltanto perché la conoscenza umana è imperfetta, ed in tal modo lascia posto, da una parte, all'errore ed alla illusione, e dall'altra parte anche all'influsso soggettivo, che deriva dalla incomprensione, alterazione e svisamento della verità. All'errore si deve ovviare mediante l'educazione intellettuale. Peggiore dell'errore è la disperazione scettica della verità, e peggiore di entrambi è l'arbitrio soggettivo, la superba presunzione, che insorge contro le norme e gli ordinamenti della conoscenza ontologica. L'errore è mancanza di scienza; ma il rifiuto della verità è peccato contro la coscienza.

3. Il rispetto della verità significa, in ultima analisi, per l'uomo un riconoscimento della sua *esistenza di creatura* ed una difesa della sua *dignità umana.*

Non si tratta di una verità determinata, ma di un atteggiamento umano di principio. La superba autonomia dell'io si oppone all'umile adattamento agli ordinamenti preesistenti, la ostinazione si oppone alla dedizione, il rinchiudersi egoistico alla disposizione di apertura. L'uomo non è la fonte della verità, perché non è la fonte della realtà. Egli ha ricevuto la sua esistenza e deve cogliere la verità servendo agli ordinamenti dell'essere. Non è la misura della realtà e della verità, ma è misurato sulla realtà e sulla verità.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

4. La verità è un dono, ma anche un compito. Essa mostra la realtà non soltanto com'è, ma anche come dev'essere.

Ogni essere è fatto per l'affermazione, l'aumento ed il perfezionamento dell'essere. Perciò la conoscenza della verità contiene sempre anche esigenze. La percezione della realtà include il compito di completare la realtà; *rispetto della verità significa anche obbligo verso i valori.*

5. Il rispetto della verità non è compito dei deboli e dei vili, ma esige *cuori forti e puri*, che sanno reprimere e vincere tutte le resistenze che salgono dal basso.

Richiede un orientamento definitivo, netto, di tutta la vita, affinché la verità spunti in noi. Richiede un atteggiamento fondamentale idealistico, per inchinarsi a ciò che è oggettivamente giusto. Il rispetto della verità esige *coraggio per la verità:* esige umiltà, cioè il coraggio di riconoscere la propria piccolezza e limitatezza; esige il coraggio di rinunziare ai miraggi ed alle illusioni soggettive; esige sentimenti nobili, cioè l'impegno coraggioso a combattere, nella lotta per l'ideale perfezionamento della natura, contro ciò che è basso ed attira al basso. È un pensiero platonico che la verità si svela soltanto ai cuori puri ed ai sentimenti puri. Lo stesso concetto è espresso nelle note parole di FICHTE: « La scelta di una filosofia dipende dall'uomo che si è... Un carattere fiacco per natura o infiacchito e piegato per la distruzione dello spirito, per la studiosa ricerca del lusso o della vanità, non si innalzerà mai all'idealismo » (« Prima introduzione a ogni dottrina delle scienze », *Op. om.* I, 434). Secondo Nietzsche ogni uomo trova tanta verità, quanto è il coraggio che porta per la verità.

6. L'accesso alla verità, specialmente alla verità profonda, esige *fermo rispetto* e *disciplina spirituale.* Esso viene ostruito dalla faccenderia e dall'attività affannosa della vita.

Chi soggiace alla smania della vita, si perde nel superficiale,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

nella seccaggine, nelle cose periferiche esterne, non ha tempo per riflettere sulle cose profonde dell'anima, non può vedere l'essenziale, anzi perde a poco a poco anche la forza di raccogliersi e concentrarsi spiritualmente. Il suo spirito si fa misero e ristretto, ottuso e tardo, e tutti i raggi della sapienza, che dall'alto cadono sull'anima, trovano finestre oscurate od impolverate; la loro azione scorre via come l'acqua su terreno battuto.

L'uomo moderno necessita dunque di molta buona volontà e di molta forza spirituale per sottrarsi alla faccenderia esterna della vita, per evadere dal convulso agitarsi del proprio io e raggiungere quel calmo raccoglimento, col quale solo si apre l'accesso ai recinti sacri della verità profonda. *Tutte le cose alte e sante svelano il loro mistero soltanto al rispetto, e precisamente al rispetto calmo e vigile.*

CAPITOLO TERZO

L'anelito inquieto del cuore umano verso Dio.

1. L'uomo che ricerca la verità si trova necessariamente di fronte al *problema religioso.*

L'uomo è l'essere che ricerca eternamente, che interroga ed aspira eternamente. Ogni splendere lo alletta, ma nessuno lo soddisfa. Ogni godimento lo attira, ma nessuno può saziare la sua brama di felicità. Sale su tutti i monti, spinto da una estinguibile brama di vette, ma in alto scopre altre punte, che promettono nuove visioni ed orizzonti, ed egli, aizzato, si affretta, attraverso a tutte le valli e gli ostacoli, verso nuove mete allettanti, per trovarvi soltanto nuove segnalazioni alla sua brama, che a loro volta lo spingono oltre. Così egli è permanentemente in cammino: « Un mostro di inquietudine » (PÉGUY).

Questa « tendenza trascendente i limiti » (E. BERGRAV) è propria dell'uomo sia nella *ricerca della verità,* che nel *desiderio del bene* o valore. Sia che ricerchi le ragioni e le cause, oppure il significato ultimo e lo scopo dell'essere e della vita, in entrambe le tendenze egli è dominato dall'impulso di giungere fino al polo dell'assoluto, fino a Dio.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

2. Nel suo istinto di ricerca l'uomo batte a tutte le porte chiuse. Vuole guardare dietro a tutte le tende ed al di sopra di tutti i muri di confine. Risale tutti i rigagnoli fino alla fonte. Ma non si accontenta di aver trovato le cause; vuole arrivare alla *ragione* di tutto.

Cosí si spinge, al di fuori ed al di sopra delle cose contingenti, che richiedono continuamente una spiegazione ed una motivazione, fino al trascendente, all'assoluto. È stato detto che l'uomo non è allettato dalla verità, ma dalla ricerca della verità (PASCAL, *Pensieri*, 153; LESSING). Ma ciò vale soltanto per le cose terrene, che sono esse stesse oscure e problematiche, dove il frutto della ricerca non può costituire il termine della ricerca. Non vale invece nei confronti della verità ultima. Agostino mette in guardia contro coloro che sempre imparano e non giungono mai alla conoscenza della verità. Non è la ricerca della verità che ci rende beati, ma soltanto il suo possesso (S. AGOSTINO, *In Io. Ev.*, tr. 63, 1: PL 35, 1804). In conseguenza di questa disposizione del nostro spirito, la nostra ricerca della verità termina soltanto alla fonte della verità, nella conoscenza dell'assoluto: *il problema della verità è, in ultima analisi, un problema di Dio.*

3. L'uomo è fatto per l'infinito; però non cerca soltanto la causa ultima, dalla quale tutto procede, ma indaga soprattutto il *fine ultimo*, cui tutto tende, in cui tutto trova il suo soddisfacimento.

Il problema del significato dell'essere, al pari del problema della sua ragione, spinge verso l'assoluto, ma in direzione inversa; cosí vuole la forza di tensione del suo spirito, che si trova nel campo di azione di una forza attrattiva irresistibile. Qui l'uomo fa nuovamente la stessa esperienza, sovente ancora piú dolorosa, che il punto di gravitazione della sua inquietudine dinamica non si trova nel finito, che meta del suo desiderio non sono valori terreni. Nulla di terreno lo soddisfa; un romantico impulso migratorio lo spinge in lontananze allettanti. Non lo opprime la vastità, ma la strettezza. Ha bisogno di strade che portano oltre, e nulla teme di piú che «le false strade» (H. Heidegger), che terminano come

www.scribd.com/Religione_in_Ita

vicoli ciechi senza uscita. I valori terreni stanno in una gerarchia, che non ammette conclusione nel finito. Per noi hanno valore soltanto in quanto sono gradini. Ridotti a stazione terminale, essi perdono il loro carattere assiologico, perché non sono piú anelli nella catena che porta all'assoluto.

a) *I valori terreni sono insufficienti, perché costituiscono soltanto una realizzazione parziale del valore pieno.* Sono limitati; sono soltanto isole che emergono dal nulla, ma rimangono vicine al nulla. Sono gocce che scorrono, che sono esse stesse in movimento e si affrettano verso il grande mare. Hanno il loro dinamismo da un valore primitivo, della cui forza di attrazione non sono che deboli irraggiamenti, e si acquietano soltanto quando son tornate al loro centro.

b) *I valori terreni non rivelano soltanto lacune; hanno anche mancanze e difetti positivi, che ci disgustano.* Tutti i fiori di questa terra sono coperti di polvere. Ogni loro godimento sa di amaro. In tutti permane un resto segreto di pesantezza terrena. Anche nella realizzazione dei valori spirituali, luce ed ombra, aspirazione ideale e deficienza colpevole si frammischiano in un groviglio inestricabile, dal quale non sembra ci sia via di uscita. L'esperienza del tragico, del disinganno, della disperazione sono prove di questa insufficienza. Qui stanno i potenti impulsi per le tendenze dell'uomo a superare i confini. Poiché l'uomo non può rassegnarsi a questa manchevolezza. La disperazione di ogni soluzione immanente lo spinge alla soluzione trascendente e giustifica la fede in una meta, che è al di là.

c) *Infine su ogni valore e scopo terreno sovrasta la fine e la morte.* La paura della morte non costituisce qui il pungolo piú doloroso della morte. La morte, anche quando è salutata dall'uomo come liberazione, pone in questione il significato della vita. Se oltre la morte non c'è nulla di superiore, cui la vita serve, in cui trova la sua pienezza, per cui si può vivere ed impegnare la vita, la morte, e perciò anche la vita, perde ogni significato. Proprio l'uomo ideale rifiuta di credere nella morte definitiva, perché cosí la vita diventerebbe insopportabile e priva di significato. Ma l'uomo, in ogni caso l'uomo responsabile, non può vivere nell'ombra

www.scribd.com/Religione_in_Ita

dell'assurdo; perciò è costretto, se non giunge all'assoluto trascendente, a porre come assoluti ed a divinizzare gli scopi della sua vita.

4. Questa tendenza verso l'alto, verso la trascendenza è propria dell'intima natura dell'essere umano. L'uomo, che è mortale e posto in un mondo caduco, in cui si muore e tutto passa e si disperde, se non si oppone convulsamente e caparbiamente all'impulso piú intimo della sua natura ed a tutte le sue disposizioni vitali, aspira all'indefettibile ed all'eterno.

Il suo cuore possiede una capacità infinita di esperimentare e di accogliere e perciò è ripieno di una bramosia insoddisfatta, di una nostalgia eterna. Questa brama non è volta al molto, ma all'alto; non ricerca il piú, ma il totalmente diverso. Non vuole superare i singoli limiti entro il nostro orizzonte finito, ma le sue aspirazioni vanno oltre alla limitazione dell'orizzonte terreno in genere, oltre i confini, che separano il finito dall'infinito, il sacro dal profano. « L'uomo sorpassa infinitamente l'uomo » (PASCAL, *Pensieri*, 434).

Perciò *umanità è inseparabile da religiosità*. La risposta all'enigma uomo è da ricercarsi in Dio. Là dove si tratta dell'uomo, si tratta in ultima analisi di Dio, dal quale la vita spirituale e morale riceve sostegno, forza ed orientamento. Ciò che è veramente umano risplende soltanto là, dove ciò che è puramente umano è sempre già superato. La nostra anima vuole eternità. L'uomo è l'essere aperto verso l'alto, che perciò deve essere aperto verso l'alto. L'assenso all'esistenza umana include la prontezza alla chiamata divina.

Voler *reprimere queste disposizioni religiose come miraggio egoistico o debolezza umana, costituisce il loro peggiore disconoscimento*. Il carattere religioso del cuore umano non nasce da un bisogno creato dall'uomo, ma è chiamata e impegno posto da Dio. La fede in Dio non è il riempitivo della nostra ignoranza, l'inquietudine del cuore umano non è conseguenza della paura, o della debolezza, o dell'egoismo, ma è espressione della suprema obbligazione e responsabilità. Non si tratta di desideri, dei quali noi disponiamo, ma di un dovere,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

che ci pone sotto la legge dell'eternamente valido, dal valore ultimo e sacro. Il valore assoluto ci impegna, prima che noi lo impegnamo.

5. Per l'uomo il problema religioso non suona anzitutto: se Dio si può conoscere, ma: se io son pronto a riconoscere Dio. Non è il mondo che interroga Dio, ma Dio che interroga il mondo (H. THIELICKE, *Fragen des Christentums an die moderne Welt*, Tübingen 1947, pag. 7).

Dio esige la nostra decisione personale. Ciò che conta è la nostra libera disposizione, il nostro abbracciare, la nostra dedizione amorevole e la nostra affermazione coraggiosa. Questa è la insostituibile responsabilità dell'uomo, alla quale egli non deve, anzi non può, sottrarsi. Egli è libero circa il modo, in cui intende decidersi, ma non è libero se decidersi o no. *Deve scegliere tra i due atteggiamenti, della dedizione o della ostinazione.* Poiché una presa di posizione non c'è soltanto nel nostro agire, ma anche nel nostro omettere, non soltanto nel nostro professare, ma anche nel nostro tacere, non soltanto nel nostro impegno, ma anche nel nostro scansare. Anzi, persino la fuga dinanzi alla responsabilità è una risposta a Dio, veramente la peggiore che noi possiamo dare. Poiché i tiepidi, i senza interesse, gli eternamente neutrali sono un orrore per Dio. Dinanzi a Dio non c'è scampo.

CAPITOLO QUARTO

La necessità di una rivelazione soprannaturale.

Ma il desiderio religioso dell'uomo include anche la prontezza ad accogliere una rivelazione? L'uomo ha motivo ed occasione di aspettarsi una manifestazione diretta di Dio? Oppure dall'ordinamento naturale dell'uomo a Dio non deriva proprio la superfluità della fede?

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 1. Chiarificazione del problema.

Rispondendo a queste domande, occorre distinguere chiaramente se si considera la necessità di una rivelazione divina per il fine soprannaturale, oppure naturale dell'uomo. Conseguentemente la nostra questione si precisa in una duplice domanda:

1. *L'uomo ha bisogno di una rivelazione di Dio per poter conoscere e tendere al suo fine soprannaturale?*

2. *L'uomo ha bisogno di una rivelazione di Dio per poter conoscere e realizzare il fine della religione e dell'etica naturale?*

1. Alla *prima domanda* si deve rispondere affermativamente. Supposto che l'uomo sia chiamato ad un fine soprannaturale, e che vi debba cooperare liberamente, una rivelazione è assolutamente necessaria.

Questa necessità è *fisica*, perché all'uomo mancano le forze fisiche, richieste per raggiungere il fine. L'uomo per sé non ha conoscenza del fine soprannaturale e delle vie che vi portano. Egli può ottenere questa conoscenza soltanto mediante una comunicazione da parte di Dio. Anche l'ascesa al fine soprannaturale può avvenire soltanto se Dio gli accorda nuove forze, che non si trovano nell'ambito della sua essenza naturale. La prova piú precisa spetta alla Dogmatica.

2. Ma anche alla *seconda domanda* si deve rispondere affermativamente. Qui però la necessità non è fisica, ma solo *morale*.

Di per sé il raggiungimento del fine naturale è possibile all'uomo mediante le sue forze naturali. Perciò non esiste la necessità fisica, assoluta, di una rivelazione particolare. È sufficiente la rivelazione naturale, che si trova nell'ordine della creazione. Ma la costituzione storica dell'uomo dimostra

www.scribd.com/Religione_in_Ita

che gli riesce estremamente difficile raggiungere il fine naturale. È come se una crepa attraversasse la natura dell'uomo. Le sue forze spirituali non sono estinte, ma indebolite, per modo che gli uomini, nel servirsene, continuamente sbagliano, errano o rimangono spossati. Il peccato originale costituisce la spiegazione di questo strano dissidio. Per eliminarne le conseguenze l'uomo ha bisogno di un aiuto divino. Si dice: una rivelazione gli è diventata moralmente necessaria.

3. Questa tesi si volge contro *due estremi:* quello della concezione fideistica e tradizionalistica, e quello della concezione razionalistica.

Secondo il primo l'uomo nello stato presente non ha possibilità alcuna di conoscere le verità religiose. Esse gli devono pervenire mediante una rivelazione; gli sono accessibili soltanto nella fede e mediante la fede (Fideismo). In quanto nell'umanità si trova una eredità di verità religiose, essa proviene dalla tradizione, che viene trasmessa a partire da una rivelazione divina primitiva (Tradizionalismo; sostenuto nel sec. XIX specialmente da BEAUTAIN [† 1867] e BONNETTY [† 1879]; cfr. Denz. 1622 ss., 1649 ss.).

L'altro estremo è quello dei razionalisti, secondo i quali l'uomo può da solo acquistare queste verità in modo perfetto e senza errore, e perciò non ha bisogno di alcuna assistenza divina. A questi bisogna dire:

a) *Per conoscere le verità religiose dell'ordine naturale una rivelazione divina non è necessaria in modo assoluto* (contro il Fideismo ed il Tradizionalismo). Queste verità sono accessibili all'uomo mediante la rivelazione naturale, che egli può percepire con le sue forze conoscitive naturali. Anche nello stato di peccato originale questa possibilità non è estinta.

b) *Ma, nello stato presente, una rivelazione divina è moralmente necessaria all'uomo per conoscere queste verità in modo più sicuro, universale e senza errore* (contro il Razionalismo). L'uomo può conoscere le verità religiose, ma la via per giungervi è diventata per lui così difficile ed oscura, che di fatto egli continuamente sbaglia ed erra. Soltanto pochi uomini possono pervenire alla conoscenza di queste verità, ed anche questi soltanto dopo lungo tempo, faticosa ricerca e per di

www.scribd.com/Religione_in_Ita

piú non sempre con certezza. Una rivelazione divina è diventata moralmente necessária.

c) *Per rivelazione si deve intendere qui anzitutto un particolare aiuto intellettuale di Dio, che corrobora le possibilità dell'uomo e reagisce alle conseguenze del peccato originale.* Questo aiuto non deve essere necessariamente soprannaturale. Ma la rivelazione soprannaturale assume anche questo compito e rimedia nel modo migliore al bisogno dell'uomo. Essa ci introduce nel mondo misterioso di Dio e, sotto questo aspetto, rimane un puro dono gratuito, eccedente le esigenze e le necessità della natura. Ma nella presente costituzione del genere umano ci offre anche una conoscenza aperta a tutti, assolutamente certa e non mescolata ad errori, delle verità della rivelazione naturale, che in sé non sono inaccessibili all'uomo (Denz. 1786).

§ 2. I dati dell'esperienza religiosa.

La prova che l'uomo, dopo il peccato originale, soltanto con difficoltà può percepire il contenuto della rivelazione naturale, e perciò è continuamente soggetto all'errore, è fornita sia dalla comune esperienza quotidiana, sia dalla storia delle religioni.

1. Già S. Tommaso (*S. c. G.* 1, 4) ha richiamato l'attenzione sul fatto che la maggior parte degli uomini mancano del talento necessario, dell'interesse, del tempo necessario e della preparazione necessaria per giungere alla conoscenza delle verità della religione e dell'etica naturale. Perciò in tutte queste questioni regnano tra gli uomini molta oscurità, incertezza e molti dolorosi errori.

a) *Noi non abbiamo l'udito abbastanza fine per interpretare il linguaggio di Dio nella creazione e nella storia.* Dio parla nella natura. Ma nella natura regna giubilo e gemito. « L'uomo percepisce un salmo cantato dall'amore e dalla sapienza, ma anche un unico sospiro di maledizione » (J. Bern-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

HART). Sono i fiori che rispecchiano veramente l'immagine di Dio, oppure le grida terribili della creatura nelle pene di morte? L'uomo non abbozzerà caricature di Dio, dal momento che contempla soltanto sempre un piccolo settore della natura? Il Dio della natura è un Dio nascosto. Cosí i sapienti nel grazioso velo della natura hanno sempre pianto anche la sua miseria, ed hanno gridato verso l'alto che Dio volesse manifestarsi. Questa è la profonda sapienza del mito, del quale ha detto Platone (*Repubblica* X, 611 C): noi vediamo il dio Glauco, che nelle sue profondità marine, sfigurato da aggiunte e con membra mutilate, rivestito di alghe e di conchiglie, non è riconoscibile come Dio.

b) *Dio parla nella storia. Ma chi può percepirvi chiaramente la sua parola?* La storia del mondo è il giudizio del mondo, certamente; ma chi ha cosí lungo respiro da assistere fino alla fine a questa azione giudiziaria? Noi conosciamo soltanto un'epoca miserabilmente piccola, e di quest'epoca per lo piú conosciamo soltanto la superficie esterna, non le ragioni motrici ed i veri retroscena degli avvenimenti. In tal modo il nostro giudizio diventa sovente un giocare al giudizio del mondo, come fanno i bambini, gioco che si fonda sulla triviale filosofia delle battaglie, continuamente risorgente, come se la vittoria di una parte costituisse anche una conferma di Dio alla parte vincente, ed una sconfitta un giudizio schiacciante di Dio sugli sconfitti (H. HILDEBRANDT, *Was ist Offenbarung*, Gütersloh 1936, p. 18).

c) *Dio ci parla nella coscienza, ma anche questo linguaggio è difficile da intendere.* Troppo facilmente l'uomo soggiace all'allettante tentazione di rivestire col linguaggio della coscienza i propri desideri e di interpretarli come voce di Dio, proprio come donna Prassede della quale scrive il MANZONI: «Tutto il suo studio era di secondare i voleri del cielo: ma faceva spesso un grosso sbaglio, ch'era di prender per cielo il suo cervello» (*Promessi Sposi*, c. XXV).

2. È un fatto dunque assodato: c'è una rivelazione naturale. Dio ci parla nella natura, nella storia e nella coscienza. Ma rimane pure assodato: ciò che egli ci dice sovente è per noi oscuro. La sua interpretazione

www.scribd.com/Religione_in_Ita

è incerta e rimane esposta all'errore. Perciò gli uomini gridano che il Dio silenzioso si manifesti piú chiaramente e venga in aiuto alla loro incerta ricerca, mediante una rivelazione diretta.

§ 3. Il risultato della storia delle religioni.

1. Ciò che per ciascuno è frutto dell'esperienza personale, è dimostrato pienamente da una scorsa attraverso alla storia delle religioni e della filosofia.

La storia delle religioni ha rivelato materiale abbondante, che dimostra in modo schiacciante come la corruzione delle idee morali dei popoli sia un fenomeno generale, non soltanto nei popoli primitivi, ma anche nelle nazioni di cultura superiore. « L'andamento del movimento religioso è confuso. Di regola linee diverse corrono parallele e s'intrecciano. Ma la legge del loro movimento sembra essere in ultima analisi quella di un alto e basso » (R. GUARDINI, *Die Offenbarung*, p. 45).

2. Di fatto le idee circa Dio, l'immortalità personale, l'etica hanno lacune, incertezze, errori e le stesse pratiche religiose sono spesso macchiate di orribili abusi.

Le *idee* circa Dio erano *meschine* ed *imperfette;* feticismo, animismo, demonismo, politeismo si scambiavano e si sostituivano tra di loro. La fede in una *sopravvivenza* dell'uomo dopo la morte ha dominato inestirpabile negli uomini. Ma quali tratti confusi e quanta pesante e titubante *incertezza* vi appaiono! Si credette nella metempsicosi, in una esistenza a guisa d'ombra nell'Ade e non si andò oltre ad uno scetticismo ed incertezza generali. Anche nei *concetti morali* si rivela dovunque la stessa confusione, per modo che sovente non si riconobbe neppure la riprovevolezza del suicidio, della schiavitú, del maltrattamento degli schiavi, della impudicizia e della uccisione dei vecchi. Persino nel *culto religioso* e nel servizio di Dio penetrarono orribili abusi, ad es. sacrifici umani, prostituzione sacra, magia di ogni specie. La religio-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

sità mal diretta ha provocato le persecuzioni piú gravi e le guerre piú sanguinose. Sovente il desiderio della conoscenza del vero Dio e di chiare norme etiche era grande. Ma la capacità conoscitiva dell'uomo non bastava a preservare le idee religiose e morali dalla deformazione e degenerazione, e le sue forze morali erano troppo deboli per difenderle dall'assalto delle passioni. « È come se si cercasse instancabilmente qualcosa, quasi lo si trovasse, ciò che s'era creduto sfuggisse nuovamente dalle mani, si cadesse in errore, nuovamente si ricominciasse. Nella storia religiosa dell'umanità regna una grande malinconia » (R. GUARDINI, *op. cit.*, p. 45). Cosí rimane, come ultima impressione, quella di una profonda inutilità e sconforto di ogni ricerca religiosa.

3. I fattori umani non potevano offrire alcun rimedio. I *filosofi* e le *scuole filosofiche* non erano esse stesse in grado di chiarire gli enigmi della vita.

Proprio i pionieri sul cammino delle ideologie stavano tutti quanti dinanzi all'oscurità della ricercata ragione della vita, piú inquieti di coloro che erano animati da una fede religiosa. Il groviglio delle loro risposte non ha fatto che accrescere la confusione (J. BERNHART, *op. cit.*, p. 33). La scienza superba ci ha apportato una grande quantità di materiale, una infinità di modi di considerare, tanto che la povera anima minaccia di soffocare sotto la farragine e la congerie scientifica, ed il suo grido risuona come la voce di un bambino nei deserti sabbiosi. Si è fatta largo una *specializzazione* tale, che gli iniziati non sono neppur piú a portata di voce tra di loro. Quanto piú si estende la scienza, tanto piú svanisce la speranza che essa, limitandosi allo scibile, ci porti ciò che è veramente degno di scienza. Cosí un'ultima funzione della filosofia e della scienza sembra consistere nell'apportarci « uno svuotamento completo ed un abbassamento della nostra limitata ragione, affinché, per questa sconfitta diventiamo capaci di fare il sacrificio dell'intelletto dinanzi alle porte dei misteri religiosi » (P. WUST, *Incertezza e rischio*, trad. ital., Brescia 1945, p. 45 s.). Questa conclusione è stata tratta anche da PASCAL, quando dice: « Non c'è nulla di cosí conforme alla ragione come questa sconfessione della ragione » (*Pensieri*, 272).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

4. L'uomo si trova dunque di fronte al fatto inquietante e sconvolgente di essere ordinato a Dio, ma di non trovarlo in modo stabile, di affrontare i problemi vitali religiosi, ma di non riuscire ad ottenerne la soluzione sicura ed esente da errori.

Se l'una cosa costituisce la sua *grandezza*, la nobiltà, che lo innalza al di sopra di tutte le creature, la seconda costituisce la sua *miseria*, la sua grande pena, che lo fa diventare debitore di tutta la creazione. Egli che è chiamato alla conoscenza ed al servizio di Dio, che è costituito ministro di tutta la creazione, fallisce continuamente questo compito e soggiace alla idolatria. Questo fatto diventa particolarmente opprimente per la coscienza che in esso deficienza e colpa sono tragicamente concatenate: « Così gli spiriti veramente profondi dei diversi popoli e tempi si ritrovano in una *communio peccatorum*, nella invisibile comunità dei sapienti, che hanno scrutato il fondamentale stato di miseria di ogni cosa mondana. Essi sono abbastanza realisti per sapere che nessuna forza di questo mondo può superare quello stato di miseria » (E. STAUFFER, *Die Theologie des N. T.*, p. 84). Perciò gli uomini religiosi hanno dovunque assalito il cielo, per richiedere una chiarificazione ed una finalità dall'alto. Hanno fatto ricorso ai Profeti, considerati come inviati di Dio, ed hanno pellegrinato ai luoghi degli oracoli, dove speravano di trovare la presenza di Dio.

§ 4. La disposizione dell'anima ad ascoltare la chiamata divina.

Ma il desiderio di una rivelazione divina non è risvegliato nell'uomo religioso soltanto dai suoi errori e dalle sue deficienze. *Anche là, dove la religione, dove il concetto di Dio ha raggiunto un alto livello, è viva la brama di un incontro con Dio, più intimo e profondo di quello che la religione naturale possa offrire.* Il bagliore crepuscolare della luce divina suscita il desiderio del suo pieno splendore. In colui che ha sentito qualcosa dell'azione beatificante del santo, è sorta la sete del pieno possesso. L'accontentarsi sarebbe segno di intirizzi-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

mento e di pericolo religioso: « Essere tranquilli significa essere in pericolo » (NEWMAN).

1. Il *desiderio di verità*, che è nell'uomo, non si acquieta finché non è soddisfatta l'ultima brama della ragione di vedere l'essenza ed i motivi.

Perciò, anche nella sua ricerca dell'assoluto, egli non vuole accontentarsi dei suoi contorni oscuri, che risaltano nella creazione, che annunziano l'esistenza del creatore, ma, piú che rivelarne la vera natura, la velano. Il desiderio di verità dell'uomo non si ferma dinanzi alle profondità misteriose di Dio che gli si aprono dinnanzi. Questi misteri costituiscono per lui barriera e stimolo. La stessa cosa vale per il *desiderio di felicità* del cuore umano.

Da ciò non si può concludere che l'uomo abbia un *desiderium naturale* di *vedere Dio*, comunque, non nel senso che soltanto la visione soprannaturale di Dio soddisfi completamente l'uomo e perciò l'uomo vi abbia diritto; ma da questo risulta che egli, per sua natura, è aperto ad ogni arricchimento del suo essere e della sua conoscenza e deve aprirsi riconoscente, con vigile ed attenta prontezza, ad ogni chiamata che venga dall'alto.

2. Ma è soprattutto il desiderio di un *incontro personale* con Dio, che rende l'uomo aperto ad una rivelazione diretta di Dio. La certezza che Dio non è un *esso indifferente*, ma un *tu personale*, che tiene gli occhi a lui rivolti e la cui bontà lo custodisce, lo spinge a stendersi verso questo tu divino, per entrare con lui in contatto. Ma l'uomo sa di poter raggiungere Dio, soltanto se Dio si piega verso di lui e lo innalza a sé. Perciò egli grida al Dio silenzioso che si manifesti.

Questo elemento genuinamente religioso, che deve proibire all'uomo ogni schermatura verso l'alto, ogni atteggiamento chiuso nei confronti di una rivelazione, è stato ben riconosciuto da R. M. RILKE quando parla del « mistero dell'uomo inginocchiato, profondamente inginocchiato ». Egli sa-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

che Dio si manifesterà soltanto alla disposizione veramente umile ad inginocchiarsi ed a ricevere, e che « l'uomo diventa grande ed ampio ed indicibile » quando si lascia vincere dall'angelo di Dio, che « la sua crescita sta nell'essere pienamente sconfitto da colui che è sempre piú grande » (*Buch der Bilder, Der Schauende*). E quantunque il suo Dio non sia il Dio cristiano, Rilke ha il sospetto che non si debbano porre limiti alle possibilità del favore e dell'amore divino:

« Egli (Dio) è l'acqua: forma soltanto
la coppa con due mani volenterose,
ed in piú inginocchiati, egli profonderà
e supererà la tua massima capienza ».

(*Briefe aus Muzot*, Leipzig 1935, p. 174).

3. Il *Cristianesimo* si presenta come una religione rivelata soprannaturale. Questa pretesa riveste un carattere di serietà, quale non s'incontra in nessun'altra religione.

Per mezzo dei Profeti, per mezzo di Gesú Cristo, Dio ci ha parlato, per mezzo di Gesú Cristo ci ha assunti con lui in un nuovo ordine di essere e di vita. Il Cristianesimo si presenta pure in una forma, in cui questa pretesa può esigere serio esame. Ha dato nuova forma al mondo, è diventato il punto di raccolta ed il sostegno degli uomini, che lottano per un vero incontro religioso con Dio e per ideali etici.

« La sola possibilità che nel Cristianesimo si abbia a che fare con Dio stesso, impone all'uomo l'obbligo di mettersi in ascolto per apprendere se Dio veramente parla... La sola possibilità che Iddio possa essersi manifestato nella natura umana, fino a scendere nelle sue piú profonde bassezze, fino a donarci il Figlio suo fattosi uomo, suscita in noi una tale scossa violenta, tale stimolo assillante, tale brivido d'ammirazione che noi, se non vogliamo sentirci colpevoli fin nell'intimo del nostro essere, non possiamo piú continuare semplicemente il nostro cammino d'ogni giorno, non possiamo piú trarci in disparte alzando, con indifferenza, le spalle » (C. ADAM, *Gesú il Cristo*, trad. it., Brescia 1935, p. 38-39).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

III.

IL FATTO DELLA RIVELAZIONE DIVINA: L'ORIGINE SOPRANNATURALE DEL CRISTIANESIMO

SEZIONE PRIMA

La singolarità della religione israelitica.

1. La religione israelitica, considerata nei suoi vari aspetti, appare come *del tutto singolare*, straordinaria, ossia umanamente inspiegabile.

La religione di Israele è il terreno, da cui è sorto il Cristianesimo. In essa Dio ha tenuto vivo il ricordo della rivelazione primitiva fatta ai progenitori dell'umanità ed ha preparato l'economia salvifica cristiana. Ma è difficile portare la prova *diretta* dell'origine divina della religione del V. T., perché esige molti studi critici ed una vasta scienza storica. Il singolare fenomeno della religione del V. T. presenta però lo sfondo grandioso, su cui spicca luminosa ed impressionante l'origine del Cristianesimo. L'intero popolo israelitico, la sua storia e soprattutto la sua religione stavano sotto una particolare *guida provvidenziale* di Dio.

Politicamente, Israele non era un popolo di primo piano. Fin verso il 1200 fu vassallo dell'Egitto; in seguito, ad intermittenza, fu soggetto ai Filistei. Nel 722 fu distrutto il regno settentrionale, nel 586 anche il regno meridionale. L'indi-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

pendenza raggiunta da Israele dal 141 al 63 sotto gli Asmonei, fu soltanto di breve durata.

Israele non ha fornito grandi contributi allo sviluppo dell'*arte* e della *cultura*. In questo campo predominava l'influsso Cananeo. Esso spicca su tutti i popoli soltanto per la sua religione. Tra tutte le pretese religioni rivelate nessuna può rivaleggiare con la religione israelitica per quanto riguarda il contenuto di verità, la elevatezza morale e la storia meravigliosa. La religione di Israele non si può spiegare completamente sul puro piano storico.

2. *Singolare per la sua dottrina monoteistica*, storicamente inspiegabile. Il monoteismo trascendente, con la concezione di un Dio etico personale, non si trova in nessun luogo con la stessa perfezione, anche solo approssimativa.

Il concetto biblico di Dio è monoteistico nel pieno senso della parola. Jahvé è l'unico Dio; è un «Dio geloso», che non tollera altri accanto a sé (Es. 20, 5; Deut. 32, 39 ss.; Is. 43, 10; 45, 5). Egli è l'onnipotente, l'altissimo, il Jahvé sebaoth, che non è soltanto il signore degli eserciti di Israele, ma anche il signore delle cose terrene e celesti, il signore di tutto il mondo; poiché egli ha creato cielo e terra (Gen. 14, 22; 24, 3; Es. 20, 11); a lui appartiene tutta la terra (Es. 19, 5). È il giudice di tutto il mondo (Gen. 18, 25). Egli è presente in modo invisibile ai suoi adoratori dovunque, anche in Mesopotamia, in Egitto e nel paese dei Filistei.

Israele non conosce alcuna mitologia di dèi. Jahvé è diverso dagli dèi nazionali dei Semiti. Mancano tutte le caratteristiche della religione naturistica. Se la religione di Jahvé fosse stata di tal genere, si sarebbe evoluta nel politeismo. Jahvé sarebbe stato soppiantato dai Baalim, che anche in Palestina venivano associati alle fonti ed agli alberi. Il politeismo naturistico, pur avendo sempre accompagnato il popolo israelitico come tentazione continua, fu sempre combattuto come l'opposizione piú forte al culto di Jahvé. È pure sintomatico il fatto che in Israele manca nella divinità ogni traccia di differenziazione sessuale, che era propria appunto delle religioni semitiche e che vi spinse prepotente-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

mente in prima linea il culto del principio femminile. Nella lingua ebraica non si trova neppure il nome per indicare la dea.

Il monoteismo israelitico non è sorto da speculazione panteistica e non è stato creato da teologi o filosofi. Per la fede di Jahvé non si trovano neppure motivi politici e non si possono indicare fonti provenienti dall'esterno. Certamente talune forme e simboli della religione del V. T. sono desunte dall'esterno, taluni elementi della religione del popolo son penetrati dal basso, ma il vero contenuto della religione israelitica ufficiale proviene dall'alto. Finora tutti i tentativi di far derivare la religione di Jahvé del V. T. da fattori naturali sono falliti.

3. *Singolare per la sua etica religiosa.* Il concetto di Dio personale, trascendente, determinava la pietà del V. T. Jahvé è un Dio di magnificenza radiosa, di maestà esigente e di santità intangibile. A lui spetta adorazione e rispetto, servizio ed ubbidienza.

Benché in tal modo il rapporto con Jahvé abbia come conseguenza un umile sentimento di distanza, l'atteggiamento religioso fondamentale nei suoi confronti non è il timore, ma il rispetto. Bisogna andargli incontro con fiducia e l'amore di Dio è il compendio di tutti i comandamenti (Deut. 6, 4; 10, 12 ss.).

Nel culto del V. T. non appare soltanto l'elemento rituale, ma piú forte ancora l'elemento etico. Dio, in quanto giusto ed assoluto, esige religiosità interna e devozione individuale (Is. 1, 10-17). Egli vuole purezza di vita e non soltanto sacrifizi (Am. 5, 21-25; Os. 6, 6).

4. *Singolare per la sua origine.* La religione del V. T. è religione rivelata e di grazia. A ciò accampa pretese esplicite; e soltanto cosí è comprensibile.

a) *Il Dio di Israele è il Dio che è stato in rapporto con i padri* ed ha concluso con Israele il patto solenne del Sinai (Es. 4, 22). Egli stesso ha comunicato il suo nome in un solenne discorso divino (Es. 3, 14 s.); egli ha mostrato e sco-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

perto il suo volto (Es. 33, 19). Con queste espressioni, che nel V. T. rivestono una grande importanza, si esprime che Dio *ha manifestato al popolo eletto la sua natura personale ed ha contratto con gli uomini un rapporto di comunanza.* Il nome Jahvé è diverso da tutti i concetti astratti di Dio. La sua unicità ha tale importanza (Deut. 6, 4), che le designazioni generiche per Dio perdono presso gli Israeliti la loro funzione generica e diventano espressione di un *Deus revelatus* personale, che si è presentato nella storia (ThWb III, 1060 ss.).

b) *Ma il grande punto di cristallizzazione della religione di Israele è la conclusione del patto.* Dio, quale Dio del patto che si piega clemente, ha concluso con Israele un patto di salvezza. «Mi tratterrò in mezzo a voi; io sarò vostro Dio, e voi sarete il mio popolo» (Lev. 26, 12). Perciò il popolo deve aderire a lui con fedeltà: «Voi sarete mia speciale proprietà fra tutti i popoli; poiché mia è tutta la terra; e voi sarete per me un regno di sacerdoti, gente santa» (Es. 19, 5 s.; cfr. Deut. 29, 13; Ger. 7, 23; Ez. 11, 20; 14, 11; Zac. 8, 8). Il nuovo rapporto, che il patto crea tra Jahvé ed Israele, dà al popolo il diritto alla particolare protezione di Jahvé (Deut. 7, 12 ss.); obbliga il popolo all'obbedienza fedele ed all'amore continuo (Deut. 6, 4 ss.; 26, 17), alla pietà ed alla condotta onesta.

c) *Il patto si fonda sulla elezione da parte di Dio; non è sorto dalla inclinazione del popolo.* La religione del V. T. non è emanazione dello spirito nazionale; si tratta di un problema teologico, non biologico. Il patto non si fonda neppure sul merito del popolo, ma sulla libera e gratuita elezione di Dio. Perciò Jahvé non è legato in prosperità e rovina con il destino del suo popolo. Pur abitando sul monte santo di Sion, abita nello stesso tempo nelle altezze eccelse del cielo. Ma il popolo è scelto da Dio, sta sotto la sua guida. È chiamato da Jahvé ed incaricato di compiti religiosi.

La singolarità della posizione religiosa di Israele raggiunge il vertice nei Profeti. Israele, primizia della elezione divina (Am. 3, 1 s.), è strumento di Dio (Is. 44, 28) e deve diventare benedizione per tutti i popoli (Is. 19, 24 s.; Ger. 4, 2; Zac. 8, 23). Ha una missione per tutto il mondo (Is. 46, 6; 49, 1 ss.; 51, 4); perché Jahvé è il Dio di tutti i popoli (Is. 18, 7; 45, 14; 66, 23; Ger. 3, 17; Zac. 8, 20 ss.; 14, 16 ss.).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Di qui si spiega pure il fatto sorprendente che Israele fu continuamente nella tentazione di defezionare da Jahvé (cfr. le minacce contenute nella predicazione profetica: Os. 2, 1 ss.; Is. 1-12; Ger. 2 ss.; Ez. 3 ss.; Mi. 1 ss.); nessun altro popolo ha mai defezionato dai suoi idoli per interno impulso naturale.

5. *Singolare per il suo universalismo.* La religione israelitica non è una religione nazionale; essa presenta un carattere universale, supernazionale. Segno della compattezza e unità di Israele è il patto. Ad unire Israele non è il paese, ma la città santa.

Contrariamente all'uso, per il popolo israelitico i confini territoriali, fin dai tempi piú antichi, sono senza importanza nei confronti dei confini del sangue. Ma l'unità di sangue è superata dalla unità del patto. Israele forma una confederazione religiosa, che sussiste anche lontana dalla Palestina e non è collegata ad alcun vincolo di lingua. Non si tratta di democrazia, ma di teocrazia. Anche il re è l'unto di Jahvé e suo strumento.

Perciò la religione di Israele sentiva l'impulso ad uscire dai confini territoriali. Era fatta per l'universalità. Questa tendenza universalistica distingue la religione israelitica dalle altre religioni semitiche e dalle religioni della polis antica. Era assioma semitico che ogni popolo avesse il suo Dio proprio.

Il carattere universalistico non deriva dal popolo israelitico stesso. Al contrario in esso agiva la tendenza naturale a fondare sulla razza la separazione rituale di Giudeo e non Giudeo, di puro ed impuro. Le aspirazioni politiche e razzistiche del popolo dovettero essere stroncate continuamente da Jahvé, perché rimanesse aperto alla sua missione universale e tutto si aspettasse dall'epoca salvifica divina. Il processo di radicale abolizione dei confini della comunità nazionale e di radicale isolamento del particolarismo domina tutta la storia di Israele e del giudaismo e termina soltanto nel Cristianesimo (W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart 1951, p. 33).

6. *Singolare per la sua storicità.* La religione israe-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

litica è una religione storica. Ciò è fondato sul suo carattere rivelato e dipende dal suo indirizzo verso la salvezza messianica. Israele possiede un passato santo ed un santo futuro. La rivelazione di Dio ad Israele è nello stesso tempo una promessa di rivelazione. La storia e la religione israelitica si possono comprendere soltanto se si tien conto di questa *duplice faccia.*

L'una guarda indietro ad una storia santa. La religione naturale non ha un legame sostanziale con la storia, perché le sue fonti scorrono sempre allo stesso modo. Ma la religione del V. T. è creazione della storia, di una storia fatta da Dio. Il suo punto di partenza ed il suo perno è il momento storico della conclusione del patto. Là Dio ha preso il popolo in particolare dovere e cura. Compito nazionale di Israele è la fedeltà a questa storia, che non è opera sua propria, ma dono e dimostrazione di grazia da parte di Dio.

L'altra faccia della religione israelitica guarda al futuro. È una religione del futuro, sempre piú messianica: *preparazione ed attesa di un regno di Dio spirituale, pacifico, universale.* Non ostante la sua sublimità, essa è soltanto stazione di transito. Il suo compito supremo è di spianare la via ad uno sviluppo religioso superiore e di risolversi in esso. Certamente, anche presso gli Egiziani ed i Babilonesi c'erano grandi aspettative. Molti monarchi sono celebrati da poeti come liberatori e salvatori (cosí Hammurabi, Ciro; cfr. anche i salmi regali). Ma la visione simultanea di passato e di futuro rimase dovunque un fenomeno passeggero. In Israele invece la rivelazione di Dio è essenzialmente promessa, preparazione. Lo sguardo è rivolto ad un futuro, che apporterà la realizzazione del dominio di Dio. Sul doloroso pellegrinare attraverso ad un oscuro avvento sta la speranza che spunti la grande luce (Is. 9, 1 ss.), sorga la stella da Giacobbe (Num. 24, 17). « La conoscenza che Israele ha di se stesso, è storica in un senso eminente, è aspettativa ansiosa di un futuro storico-escatologico sulla base di un passato storico, come l'attesa di una rivelazione futura di Jahvé in base ad una rivelazione avvenuta prima dei tempi, che ha fondato il popolo del patto » (KAMLAH, *op. cit.*, p. 36).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

7. *Singolare per la sua storia esterna.* Anche la storia esterna del popolo israelitico rivela caratteri straordinari ed è difficile da spiegare sul piano puramente naturale.

Sul viaggio di questo popolo nel deserto, sulle lotte per la conquista della terra promessa e per la sua conservazione in mezzo a tribú ostili, sulla sua decadenza politica ed il suo rimpatrio, veglia una particolare provvidenza. Viene castigato, ma non soppresso. Sta sotto una legge particolare, che è in vigore ancor oggi. Dopo la distruzione della città santa da parte dei Romani fu disperso in tutto il mondo e sottoposto sovente a gravi persecuzioni. Ciò nonostante, non poté essere distrutto come popolo e comunità religiosa.

Israele, sia prima che dopo la comparsa di Cristo, si comprende soltanto alla luce di Cristo. Viceversa il Cristianesimo, pur non essendo pienamente comprensibile sulla base del V. T., ne riceve chiara luce circa la sua origine ed il suo carattere. Il nesso intimo e stretto, in cui sta con la religione rivelata israelitica ed il suo orientamento messianico, lo pone in una linea, che non corre piú su un piano puramente storico, ma è storia della salvezza e porta in sé tutti i caratteri della straordinaria azione divina rivelatrice e gratuita.

SEZIONE SECONDA

Le testimonianze storiche di Gesù Cristo.

La nostra conoscenza di Gesú si fonda sulla testimonianza del Cristianesimo primitivo, il quale ha creduto in Gesú di Nazareth come il « Cristo », il Messia promesso, e come nel « Kyrios », il signore glorificato. Questa fede è un fatto incontestabile, del quale deve rendersi conto chiunque vuole prendere posizione nei confronti del problema di Cristo; su questo punto si è concordi in tutti i campi. « Il problema di Cristo è strettamente collegato con l'origine del Cristianesimo » (M. DIBELIUS). « L'una cosa non può essere studiata senza l'altra » (M. GOGUEL). « Sul terreno del Cristianesimo

www.scribd.com/Religione_in_Ita

primitivo si combattono le battaglie del Cristianesimo » (B. BARTMANN).

CAPITOLO PRIMO

La fede di Paolo e la sua forza probativa.

È giustificato colui che crede in Gesú (Rom. 3, 24 ss.) e precisamente in Gesú come il « Cristo » e « Signore ». Questa è la fede e la confessione di Paolo. Questa testimonianza ha pieno valore ed importanza storica decisiva.

§ 1. Il contenuto della fede paolina.

1. Il Vangelo di Paolo.

1. *Morte, risurrezione* e *glorificazione di Gesú* di Nazareth costituiscono il contenuto essenziale della fede, che l'Apostolo delle genti professa ed annunzia.

« Noi crediamo in colui che risuscitò Gesú Cristo dai morti, il quale fu offerto per i nostri mancamenti e fu risuscitato per la nostra giustificazione » (Rom. 4, 24 s.). « C'è Cristo Gesú, che è morto, o meglio, che fu risuscitato, che è inoltre alla destra di Dio, e che intercede per noi » (Rom. 8, 34). Perciò Paolo esige come condizione preliminare della salvezza che noi « confessiamo con la bocca che Gesú è Signore e crediamo nel cuore che Dio lo risuscitò da morte » (Rom. 10, 9). A queste e simili brevi professioni (Rom. 6, 10; 14, 9; 2 Cor. 5, 15; 13, 4; 1 Tess. 4, 14; 2 Tim. 2, 8 ss.) spetta tanto maggior importanza, in quanto per la loro forma pregnante si rivelano come formule di fede della istruzione catechetica e come spunti per la formulazione della fede della comunità e perciò non rappresentano soltanto la professione di Paolo, ma quella di tutto il periodo cristiano primitivo.

2. Paolo crede *in Gesú come il « Cristo »*. Gesú di

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Nazareth è il Messia promesso da Dio, apparso « nella pienezza dei tempi » (Gal. 4, 4), il « Cristo ».

Questa designazione è diventata in Paolo epiteto costante per Gesú di Nazareth; nasce l'unione inseparabile « Gesú Cristo » (Rom. 1, 1. 5. 7; 1 Tess. 1, 1. 4; 5, 10. 23. 28 ecc.) o « Cristo Gesú » (1 Tess. 2, 14; 5, 18; Rom. 3, 25; 6, 11; 8, 39 ecc.). Anzi il nome Cristo viene aggiunto da Paolo a Gesú, già quasi come un nome proprio ed usato sovente da solo (Rom. 5, 8; 6, 4. 8 s.; 7, 4; 8, 17. 35 ecc.; 1 Cor. 1, 12 ss.; 2, 16; 3, 1. 23 ecc.).

3. Paolo *aderisce a Cristo come al « Signore »*. « Noi non predichiamo noi stessi, ma Cristo Gesú Signore » (2 Cor. 4, 5). « Ogni lingua deve confessare ad onore di Dio Padre: Gesú Cristo è il Signore » (Fil. 2, 11).

Il titolo di Kyrios è il nome onorifico, che Paolo usa piú frequentemente per Gesú. Con esso egli designa soprattutto il Signore glorificato per mezzo della risurrezione, che siede alla destra del Padre (Rom. 8, 34; Ef. 1, 20; Col. 3, 1). Questo titolo sottolinea la posizione di Gesú pari a Dio e la sua importanza per il culto. Della professione del Kyrios fa parte il culto del Kyrios; cristiani sono coloro « che invocano il nome del Signore Gesú Cristo » (1 Cor. 1, 2; cfr. Atti 9, 14. 21; 22, 16). Con il « Signore » lotta Paolo con calde preghiere e da lui attende la decisione (2 Cor. 12, 8).

2. I fondamenti della fede paolina.

Per motivare e giustificare la sua fede nel Signore Gesú Cristo Paolo si richiama ai fatti seguenti:

1. In Gesú di Nazareth si sono compiute le *profezie* di Dio: « Cristo è morto per i nostri peccati conforme alla Scrittura, è stato sepolto, è risuscitato il terzo giorno conforme alla Scrittura » (1 Cor. 15, 3).

Egli è la realizzazione del patto conchiuso da Dio con Abramo e delle promesse fatte ad Abramo ed ai suoi discen-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

denti (Gal. 3, 16 ss.) « Tutte le profezie di Dio hanno trovato in lui il loro avveramento » (2 Cor. 1, 20).

2. Dio ha *risuscitato Gesú dal sepolcro.* La fede in Cristo è nata dall'esperienza pasquale degli Apostoli; ma la fonte dell'esperienza pasquale è il fatto della risurrezione del Signore.

Di essa fanno testimonianza coloro ai quali egli è apparso dopo la risurrezione (1 Cor. 15, 5 ss.). La risurrezione è il grande segno, mediante il quale Dio interviene a favore di Gesú: « Per essa egli lo ha accreditato presso tutti » (Atti 17, 31).

3. Il Signore è *apparso a Paolo stesso.* Ripetute volte Paolo si appella al suo proprio incontro personale con il Signore sulla via di Damasco (1 Cor. 9, 1; 15, 8; Gal. 1, 12-17).

L'esperienza di Damasco ha per Paolo l'importanza che per i discepoli hanno avuto le apparizioni del risorto. In quel momento di grazia egli fu trasformato da persecutore del Signore nel suo confessore ed apostolo piú fedele. Allora gli fu manifestato che il Messia non era altri che il Gesú di Nazareth, che era stato crocifisso e che era risorto.

3. Paolo ed il Gesú storico di Nazareth.

Contro la testimonianza di Paolo si obietta sovente che Paolo ha creduto nel Kyrios Cristo, ma non ha attribuito al Gesú storico di Nazareth nessuna importanza per la sua fede e perciò non vi ha prestato attenzione alcuna.

1. Bisogna ammettere che Paolo non ci ha riferito molte cose sul Gesú storico e sulla sua vita ed azione. Ma il poco che riferisce dimostra chiaramente che il vero soggetto e centro del suo Vangelo era il Gesú storico di Nazareth.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Paolo conosce, pur menzionandoli il piú delle volte solo brevemente, i dati piú importanti della vita di Gesú. Cristo è il discendente di Abramo (Gal. 3, 16), il figlio di Davide (Rom. 1, 3; 9, 5; 15, 12; 2 Tim. 2, 8). È nato da donna sotto il dominio della legge (Gal. 4, 4), è vero uomo, in tutto uguale a noi, ad eccezione del peccato (Rom. 5, 15 s.; 1 Cor. 15, 21-22; 1 Tim. 2, 5; 2 Cor. 5, 21). La sua passione ha avuto luogo nella Pasqua al tempo dei pani azzimi (1 Cor. 5, 7). Fu affisso alla croce a motivo dei Giudei (1 Tess. 2, 15) sotto Ponzio Pilato (1 Tim. 6, 3). La tumulazione è ricordata da Paolo in 1 Cor. 15, 4 (cfr. Rom. 6, 4; Col. 2, 12), la discesa ai padri negli inferi e l'ascensione in Ef. 4, 8 ss. Paolo riferisce in modo particolareggiato l'istituzione della Cena (1 Cor. 11, 23-26) e ricorda le apparizioni del risorto, conseguenti alla risurrezione «al terzo giorno» (1 Cor. 15, 4-9).

2. Tutto ciò è poco, se si cercano relazioni particolareggiate della vita e dell'attività del Signore. Ma è piú che sufficiente per dimostrare chiaramente che la fede di Paolo non aveva per oggetto un mito ed una leggenda, ma una personalità storica, vissuta pochi anni prima e che era stata crocifissa sotto Ponzio Pilato.

Gesú il Cristo non è per Paolo un eroe mitologico e neppure una delle figure di dèi, che ad intervalli regolari muoiono e risorgono. Non è neppure una personificazione o concretizzazione di idee religiose o di aspettative escatologiche. L'immagine paolina di Cristo non ha «i tratti smorti, privi di carne e di colore, della speculazione ellenistica o dell'entusiasmo apocalittico del giudaismo», la sua immagine del Cristo è «di carne e di sangue» (K. ADAM, *Gesú il Cristo*, ed. cit., p. 72).

3. Paolo nelle sue lettere non si è proposto il compito di riferire sulla vita del Signore. Egli presuppone la conoscenza della storia della sua vita e della sua passione. Anzi tutte le sue lettere sono indirizzate a cristiani già istruiti nel Vangelo.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Continuamente Paolo rimanda ad una precedente istruzione orale: ricorda ai Tessalonicesi le tradizioni che « hanno ricevuto da lui a voce o per iscritto » (2 Tess. 2, 15), ai Corinti la testimonianza di Cristo « che è stata in essi confermata » (1 Cor. 1, 6; cfr. 4, 17; 2 Cor. 1, 19), ed ammonisce i Romani di restare fedeli alla « dottrina in cui sono stati istruiti » (Rom. 16, 17). Nella lettera ai Galati Paolo si richiama al fatto che egli ha « disegnato dinanzi ai loro occhi » la Croce del Signore (Gal. 3, 1). Perciò le lettere di Paolo non contengono tutto ciò che l'Apostolo ha annunziato circa il Signore.

Gli scritti di Paolo sono scritti occasionali, che provengono da situazioni concrete. Non intendono dare una istruzione sistematica, ma si collegano ad eventi attuali, rispondono a questioni determinate, dissipano malintesi e dubbi che sono sorti. Dobbiamo la relazione di Paolo sulla Cena (1 Cor. 11) soltanto alla circostanza che a Corinto si erano radicati abusi nella sua celebrazione; la sua relazione sulla Risurrezione (1 Cor. 15) fu occasionata dalle difficoltà e dai dubbi, che i Corinti nutrivano in rapporto alla resurrezione di coloro, che già erano morti, al tempo della parusia del Signore.

Ciò che maggiormente conta per Paolo è il contenuto misterioso dei fatti salvifici, specialmente il mistero fondamentale del Cristianesimo: la Redenzione mediante la Croce e la Resurrezione di Cristo. Egli non nutre interesse storico-scientifico per questi avvenimenti; vuole penetrare nel loro senso nascosto e nella loro profonda comprensione e offrirne una valutazione pratica. Paolo ci ha dato la prima dottrina teologica della Redenzione. Essa è certamente riflessione teologica, ma riflessione su un evento storico, operato da Dio. La testimonianza di Paolo a favore di Gesú di Nazareth conserva la sua singolare importanza storica.

§ 2. Le fonti della fede paolina in Cristo ed il suo rapporto con la fede della comunità primitiva.

1. La fede di Paolo è un fatto, che crea difficoltà insolubili a tutti i tentativi liberali di spiegazione. Essi

www.scribd.com/Religione_in_Ita

hanno cercato, ma invano, di fare di Paolo l'autore della primitiva fede cristiana in Cristo.

Un gruppo accentua soprattutto l'influsso della tradizione del V. T., delle speranze messianiche o delle aspettative escatologiche dei Giudei; in base ad esse Paolo si sarebbe fatto l'immagine del Cristo, trasferendola poi a Gesú.

Secondo l'altro gruppo (REITZENSTEIN, BOUSSET) furono soprattutto idee e rappresentazioni dell'Ellenismo, il culto del Kyrios, che già vi esisteva, ed i culti misteriosofici ellenistici ad influire sulla formazione e sul carattere particolare della fede paolina in Cristo. Paolo poi avrebbe introdotto a poco a poco nelle comunità giudeo-cristiane la divinizzazione ed il culto di Cristo. La sua fede avrebbe trionfato sulla fede della comunità primitiva.

La teoria, che Paolo sia responsabile della fede nel « Signore Gesú Cristo », è insostenibile.

2. *Paolo era giudeo* della tribú di Beniamino (Rom. 11, 1) e fariseo, anzi fariseo fedele alla legge e convinto. Egli si impegnò con zelo esagerato per le tradizioni dei padri (Fil. 3, 4-6; Gal. 1, 13). Odiando, al pari di tutti i Giudei, divinizzazioni ed apoteosi (Atti 14, 14), *non avrebbe mai elevato un uomo a Dio* o tributato a lui culto divino e tanto meno ad un uomo, finito sulla croce e quindi votato, anche secondo la legge (Deut. 21, 23; Gal. 3, 13), alla « maledizione dell'impiccato ».

Una simile supposizione è psicologicamente impensabile ed urta pure contro le relazioni accertate. Nel culto tributato dai Cristiani a Gesú di Nazareth, Paolo, prima della conversione, vedeva una bestemmia intollerabile, uno scandalo provocante e, com'era da aspettarsi, vi ha reagito: con la persecuzione fino alla morte per « tutti coloro che invocano questo nome » (Atti 9, 21). Soltanto quando la sua resistenza interna fu spezzata dall'avvenimento di Damasco, egli si è piegato di fronte ai fatti ed ha riconosciuto il Crocifisso come il Signore glorificato da Dio. Per chiunque escluda ogni spiegazione soprannaturale, la fede di Paolo nel Signore Gesú

www.scribd.com/Religione_in_Ita

costituisce un enigma inspiegabile. Perciò A. LOISY (*La naissance du Christianisme*, Paris 1933) è rimasto fedele fino all'ultimo al tentativo disperato, intrapreso dalla scuola di Tubinga ed olandese, contestando la genuinità di tutti i passi scomodi delle lettere paoline e dichiarandoli interpolazioni posteriori.

3. La fede di Paolo in Cristo non è sorta *dalle aspettative messianiche giudaiche*. Se queste avessero esercitato un influsso sostanziale sulla formazione della figura paolina di Cristo, questa sarebbe stata foggiata o ritoccata, con costruzione piú o meno libera, in base all'ideale giudaico del Messia, assumendo in tal modo un aspetto molto piú unitario e definito, con la eliminazione di taluni caratteri scandalizzanti.

Di fatto Paolo deve ricredersi in base ai rigidi fatti e deve dolorosamente lottare per penetrare nel « senso del Signore », nel « senso di Cristo » (2 Cor. 3, 14) e per riconoscere la « sapienza misteriosa, nascosta, di Dio » (1 Cor. 2, 6) nella « stoltezza della Croce », e la « forza di Dio » nella « debolezza e nell'avvilimento del Crocifisso » (1 Cor. 1, 18-31). Soltanto con riluttanza « ciò che è stolto e debole da parte di Dio » (1 Cor. 1, 25) si adatta ai tentativi di spiegazione della sua riflessione teologica (cfr. 1 Cor. 5, 7; Rom. 3, 25; Gal. 3, 13; Col. 2, 14 s.; Rom. 6, 16). Ma *Paolo è ben lungi dall'accomodare la figura di Cristo ai propri desideri;* anzi egli si è arreso pienamente al Signore ed ha « reso schiava ogni intelligenza per l'obbedienza a Cristo » (2 Cor. 10, 5), non ad un'idea di Cristo, ma al Gesú Cristo storico, che è stato crocifisso (1 Cor. 2, 2; Gal. 6, 14 ss.). Per un « culto volontario », di cui Paolo riconosce la inutilità (Col. 2, 23), la sua fede non avrebbe sopportato gli oneri a cui egli si era assoggettato (2 Cor. 4, 7 ss.; 11, 21-33).

4. Anche tutti i tentativi di spiegare la fede di Paolo con la teoria comparatistica, soprattutto di far derivare il culto del Kyrios da influssi ellenistici, sono falliti.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Il termine Kyrios è usato come predicato di Dio solo dopo il sec. I a. C. e sempre come traduzione da lingue straniere (ThWb III, 1040 ss.). Nei circoli giudeo-ellenistici divenne normale attraverso alla traduzione dei LXX, che lo scelsero per tradurre Jahvé. Cosí venne già usato nella comunità primitiva, in cui gli ellenisti costituivano un forte gruppo.

A dimostrare che il culto di Kyrios era già praticato nella comunità primitiva si cita il ierogramma « maranatha », che si trova nella prima lettera ai Corinti (1 Cor. 16, 22) e che ritorna ancora nella Didaché (10, 6). Paolo presenta questa invocazione in forma aramaica; il che si può spiegare soltanto ritenendo il termine come consacrato e conosciuto dall'uso cultuale nella comunità primitiva.

5. Paolo non ha creato la fede in Cristo ed il culto del Kyrios, ma li ha trovati e vi ha aderito.

Secondo GOGUEL (*Jésus*, p. 86) Paolo « non ha fondato una nuova religione; ma è entrato in una Chiesa già costituita. Questo è un fatto cui non è sempre stata attribuita tutta l'importanza che gli spetta ». Egli ha dal Signore l'incarico e la vocazione all'apostolato (1 Cor. 1, 1; Gal. 1, 12). Ma desume il contenuto dell'annunzio dalla tradizione, di cui egli ha considerato garanti i Dodici. La tradizione ha trovato la sua fissazione ed espressione nella predicazione, nel culto e nella prassi della comunità primitiva. Ad essa Paolo si sente legato. È stato proprio lui a sviluppare e giustificare minuziosamente la dottrina della paràdosis (J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus*, 1951, p. 59-90). Occorre riceverla dai testi qualificati (παραλαμβάνειν: 1 Tess. 2, 13; 2 Tess. 3, 6; Gal. 1, 9. 11; Fil. 4, 9; Col. 2, 6; 2 Tim. 2, 2); bisogna trasmetterla fedelmente (παραδιδόναι: 1 Cor. 11, 2. 23; 15, 3; Rom. 6, 17); bisogna attenersi ad essa (κατέχειν: 1 Cor. 11, 2; 15, 2), star saldi in essa (ἱστάναι: 1 Cor. 15, 1; 2 Tess. 2, 15). La fede sorge dalla predicazione viva, e questa si fonda sulla missione e legittimazione autoritativa, risalente in ultima analisi al Signore (Rom. 10, 14 s.). Anche l'Apostolo annunzia soltanto ciò che egli stesso ha ricevuto (1 Cor. 15, 3).

6. Perciò Paolo ha controllato il suo Vangelo sulla

www.scribd.com/Religione_in_Ita

predicazione della comunità primitiva, specialmente dei Dodici « per non correre invano » (Gal. 2, 2).

Gli Atti riferiscono che Paolo, dopo la conversione, ha cercato e mantenuto contatto con la comunità primitiva. Nell'ora di Damasco egli è mandato da Anania, che lo familiarizza con la fede della comunità cristiana (Atti 9, 10 ss.; 22, 14). Tre anni dopo la conversione sale a Gerusalemme con l'intenzione esplicita di intervistare Cefa. Vi rimase 15 giorni e si incontrò pure con Giacomo, fratello del Signore (Gal. 1, 18 s.). Nella sua azione egli era in collegamento costante con i membri della comunità primitiva, ad es. con Barnaba, che aveva dissipato a Gerusalemme la diffidenza della comunità nei confronti di Paolo (Atti 9, 26-27), ed era diventato suo accompagnatore fisso nel primo viaggio missionario (Atti 11, 26; 13, 4-15). Anche Marco, all'inizio del primo viaggio, faceva parte del suo seguito. Nel concilio apostolico Paolo cercò di ottenere l'approvazione pubblica ed autentica del suo Vangelo: « Presentai loro il Vangelo, che annunziavo tra i gentili, e precisamente nella cerchia ristretta dei dirigenti » (Gal. 2, 2). Nella fede non c'era differenza alcuna (1 Cor. 15, 11). Le differenze, che Paolo aveva con le cerchie giudeo-cristiane, non riguardavano il contenuto del Vangelo e la posizione nei confronti di Cristo, ma questioni pratiche, la misura in cui i credenti dovevano essere obbligati alla legge. Ed anche qui non si trattava di opposizione di principio, ma di questione di prudenza pastorale. La fede in Gesú come Cristo, come Signore, è comune a Paolo ed alla comunità primitiva. *Paolo non è l'iniziatore, ma l'organizzatore del culto di Cristo* (Grandmaison).

§ 3. Il valore testimoniale della fede paolina.

L'importanza particolare della testimonianza paolina sta nel fatto che 1. essa giunge direttamente fino alla morte di Cristo e 2. il suo autore, per la sua posizione ed il suo carattere, può pretendere piena attendibilità.

1. Anzitutto la fede di Paolo risale fino alla morte di Gesú: è già delineata nella prima ai Tessalonicesi

www.scribd.com/Religione_in_Ita

(anno 50-51); da essa egli è dominato a partire dall'evento di Damasco; e questo ebbe luogo un paio d'anni dopo la risurrezione del Signore.

a) *La fede di Paolo in Cristo si trova già ben delineata nella prima lettera ai Tessalonicesi, scritta nel* 50 *o* 51. « Se noi crediamo che Gesú è morto e risuscitato, dobbiamo pure credere che Dio per mezzo di Gesú condurrà con lui quelli che sono giunti al riposo » (1 Tess. 4, 14). « Dio ci ha destinati... all'acquisto della salvezza per mezzo del Signor nostro Gesú Cristo, che è morto per noi, affinché noi viviamo insieme con lui » (1 Tess. 5, 9).

b) *Ma da questa fede Paolo è già dominato fin dall'esperienza damascena.* In quel momento egli fu trasformato, quando gli fu tolto il velo dagli occhi. Da allora incomincia la sua vita in Cristo e con Cristo, da allora il suo Vangelo è stabilito una volta per sempre. Nella posizione sostanziale di fronte a Gesú, Paolo dopo la conversione non ha subito evoluzioni. Certamente è penetrato sempre piú profondamente nel mistero di Cristo; certamente la sua teologia si è sviluppata ed arricchita nella controversia chiarificatrice con gli scritti del V. T., con il sorgere di difficoltà e necessità nelle comunità, con i circoli giudaici, con la sapienza mondana, sostenuta dalla falsa gnosi; ma la sua fede in Cristo è rimasta identica (1 Cor. 9, 1; 15, 8; Gal. 1, 12-17; cfr. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris 1951). La sua fede, e soprattutto la sua teologia, sono maturate, ma non si sono mutate; « poiché tutta la sua vita riceve senso e contenuto dalla sua conversione, la sua personalità ha una concentrazione e coerenza, quale la folla, che vive nella dissipazione, non può raggiungere » (R. KNOPF, *Paulus*, Lipsia 1909, p. 90).

c) *Ma con ciò la fede in Cristo Signore è portata a diretto contatto con la risurrezione, essendo la conversione di Paolo, che è da porsi nel* 34 *o* 35, *avvenuta soltanto un paio di anni dopo.* Gli avversari, anche se contestano un intervento miracoloso, divino, nell'episodio di Damasco, devono ammettere che la fede in Cristo, cui Paolo allora si è piegato, era già la fede nel Signore e Salvatore glorificato. Inoltre, il Cristianesimo primitivo non avrebbe accettato da Paolo, al quale

www.scribd.com/Religione_in_Ita

guardò per lungo tempo con diffidenza, una trasformazione della immagine del Messia, come è impensabile che Paolo avesse intrapreso una trasformazione sostanziale, iniziantesi dopo la sua conversione, del Gesú storico entro la comunità primitiva. Non c'è spazio per una graduale mitologizzazione; vi mancano tutti i presupposti. L'accordo tra i discepoli del Signore e l'Apostolo delle genti è una delle colonne principali per i fondamenti storici della fede cristiana.

2. La testimonianza di Paolo riceve poi un valore particolare dalla personalità dell'Apostolo delle genti. Paolo sta nella luce chiarissima della storia. È un giudeo ellenista, ma un ebreo genuino, con antenati ebrei, un fariseo zelante, fedele alla legge ed al suo popolo (Gal. 1, 14; Fil. 3, 5 s.). In un primo tempo egli si è opposto, con tutte le sue forze, alla nuova fede. Piú di qualunque altro ha sentito lo scandalo della Croce; ma ha dovuto arrendersi al crocifisso.

Che cosa lo ha indotto, lui « zelatore della tradizione dei padri », lo « spietato persecutore della Chiesa di Dio » (Gal. 1, 13 s.), a passare dalla parte di Gesú di Nazareth? Si trattava del suo destino, della sua religione, della sua salvezza; doveva sacrificare popolo e patria. È stato vittima di una illusione, di una esaltazione? Lui, che piú di ogni altro ha avuto la capacità e la possibilità di esaminare i fatti che costituivano il presupposto necessario della fede in Cristo?

Alla nuova fede Paolo ha dedicato tutte le sue forze, per essa ha « sopportato dolori, gli stessi ceppi, come un malfattore » (2 Tim. 2, 9); sacrificare per essa la sua vita costituiva per lui un guadagno (Fil. 1, 20 s.). Donde scaturisce la forza per questa genuina dedizione, per questa continua costanza?

La risposta ci è data dalle lettere di Paolo, testimonianza diretta e non ingannevole della sua posizione piú intima, espressione spontanea e propulsiva di tutta la sua vita spirituale. Ancor oggi esse ci rivelano il fervore profondo e l'assoluta schiettezza di questa fede. Della fede singolare di questa personalità genuina, profonda e forte non esiste altra spiegazione, all'infuori di quella che dà Paolo stesso: « Il

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Vangelo, che io ho annunziato, non è opera di uomini » (Gal. I, 11).

CAPITOLO SECONDO

La fede della comunità primitiva.

1. Gli Atti degli Apostoli ed il loro valore storico.

Sulla fede della comunità primitiva siamo informati soprattutto dagli Atti degli Apostoli. Furono scritti da Luca e sono storicamente attendibili perché il loro autore attinse alla tradizione della comunità primitiva.

Il *loro autore*, che è pure l'autore del terzo Vangelo, dev'essere stato un uomo di formazione ellenistica, ed un discepolo ed accompagnatore di S. Paolo; e precisamente dev'essersi trovato al seguito dell'Apostolo in quegli avvenimenti che racconta in prima persona (« sezioni-noi »: Atti 16, 10 - 16, 17; 20, 5 - 21, 18; 27, 1 - 28, 16). Ora, eliminando tutti i discepoli, che nelle sezioni-noi sono nominati in terza persona, oppure non possono essere presi in considerazione per altri motivi, non rimane come autore se non *Luca*, il medico, che d'altra parte è designato dalla tradizione unanime come autore degli Atti.

Sull'*attendibilità storica* degli Atti si sono scritte intere biblioteche (MORGENTHALER, II, p. 89). La scuola di Tubinga di Baur ha negato valore agli Atti. Ma nei tempi moderni si è imposto quasi completamente il giudizio positivo sugli Atti, non soltanto contro questa tendenza radicale, ma anche contro le altre difficoltà scettiche. Gli Atti presentano storia attendibile della formazione e della vita della comunità primitiva. Il loro autore, pur non essendo teste oculare dei fatti raccontati nella prima parte, ha attinto a fonti attendibili.

I tentativi di ripartire le sue *fonti scritte* non hanno raggiunto finora risultati sicuri, perchè l'autore ha dato ai suoi materiali il suo carattere linguistico e stilistico, forte ed unitario. Che egli si fondi su tradizioni sicure risulta però dalla lingua sovente aramaizzante (C. C. TORREY, *The Composition*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

and date of Acts [« Havard Theol. Stud. I »], Cambridge 1916), dagli elementi antichi nei discorsi di Pietro (Atti 2, 22 s., 4, 27; 4, 30: il « Santo servo di Dio »), dal colorito locale e dalla « tinta del tutto giudeo-cristiana della esposizione, che non può risalire a Luca cristiano-gentile e discepolo di Paolo » (K. TH. SCHÄFER, *Grundriss der Einleitung in das Neue Testament*, Bonn 1952, p. 94). Durante i due anni di dimora in Palestina, Luca ha potuto facilmente svolgere indagini esatte presso il levita Filippo a Cesarea, uno dei sette, in casa del quale era disceso assieme a Paolo (Atti 21, 4; 8, 4-40), e presso altri discepoli, per i quali egli dimostra una particolare predilezione (Atti 13, 1; 21, 16). Molte cose ha potuto saperle anche da Marco, con il quale si è certamente incontrato a Roma durante la prima prigionia di Paolo (Col. 4, 16; Filem. 24). Seguendo l'usanza degli scrittori antichi, Luca ha trattato i discorsi con una certa libertà, ma questo non pregiudica la sua attendibilità. Specialmente le prediche missionarie (Atti 2; 3; 5; 10; 13) contengono alcune espressioni già antiquate al tempo in cui l'opera fu composta e la loro dimostrazione è pienamente intonata al popolo giudaico ed alle sue idee, prova questa che gli Atti risalgono alla tradizione della comunità primitiva.

2. La predicazione della comunità primitiva.

1. La comunità annunzia che Gesú *era il Cristo*. Per questo si richiama ai fatti, mediante i quali Dio lo ha accreditato, a partire dal battesimo nel Giordano fino all'ascensione (Atti 1, 21).

Gli Apostoli, testimoni oculari della sua vita e della sua passione, annunziano quanto egli ha operato nel paese dei Giudei ed in Gerusalemme (Atti 10, 39), la sua morte in croce ad opera di Pilato, al quale i capi, anzi tutto il popolo lo avevano consegnato (Atti 2, 23; 3, 13 ss.; 4, 9 s.; 5, 30; 10, 39). Dio lo ha risuscitato e lo ha fatto apparire visibile ai testi preordinati (Atti 10, 40; 2, 24; 3, 15 s.; 4, 10; 5, 30. 32). Ora egli è introdotto nella sua maestà alla destra del Padre (Atti 2, 36; 5, 31), e porterà a compimento l'azione salvifica (Atti 3, 20) come giudice dei vivi e dei morti (Atti 10, 42).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Ma tutto questo è avvenuto « per il definito consiglio e la prescienza di Dio » (Atti 2, 23), realizzando Iddio « quanto ha preannunziato per bocca di tutti i Profeti » (Atti 3, 18).

2. Lo scopo principale di questo annunzio apostolico era di dimostrare che *Gesú era il Messia*, il « Cristo ».

Questo nome è il predicato principale, che la comunità primitiva gli ha dato. I Dodici annunziano il Cristo (Atti 5, 24), che era predestinato da Dio (Atti 3, 20). La sua posizione messianica viene pure accentuata dal fatto che egli è chiamato il « Profeta » preannunziato da Dio (Atti 3, 23) oppure il « servo di Dio » (Atti 3, 13. 26; 4, 27. 30).

3. Anche il *titolo di Kyrios* risale alla comunità primitiva.

Anche se l'uso di questo termine nei passi narrativi degli Atti (ad es. 2, 47; 4, 33; 5, 19; 8, 16) risale a Luca, l'uso dell'espressione nei discorsi di Pietro (Atti 1, 21; 2, 36; 5, 31; 10, 36) e nella preghiera della comunità (Atti 4, 23-30), che per i loro elementi arcaici rivelano fonti piú antiche, si fonda sull'uso del nome da parte della comunità. Mediante questo termine la comunità ha caratterizzato la posizione sovrana di Cristo nel senso di Atti 5, 31: « Dio lo ha innalzato a Signore e Salvatore », ma ha espresso anche la sua dignità divina, che lo rendeva oggetto di culto.

3. Il carattere testimoniale della primitiva fede cristiana.

Il Cristianesimo primitivo narra la storia di Gesú e precisamente la sua importanza nella storia della salvezza. Ma questa importanza salvifica dipende completamente dalla storicità dei fatti. I Dodici sono costituiti *testimoni* per Cristo (Lc. 24, 48; Atti 1, 8).

I termini μάρτυς, μαρτυρεῖν, μαρτύριον, μαρτυρία (Atti 1, 8. 22; 2, 32; 3, 15; 5, 22; 10, 39. 41; 13, 31; 22, 15; 22, 20; 26, 16) ritornano continuamente. Questo gruppo di parole include già nell'uso linguistico del V. T. un duplice

www.scribd.com/Religione_in_Ita

elemento: il testimone deve conoscere i fatti per esperienza e deve rispondere della veridicità della sua testimonianza con tutto l'impegno della sua persona (cfr. R. GEISELMANN, *op. cit.*, p. 31-48).

Secondo la concezione della comunità primitiva il testimone di Cristo doveva soddisfare a quattro presupposti: 1. esser testimone oculare dei fatti; 2. credente in Cristo; 3. annunciatore di essi; 4. e ciò per elezione dall'alto.

1. *Dev'esser stato teste oculare di quanto ha fatto il Signore* dall'inizio della vita pubblica fino all'ascensione (Atti 1, 22; 10, 39), specialmente degli avvenimenti successivi alla sua resurrezione (Atti 2, 32; 3, 15; 3, 32; 10, 41). Riveste carattere decisivo il fatto che il teste può riferire degli avvenimenti storici per propria conoscenza.

2. *Testimoni per Cristo possono essere soltanto coloro, che si professano essi stessi credenti in Cristo.* Attraverso ai segni, specialmente alla resurrezione da essi conosciuta personalmente, devono esser giunti essi stessi all'obbedienza per fede verso la parola (Lc. 1, 2) e rispondere, con la piú piena ed intima convinzione, della fede che annunziano.

3. *Ma il teste oculare della storia salvifica diventa testimone in senso pieno soltanto quando ne fa testimonianza.* Deve diventare l'annunziatore, che mediante la parola dà notizia ad altri (Atti 1, 8). Il testimone non deve tacere riguardo a ciò che ha visto e udito (Atti 4, 20). La posizione privilegiata di testimone oculare e di discepolo, che ha avuto la possibilità di convivere con Gesú, motiva l'obbligo di patrocinarne ora la causa con pubblica testimonianza.

4. *Ma a testimoniare per Cristo è abilitato soltanto colui, che è stato scelto a questo ufficio* ed è stato dotato, dall'alto, della forza dello spirito (Atti 1, 2. 8; Lc. 24, 48 s.). Non la qualità personale, non la cultura o l'impegno eroico aprono l'accesso all'apostolato, ma in ultima analisi soltanto la elezione da parte di Dio. Essere testimone significa stare al servizio di Dio, essere organo dello Spirito Santo. « La testimonianza degli Apostoli è sempre testimonianza operata dallo spirito

www.scribd.com/Religione_in_Ita

e che continua ad agire mediante lo spirito » (GEISELMANN, *op. cit.*, p. 36).

Già nella prima metà del sec. I, già all'indomani della crocifissione, la comunità primitiva annunzia e crede in Gesú come Cristo. Questo è il fatto che sta incrollabile e che smentisce tutte le teorie della evoluzione.

CAPITOLO TERZO

I Vangeli e la loro attendibilità storica.

I Vangeli, tra gli scritti neotestamentari, son quelli che hanno piú importanza per conoscere la *figura storica di Gesú.* Quindi si spiega come si siano fatte tante indagini critiche circa la loro attendibilità storica.

Il Cristianesimo primitivo, mediante la sua fede, ha reso testimonianza alla missione divina di Gesú. Si è deplorato che questa testimonianza dimostri cosí poco interesse per il Gesú storico e riferisca cosi poche cose della sua vita e della sua dottrina. Questo rimprovero non è giustificato; poiché il messaggio cristiano primitivo di Gesú non si è limitato a ciò che è contenuto nelle lettere di Paolo e nelle prediche degli Atti degli Apostoli. Luca non ha composto soltanto gli Atti, ma anche un Vangelo, « τὸν πρῶτον λόγον » (Atti I, I). Il Cristianesimo primitivo ci ha dato anche i Vangeli. Sia per pietà e zelo religioso, sia per motivi apologetici e pastorali, esso aspirava ad una conoscenza piú precisa della vita di Gesú. Si formò cosí nell'istruzione catechetica e nel servizio divino cultuale una tradizione viva. Era inevitabile che questi brani di tradizione venissero raccolti ed annotati.

I Vangeli rappresentano una *fissazione di questa primitiva tradizione cristiana.* Tutta la nostra conoscenza di Gesú di Nazareth si fonda sulla immagine evangelica di Cristo. La sua attendibilità dipende dalla attendibilità storica dei Vangeli. A sua volta il loro giudizio dipende dal modo, in cui vengono risolte le questioni relative all'indole, al tempo di origine ed agli autori dei Vangeli. Da piú di un secolo queste questioni sono oggetto del piú intenso lavoro scientifico. Le indagini di critica testuale e letteraria, esegetiche e di storia

www.scribd.com/Religione_in_Ita

delle religioni, dedicate a queste questioni, hanno assunto una tale vastità, da costituire l'oggetto di un particolare ramo della scienza teologica: l'introduzione al N. T. I suoi risultati costituiscono la base per la valutazione delle relazioni evangeliche.

§ 1. Risultati principali della moderna critica dei Vangeli.

I. La *tradizione testuale* dei Vangeli non si potrebbe immaginare piú favorevole.

1. I *manoscritti* da prendersi in considerazione come testimonianze del testo *sono straordinariamente numerosi* — soltanto di manoscritti greci del N. T. se ne contano piú di 4000 —, manoscritti in buonissimo stato *risalgono fino al sec. V, anzi al sec. IV* (Cod. Vaticano, Sinaitico, Alessandrino). Attraverso alle citazioni della Bibbia, che si trovano in antichi scritti cristiani ed in testi liturgici dei primi secoli, ed attraverso alle traduzioni dei primi secoli cristiani, è possibile seguire la tradizione testuale fino ai secoli III e II.

2. Anche *il ritrovamento di nuovi papiri, con testi del N. T., hanno portato un prezioso contributo a completare ed assicurare questo lavoro critico.* Tra i papiri acquistati da CHESTER BEATTY (1930-1936) se ne trovarono alcuni con testi del N. T., risalenti al sec. III e forse al sec. II. Il frammento di papiro piú antico con testi del N. T. è stato ritrovato da T. H. ROBERTS. Esso contiene soltanto alcuni versetti (Gv. 18, 31-33. 37. 38), ma, essendo stato scritto già prima del 150, è un testimone estremamente prezioso, che già allora esisteva il vangelo di Giovanni.

3. *Il testo, che una critica testuale di un'estrema acribia presenta in base a queste testimonianze, merita piena fiducia.* È vero che la critica testuale indica per il N. T. piú varianti che non parole, e che questo apparato di varianti tocca la metà di tutte le parole del N. T.; ma questo grande numero di varianti non deve sconcertare e mettere in sospetto. Esso si spiega anzitutto col fatto che, dato il grande numero di testimonianze del testo, ne son risultate molte sviste umane. Inoltre non è che l'espressione visibile della cura estrema,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

con cui la critica testuale registra ogni variante. L'attendibilità del testo non ne viene messa a repentaglio, infatti la maggior parte delle varianti si riferisce all'ortografia, a trasposizioni prive di importanza, allo scambio di pronomi, ad errori fonetici o grafici. Se si tolgono queste varianti senza importanza, ne rimane soltanto un piccolo numero che toccano la sostanza testuale.

II. Per quanto concerne l'*origine dei Vangeli*, le teorie radicali di STRAUSS, di BAUR ecc. sono completamente cadute. L'indagine critica ha lavorato a favore della tradizione ed ha prodotto un grande accostamento alla opinione tradizionale.

1. *Dagli esegeti cattolici l'epoca di composizione dei Vangeli sinottici viene posta quasi universalmente*, quella del Vangelo di Marco senza eccezione alcuna, *prima della distruzione di Gerusalemme*. Ne è indizio il modo oscuro e confuso, con cui presentano le predizioni della distruzione di Gerusalemme. La stessa cosa è dimostrata dal modo concreto, con cui parlano della Palestina e delle sue istituzioni. L'origine del Vangelo di Luca è posta dagli esegeti cattolici quasi universalmente circa l'anno 60-62. È stato scritto prima di Atti. La sorprendente interruzione di questo scritto, prima della fine della prima cattività dell'Apostolo (circa il 62), si può spiegare nel modo migliore, supponendo che l'autore abbia smesso di scrivere prima. Il vangelo di Marco è da porre ancor prima di quello di Luca, e perciò tra il 50 e il 60.

2. *La tradizione nomina quali autori dei Vangeli i discepoli degli Apostoli Marco e Luca e gli Apostoli Matteo e Giovanni.* Anche questa tradizione è stata confermata soprattutto da motivi interni.

La questione degli autori dei Vangeli e del tempo in cui sono stati scritti, ha perso importanza in quanto si è unanimi nel ritenere che la composizione dei Vangeli rappresenta principalmente un lavoro redazionale, consistente nel raccogliere, nello scegliere e nell'ordinare singoli brani già formati.

3. *Il vangelo di Giovanni occupa una posizione particolare.* Secondo la tradizione, confermata dalle recentissime scoperte di papiri, è stato composto verso la fine del sec. I. Per argo-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

mento ed esposizione della materia presenta forti divergenze dagli altri Vangeli. Li suppone, ma non è stato scritto per sostituirli (teoria della sostituzione), bensí per completarli. L'autore è una persona che pensa in ebraico e scrive in greco, ed è bene al corrente delle circostanze cronologiche e geografiche dei fatti evangelici. Egli si designa come il discepolo « che il Signore amava » (Gv. 21, 24). La tradizione vi ha riconosciuto l'Apostolo Giovanni. Soltanto la sua autorità ha potuto far sí che, ad un Vangelo cosí diverso da quelli già riconosciuti, si accordasse riconoscimento universale in una epoca, in cui già sorgevano e venivano rifiutati gli apocrifi leggendari.

III. Difficile è spiegare *il rapporto dei Vangeli sinottici* (Mt., Mc., Lc.) tra di loro. Essi rivelano un *accordo* cosí sorprendente per contenuto ed ordine, per forma ed espressione, anche nei particolari, che si deve concludere ad una reciproca utilizzazione. Ma poi rivelano improvvisamente divergenze senza motivo, trasposizioni e mutamenti, che sono contro una tale utilizzazione.

1. *In epoca moderna nel campo critico ha incontrato il massimo favore la cosidetta teoria delle due fonti.* I suoi punti essenziali sono i seguenti: 1. Il vangelo di Marco è piú antico degli altri due ed è stato da essi utilizzato. 2. Matteo e Luca hanno ancora una seconda fonte comune, che contiene soprattutto materia di insegnamento (Qu, Loghia). 3. Oltre a queste due fonti, Matteo e Luca hanno ancora utilizzato altre fonti, dalle quali hanno desunto le loro parti proprie.

2. *La teoria delle due fonti non risolve affatto tutte le difficoltà.* Non spiega ad es. il fatto che Matteo e Luca per lo piú concordino contro Marco. D'altra parte gli elementi comuni non richiedono necessariamente per la loro spiegazione una comune fonte *scritta.* Si possono spiegare anche ricorrendo alla tradizione orale, cui deve essere attribuita una grande importanza, data la straordinaria forza mnemonica dei popoli orientali. Perciò le leggi valevoli per giudicare la dipendenza letteraria non devono essere applicate ai Vangeli se non con grande cautela.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

3. *Per valutare storicamente le relazioni evangeliche* è di secondaria importanza se il problema sinottico si possa risolvere soltanto ricorrendo alla tradizione orale o si debba anche ammettere la utilizzazione di comuni fonti scritte. Viceversa *ha importanza il fatto che il contenuto dei Vangeli rappresenta un patrimonio tradizionale,* che aveva già ricevuto in antecedenza una forma ben definita, e che perciò la testimonianza delle relazioni evangeliche è piú antica del loro inserimento nel quadro dei Vangeli, anzi della loro prima redazione scritta. Ed è importante che i Vangeli non rappresentano soltanto, ed anzitutto, la testimonianza di singoli autori, ma la testimonianza di tutta la giovane Chiesa, la cui approvazione sola può spiegare il riconoscimento unitario dei Vangeli nei circoli giudeo-cristiani, nelle comunità paoline ed in Roma.

4. *Ma non bisogna trascurare e svalutare la parte che spetta agli evangelisti.* « L'uniformità dello schema o quadro dei loro scritti lascia loro la libertà personale nella scelta delle parole, nei passaggi, negli epiteti ornamentali, ed anche nella scelta e divisione della materia. Può anche farsi sentire l'interesse personale per determinati aspetti dell'attività e della dottrina di Gesú » (E. SCHICK, *Formgeschichte und Synoptiker Exegese,* 1940, p. 49). Anche la considerazione dei destinatari ha esercitato la sua influenza. Perciò il fattore personale non può essere eliminato; anche gli evangelisti garantiscono l'esattezza delle loro relazioni. Nel suo proemio al Vangelo, Luca afferma di « aver investigato accuratamente ogni cosa sin dall'inizio ».

IV. Ma oggi si è concordi nel ritenere che la fissazione del materiale evangelico non è che il *processo finale di uno sviluppo preletterario.* Spingersi all'epoca di questo sviluppo, ricercare il « Vangelo prima dei Vangeli » e presentare le leggi di questo sviluppo, costituisce il postulato del metodo della « storia delle forme » o morfologico (termine coniato da M. DIBELIUS).

1. *I sostenitori della storia delle forme affermano che, prima della redazione dei nostri Vangeli, il loro contenuto ve-*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

niva trasmesso in singoli brani separati. Con ciò essi hanno ricevuto una forma, che è andata sempre piú consolidandosi, ed un'impronta caratteristica a seconda dello scopo e dei compiti cui essi dovevano servire nella comunità. L'importanza maggiore viene attribuita, ora alla predicazione ed alla catechesi (M. DIBELIUS), ora al culto ed al servizio liturgico (G. BERTRAM).

2. *I presupposti della storia delle forme ottengono ampio riconoscimento anche dall'indagine cattolica,* in quanto si riferiscono alle leggi formali della tradizione orale. Le relazioni evangeliche hanno ricevuto dalla trasmissione orale una forma decisiva; lo si vede dal fatto, che esse rivelano le *caratteristiche della tradizione orale:* concise storie, atte ad imprimersi nella mente, similitudini chiare, brevità aforistica accentuata; e dal fatto che usano i mezzi mnemotecnici: forma pregnante, andamento ritmico, allitterazioni ecc. È pure esatto che il quadro, in cui esse furono inserite, è sovente schematico, e che il congiungimento dei singoli brani è stato fatto sovente in base a punti di vista esterni, in modo che ad es. singoli pensieri e singole parole costituiscono il membro di unione.

3. *La tradizione orale ha quindi svolto una funzione formativa e selettiva.* Ha pure trasformato i fatti? Possono le relazioni evangeliche pretendere attendibilità storica? Troviamo giudizi contrastanti: « La Chiesa faceva loro credito. I moderni hanno rifiutato loro udienza » (L. CERFAUX, *La voix vivante de l'Evangile au debut de l'Eglise,* 1946, p. 7). Mentre K. H. SCHELKLE (*Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T.,* 1949, p. 286) dice che « la considerazione dei Vangeli dal punto di vista della storia delle forme deve in fondo essere necessariamente fiduciosa nella tradizione », molti sostenitori della storia delle forme affermano che, non soltanto il quadro delle relazioni evangeliche è artificiale e privo di valore storico, ma anche le relazioni, che sovente vengono lacerate in piccolissimi motivi isolati. Nella comunità esse avrebbero ricevuto, in base ai loro compiti, un'impronta tale, che è vano ricercare il loro valore storico. « La tradizione elaborata nei nostri Vangeli è in massima parte un prodotto tardivo, un prodotto della Chiesa, sorto in un'epoca, in cui non poteva piú esistere una relazione oggettiva della storia di Gesú. Propriamente il contenuto di questa tradizione

www.scribd.com/Religione_in_Ita

è piuttosto un distillato della vita della Chiesa, della sua predicazione, delle sue lotte con gli avversari giudei, della sua etica, della sua attività catechetica, della sua teologia e del suo culto. Le sue categorie messianiche sono un tentativo di rendersi concettualmente percepibile il mistero essenziale della personalità di Gesú; perciò queste categorie non dovrebbero essere attribuite a Gesú stesso ». Cosí W. MANSON (*Bist Du, der da Kommen soll?*, 1952, p. 32) caratterizza la posizione della maggior parte dei seguaci della storia delle forme.

Sorge perciò la questione di come debba essere giudicata l'attendibilità delle relazioni evangeliche in base ai risultati dell'indagine.

§ 2. L'attendibilità storica delle relazioni evangeliche.

La figura evangelica di Cristo è la sintesi di un nucleo storico e di aggiunte non storiche, il prodotto di idee formatesi nella comunità da considerazioni religiose, da influssi di storia delle religioni, da pensieri del V. T., che hanno trasformato, falsandola, la figura del Gesú storico nel Cristo letterario dei Vangeli?

La *critica liberale* risponde affermativamente. Ma già il conflitto delle sue teorie ed opinioni, concordi soltanto nel rigettare la storicità dei racconti evangelici, ma molto divergenti nel presentare i motivi positivi, deve mettere in sospetto. *La verità è unica; soltanto le costruzioni soggettive sono multiformi.* La varietà delle teorie è un segno che esse non si possono fondare su un dato chiaro ed oggettivo. Se, ciò nonostante, esse pervengono ad un risultato unanimemente negativo, ciò si spiega soltanto col fatto che partono tutte dallo stesso pregiudizio, che una spiegazione diversa dalla naturale deve essere esclusa nell'origine del Cristianesimo.

1. I Vangeli come testimonianza di fede.

La testimonianza dei Vangeli è la testimonianza della primitiva Chiesa cristiana. *Contro l'attendibilità storica di questa*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

testimonianza si obietta soprattutto che essa è una testimonianza di fede. « La tradizione, che ci parla di Gesú, non è una tradizione storica, ma di fede e di culto, che cresce e si sviluppa fino a giungere all'apoteosi del suo oggetto » (A. LOISY, *La naissance du Christianisme*, Paris 1933, p. 8).

1. Non c'è dubbio che le relazioni evangeliche sono raccontate da *uomini credenti* e che intendevano servire ai bisogni della comunità.

« Partendo dalla primitiva predicazione e catechesi cristiana, i Vangeli a loro volta intendono ad esse servire » (K. TH. SCHÄFER, *Grundriss der Einleitung in das N. T.*, Bonn 1952, p. 48). Perciò nella scelta e nella esposizione del materiale spicca in modo dominante l'interesse religioso, mentre i punti di vista storico e biografico passano in seconda linea. La predicazione non ha come contenuto la vita esterna di Gesú di Nazareth, ma il messaggio salvifico e la redenzione che egli ha apportato. « La comunità primitiva parlava il linguaggio della fede, non quello della cronaca » (SCHICK, *op. cit.*, p. 234). « Non è stato il puro interesse storico a fissare, formare e trasmettere il patrimonio raccolto nei Vangeli » (*Ivi*, p. 64), ma è stata normativa l'importanza religiosa per la vita ed il culto.

Ci si scandalizza perché sono stati uomini credenti a parlare di Gesú. Ma non ci sono altri. *Il punto, in cui si incontra Cristo, è sempre il punto della fede o della incredulità.* Non esiste a suo riguardo una relazione neutrale. Tutte le relazioni sono testimonianze di fede con caratteri positivi o negativi, allora come oggi. Perciò, prendendo posizione nei confronti di Gesú, ci si trova sempre nella società di credenti o di increduli. Solo che la posizione negativa è frutto di una incredulità di principio, preconcetta, mentre la confessione deriva da una fede storicamente fondata.

2. La *fede* della comunità primitiva *si fonda sulla storia* ed è profondamente interessata alla realtà dei fatti creduti. Sarebbe assurdo ammettere che i testi del N. T. vogliano essere soltanto pii racconti, leggende o miti.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Non bisogna sottovalutare il valore storico di questi racconti perché manca l'ossatura cronologica, «la storicità tecnica», che per il nostro pensiero moderno sono considerate come presupposti indispensabili di racconti storici. I Vangeli non presentano una biografia del Signore, offrono pochi particolari, non soddisfano alle nostre questioni curiose, ma raccontano fatti storici. La loro esposizione, pur non essendo cronologica, è tuttavia storica (SCHICK, *op. cit.*, p. 21) e vuole essere valutata storicamente. Ciò è dimostrato dal proemio di Luca, dalle indicazioni di luogo e di tempo, che vi sono intrecciate in modo del tutto involontario, dalla menzione di particolari e di circostanze concrete, che sono proprie soltanto della vita reale (cfr. Mt. 8, 5; Mc. 5, 19).

3. Non bisogna neppure trascurare che la *fede significava esigenza e rischio, impegno e sacrificio.* I primi cristiani erano esistenzialmente interessati agli avvenimenti. Dovevano guardarsi dalle illusioni, e perciò avere sotto i piedi un saldo terreno storico.

Crollava per essi una patria, una tradizione, cui erano affezionati, barattandole con lo scandalo della croce. Li attendevano persecuzioni e tribolazioni anche secondo le profezie del Signore. I primi cristiani ne avevano piena coscienza. Potevano sperare nei frutti del regno di Dio nell'aldilà, soltanto se i fatti salvifici avevano realtà. Perciò la storicità dei racconti del N. T. era una questione vitale per la primitiva fede cristiana; diversamente questa era «nulla» e gli ingannati erano «i piú degni di compassione tra tutti gli uomini» (1 Cor. 15, 18 s.).

4. Certamente la primitiva fede cristiana trovava il suo alimento anche nella fiducia nelle *profezie* del V. T. Ma ciò non compromette i fondamenti storici di questa fede. La prova della profezia non trae la sua forza dalla predizione, ma soprattutto dal suo reale adempimento.

Accanto a passi, in cui l'esposizione dei Vangeli è adattata alle profezie del V. T. (soprattutto nella storia della passione, per mitigare lo scandalo della terribile tragedia), si trovano

www.scribd.com/Religione_in_Ita

anche passi, in cui le profezie vennero adattate agli avvenimenti. Ma questo dimostra che si aveva a che fare con fatti, che la tradizione stava sotto l'impressione dei fatti inflessibili e rigorosi. « Se la cristologia sinottica fosse lo sviluppo di un mito, oppure mistica in forma pseudo-storica, ci sarebbe da aspettarsi che essa fosse nello stesso tempo piú unitaria e piú esplicita nelle sue espressioni e meno oberata dal rispetto alla natura dei fatti, con i quali si ha da fare nella tradizione » (MANSON, *op. cit.*, p. 117). Sarebbe stato evitato ogni serio contrasto con le idee primitive.

2. Il fondamento storico della fede della comunità.

1. La fede non poteva prorompere spontaneamente da un entusiasmo sorto senza fondamento, ma richiedeva *fatti reali* per accendere l'entusiasmo di fede nella comunità primitiva; né ha potuto formarsi e svilupparsi lentamente.

Poiché è un fatto storicamente accertato che la fede in Cristo, nel Signore risorto, è esistita già immediatamente dopo la sua morte. Perciò non è possibile paragonare lo sviluppo della tradizione cristiana con il sorgere di leggende nel corso dei secoli. Per la fede cristiana primitiva non esiste altra spiegazione, all'infuori dei fatti storici riferiti dai Vangeli.

2. Bisogna poi riflettere che la comunità primitiva era una comunità *chiaramente percepibile e delimitata.* Constava degli Apostoli e dei discepoli, testimoni oculari della vita e della morte, del fallimento e della glorificazione del Signore. La loro fede è sorta improvvisamente dalla pusillanimità e dallo scoraggiamento e dovette dimostrarsi in mezzo alle persecuzioni. Il difetto principale della scuola della storia delle forme sta nel supporre che la tradizione sia stata creata dalla comunità.

La massa anonima, in tutte le questioni, ma soprattutto in quelle religiose *non è creatrice.* Le religioni si raggruppano

www.scribd.com/Religione_in_Ita

attorno al maestro, attorno alla personalità religiosa. Dalla folla non può venire che la decadenza e l'irrigidimento. Le sollevazioni ed i movimenti elettrizzanti partono dai singoli. Spiegare i racconti dei Vangeli come un prodotto della comunità, significa « sopprimere il sole ed attribuire alle nuvole tutta la chiarità del giorno » (C. LAVERGNE, in *Enciclopedia Apologetica*, Alba 1955, p. 329). Le nubi non sono la fonte della luce, non possono che filtrarla e smorzarla. « All'origine del Cristianesimo deve trovarsi una potente forza creatrice. Dal solo punto di vista della storia dello spirito non c'è altra possibilità, se non che questa coerente unità di dottrine sublimi e di messaggi storici risalga ad un'origine unitaria, alla parola ed alla vita di una forte personalità » (K. PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* II, Lipsia 1935, p. 411).

3. La *figura evangelica di Cristo* non potè affatto essere creata dalla comunità, né dal suo insieme, né dai suoi singoli membri.

La fusione tra un riformatore religioso o politico e correnti e tendenze mitiche non ha come risultato la figura evangelica di Cristo.

4. La storicità dei Vangeli è garantita anche dalla *obiettività semplice e sobria e dalla elevatezza morale* dei racconti. Il rispetto della verità storica si rivela nella semplicità della esposizione.

Gli evangelisti non tacciono i propri difetti, né quelli del loro popolo, e neppure la miseria e l'abbandono e gli insuccessi del loro maestro. Riferiscono la gelosia meschina, la vergognosa ambizione, la tardezza e viltà degli apostoli, senza ricorrere ad applicazioni morali e senza insistere. Simili racconti non sono inventati dalla comunità, ma rivelano una patina genuina, quale è data soltanto dalla vita concreta. Giustamente si è pure fatto richiamo alla *plasticità, con cui sono disegnate le persone*. L'antichità non era capace di tratteggiare caratteri vicini alla vita. Ha creato forme tipiche L. HERTLING, *Das literarische Porträt in den Evangelien als*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Echtheitskriterium, in ZkTh 52, 1928, p. 40-52); gli scrittori antichi potevano presentare caratteri vivi soltanto disegnandoli dal vero. Caratteri come quello di Pietro, impetuoso, irriflessivo, entusiasta, ma pure a volte tentennante ed infido, non sono invenzione letteraria, tanto meno invenzione della comunità, che doveva sentirsi obbligata nei confronti di Pietro come suscitatore della fede nella resurrezione del Signore.

5. I dati del Vangelo, ogni qualvolta noi li possiamo *controllare*, risultano attendibili.

Essi rivelano una *esatta conoscenza* della complicata situazione politica della Palestina di allora, conoscono gli imbrogliati rapporti familiari degli Erodiani, l'ufficio ed il carattere di Pilato, i partiti giudaici con i loro contrasti tra Farisei e Sadducei, la discordia tra Giudei e Samaritani, la vita quotidiana, non meno che le feste religiose dei Giudei, il sistema monetario di allora, tutte cose che, dopo breve tempo, dovevano cadere in dimenticanza e dopo la distruzione di Gerusalemme non esistevano neppur piú.

6. Viceversa i racconti non rivelano alcuna dipendenza intrinseca dall'epoca in cui sono stati scritti.

Né delle lotte del Cristianesimo primitivo, né dei pensieri preferiti delle lettere paoline (le idee dell'azione dello Spirito Santo, del carisma, della Chiesa dei santi, del riscatto mediante il sangue di Cristo) si rivelano influssi persistenti nei Vangeli. In essi non domina ancora la riflessione teologica, quale si rivela nelle lettere di Paolo negli anni 50-60. Se gli Evangelisti, pur scrivendo in base alla fede del loro tempo, non hanno introdotto simili anacronismi, ciò dimostra che i racconti si erano già formati precedentemente e gli Evangelisti si sono rispettosamente attenuti alla tradizione. Persino quando nei loro racconti traspare la divinità di Cristo, gli Evangeli mostrano un sorprendente riserbo, che può derivare soltanto dalla fedeltà alla tradizione. Gli Evangeli parlano una lingua antiquata, la lingua parlata da Gesú stesso.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

CAPITOLO QUARTO

Notizie extrabibliche su Gesú.

All'infuori dei Vangeli canonici non possediamo notizie di rilievo su Gesú Cristo. Nondimeno i racconti leggendari, che si sono formati nei primi secoli (apocrifi), hanno il merito di illustrare la credibilità dei Vangeli canonici (§ 1). Le notizie sparse su Gesú, provenienti da fonti giudaiche e pagane, offrono parimenti una preziosa conferma dei racconti evangelici (§ 2).

§ 1. I vangeli apocrifi.

I racconti evangelici sulla vita di Gesú presentavano molte lacune ed oscurità e lasciavano insoluti molti problemi. La curiosità, il desiderio di chiarezza, tendenze apologetiche ed anche settarie, hanno portato a completare, ampliare ed adornare i Vangeli canonici.

I. I *primi tentativi di tal genere*, iniziati verso il 100, sono ancora abbastanza riservati e si appoggiano ancora molto ai racconti dei Vangeli canonici.

Vi appartengono il vangelo degli Ebrei, visto ancora da Girolamo, il vangelo degli Ebioniti e degli Egiziani, menzionati entrambi da Origene e di tendenza antisomatica, ed il vangelo di Pietro, combattuto da Serapione e da Origene, del quale nel 1886 è stato scoperto un frammento in pergamena in un sepolcro in pietra presso Akhmin sul Nilo. I racconti dei Vangeli canonici vengono ornati ed ampliati. Il vangelo dei Nazarei fa dire all'uomo dalla mano inaridita (Mt. 12, 13): « Io ero un muratore, che si guadagnava la vita con il lavoro delle sue mani » (secondo il commento di Gerolamo al Vangelo di Matteo); e presenta il giovanetto (Mt. 19, 16-24) in atto « di grattarsi la testa » (secondo la redazione latina del commento di Origene a Matteo; cfr. E. HENNECKE, *Ntl. Apokryphen*, Tübingen 1924, p. 30). Nel vangelo di Pietro la resurrezione del Signore viene descritta in tal modo:

www.scribd.com/Religione_in_Ita

dal cielo discendono due figure splendenti; la pietra rotola via; tre figure lasciano il sepolcro, le loro teste toccano il cielo, ma in modo che una supera le altre; dietro è sospesa la croce ed una voce grida dal cielo: hai predicato ai morti? Dalla croce risuona un sí (HENNECKE, *op. cit.*, p. 62).

II. Gli apocrifi *piú recenti* rivelano ancor piú fantasia. Si occupano con particolare predilezione dell'infanzia del Signore.

Cosí ad es. il vangelo di Giacomo, una tipica leggenda mariana, ed il vangelo dello pseudo-Matteo (MIGNE, PL XXX, 298-305), che in riferimento ad Is. 1, 3 ed Ab. 3, 2 (secondo i LXX) pongono nel presepio il bue e l'asino. Quali esagerazioni di cattivo gusto, anzi blasfeme, fossero possibili, è rivelato dal vangelo di Tommaso, che descrive l'infanzia di Gesú dai 5 ai 12 anni. Il Salvatore è trasformato in un fanciullo prodigio maleducato, che impartisce lezioni ai suoi maestri, fa volare passerotti formati di fango (cap. 2), porta acqua nel suo mantello (cap. 11) ed all'occorrenza allunga le assi al padre (cap. 13). Questo saggio può bastare; ed è sufficiente a mostrare che i vangeli apocrifi non possono pretendere valore storico. Non è il caso di dimostrare che, quando contengono antiche tradizioni, queste sono già raccolte nei Vangeli canonici (M. GOGUEL, *op. cit.*, p. 111). Per noi sono preziosi in quanto manifestano ciò che vien fuori quando è la fantasia degli individui a formare i racconti. La Chiesa ha rifiutato fin da principio questi prodotti. « Noi vogliamo — cosí si esprime il Vescovo Serapione verso il 200 (EUSEBIO, *HE* VI, 12, 2-6) — accettare Pietro e gli altri Apostoli come Cristo stesso, ma da persone esperte rigettiamo i libri che portano falsamente il loro nome ».

§ 2. Notizie giudaiche.

1. Il *Talmud* non ci dice di Gesú nulla, che sia degno di nota. Ciò si spiega per il fatto che il Talmud in genere porta poche notizie dell'epoca del secondo tempio. I pochi passi in cui è menzionato Gesú, sono scarsi

www.scribd.com/Religione_in_Ita

e tradiscono chiaramente la tendenza a rendere Gesú spregevole.

Secondo il dotto giudeo KLAUSNER, i passi del Talmud che meritano considerazione dicono di Gesú «che il suo nome era Ješua (Ješu) di Nazareth, che esercitava la magia (compiva cioè miracoli, com'era d'uso a quei tempi), sedusse e trasse in inganno Israele, si faceva beffe delle parole dei sapienti, interpretava la Torà allo stesso modo dei Farisei, ebbe cinque discepoli, disse che non era venuto a togliere od aggiungere alcunché alla Torà, fu appeso (crocifisso) come eretico e seduttore alla vigilia di Pasqua, che cadeva di sabato, ed i suoi discepoli nel suo nome risanarono degli ammalati» (*Jesus von Nazareth*, Gerusalemme 1952, p. 55 s.). Allo stesso modo Giustino, nel suo *Dialogo con Trifone*, fa parlare il suo interlocutore giudeo. Secondo Goguel i racconti del Talmud non rappresentano che un riflesso della tradizione cristiana, ed il loro valore consiste al massimo nel fatto di confermare i Vangeli.

2. GIUSEPPE FLAVIO nelle sue *Antichità giudaiche*, scritte in greco verso il 93-94, si riferisce a Cristo in due passi.

Nel libro XX, 9, 1 è ricordato Giacomo come «fratello di Gesú, che è chiamato Cristo». Particolare importanza ha il passo del libro XVIII, 3, 3, chiamato «testimonium flavianum», la cui genuinità è però molto discussa. Esso dice: «Ora ci fu verso questo tempo Gesú, uomo sapiente, seppure bisogna chiamarlo uomo: era infatti facitore di opere straordinarie, maestro di uomini che accolgono con piacere la verità. E attirò a sé molti Giudei e anche molti dei Greci. Costui era il Cristo. E avendo Pilato, per denunzia degli uomini principali fra noi, punito lui di croce, non cessarono coloro che da principio lo avevano amato. Egli infatti comparve loro il terzo giorno nuovamente vivo, avendo già detto i divini Profeti queste e migliaia d'altre cose mirabili riguardo a lui. E ancora adesso non è venuta meno la tribú di quelli che da costui sono chiamati cristiani» (trad. di RICCIOTTI, in *Flavio Giuseppe*, Introduzione, Torino 1937, p. 174).

Il problema della *genuinità del testo* non si può decidere

www.scribd.com/Religione_in_Ita

in base alle *testimonianze esterne*. I manoscritti non vanno oltre il sec. XI. Il primo a citare il testo è Eusebio (*Hist. Eccl.* I, 11 e *Demonstratio evang.* III, 5, 105/6). Un fatto importante, ma non ancora decisivo, è che Origene, pur ricordando le due espressioni di Giuseppe sul Battista (*Contra Cels.* I, 47; *Comm. in Matth.* 10, c. 17) e su Giacomo (*Contra Cels.* I, 47; II, 13), non menziona il nostro passo. Perciò il giudizio deve essere fatto su *motivi interni*. Le opinioni sono discordi, sia in campo cattolico che protestante. Stanno contro la genuinità: E. Schürer, E. Norden, A. Schweitzer e O. Bardenhewer; per la genuinità: A. Harnack, F. C. Kurkitt, Fr. Dornseiff, R. Laqueur; la maggior parte ammette che il testo sia stato parzialmente interpolato da mano cristiana, così K. G. Goetz, H. Felder, J. B. Aufhauser, M. J. Lagrange, P. Batiffol, J. Klausner, Ch. Martin.

Il testo, nella forma odierna, non può essere di Giuseppe. Neppure si può dire che Giuseppe abbia fatto ricorso ad idee cristiane. La confessione « costui era il Cristo » e la testimonianza della resurrezione al terzo giorno conforme alle predizioni profetiche, possono derivare soltanto da un cristiano credente. Però altre espressioni del passo sono talmente incolori e confuse da non poter derivare dalla stessa fonte cristiana. Queste si trovavano nel testo di Giuseppe e diedero occasione ad interpolazioni di un cristiano, oppure a glosse marginali, entrate successivamente nel testo.

Ancor piú incerta è la genuinità di diversi incisi che si trovano nella *traduzione slava*, della *Guerra giudaica* di Giuseppe Flavio, pubblicati nel 1906 da A. Berendts ed interpretate poi da R. Eisler nel senso di tendenze politiche sovversive di Gesú.

§ 3. Testimonianze pagane.

Abbiamo qui tre testimonianze: quella di Tacito, quella di Svetonio e quella di Plinio il giovane.

1. Lo storico romano Tacito nei suoi *Annali* 15, 14, scritti verso il 115-117, tratta del grande incendio fatto appiccare da Nerone nel 64, che distrusse estesi quartieri di Roma. Nerone avrebbe voluto scaricarne la colpa sui seguaci della

www.scribd.com/Religione_in_Ita

setta che «il popolo chiamava cristiani (chrestiani)». E continua: «L'autore di questa denominazione, Cristo, sotto l'impero di Tiberio era stato condannato al supplizio dal procuratore Ponzio Pilato; ma, repressa per il momento, l'esiziale superstizione erompeva di nuovo, non solo per la Giudea, origine di quel male, ma anche per l'Urbe, ove da ogni parte confluiscono e sono esaltate tutte le cose atroci e vergognose».

La presentazione breve, pregnante, eppure così sostanziosa, corrisponde pienamente allo stile ed al carattere di Tacito. Le idee oscure, che l'autore dimostra di avere circa l'origine del Cristianesimo ed il rapporto dei Cristiani con i Giudei, permettono di ritenere che Tacito, normalmente così ben informato, non abbia attinto a fonti cristiane; così pure non è verosimile che dipenda da Giuseppe Flavio. Abbiamo qui una testimonianza indipendente, che si fonda forse su materiale ufficiale.

2. Della persecuzione di Nerone contro la «nuova e scellerata superstizione dei cristiani» parla anche SVETONIO nella sua biografia di Nerone (*Vita Neronis*, c. 16, 2). E nella biografia dell'imperatore Claudio (*Vita Claudii*, c. 25, 4) dice che l'imperatore «espulse da Roma i Giudei i quali, ad impulso di Cresto, facevano frequenti tumulti». Svetonio era male informato, perché non distingue tra Giudei e Cristiani e ritiene che Cristo sia stato allora in Roma. La sua testimonianza è preziosa, perché questa espulsione dei Cristiani è ricordata anche in Atti 18, 2.

3. Uno scorcio estremamente istruttivo sulla consistenza, la fede, la condotta etica e il culto delle comunità cristiane ci è dato dalla relazione ufficiale, inviata all'imperatore Traiano da *Plinio il giovane*, nella sua qualità di governatore della Bitinia nel 112 o 113 (*Ep.* 96). I Cristiani cui aderisce un gran numero di persone, gente di ogni condizione, età e sesso, si raccolgono in un determinato giorno, prima dello spuntar dell'alba, e rendono omaggio cultuale a Cristo come a Dio.

Le relazioni extracristiane su Cristo non ci offrono notizie sostanzialmente nuove, ma confermano l'attendibilità delle notizie cristiane.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

SEZIONE TERZA

La coscienza e le affermazioni di Gesú circa se stesso.

La domanda piú importante, che dobbiamo rivolgere a Gesú di Nazareth, è questa: Chi ritieni di essere? Che dici di te stesso?

La coscienza che un individuo ha di se stesso, e le affermazioni in cui la manifesta e proclama permettono di darne un giudizio decisivo, sia nel caso che corrispondano a verità, sia nel caso che si fondino sulla illusione o l'errore. Secondo il racconto dei Vangeli, Gesú di Nazareth affermò di avere una singolare missione, di essere il Messia atteso. Le sue affermazioni che la primitiva tradizione cristiana ha fissato negli scritti evangelici, provengono davvero dalla sua bocca? Quale ne è il senso e la portata? Questi gli interrogativi, che da decenni stanno al centro dell'indagine sulla vita di Gesú.

L'affermazione messianica del Signore dev'essere considerata e giudicata sullo sfondo del suo tempo. Cristo parlò il linguaggio dell'epoca. Egli dovette tener conto delle idee, che le sue parole suscitavano negli uditori. Le speranze e le aspettative messianiche dei tardi secoli giudaici costituiscono lo sfondo spirituale, in cui le sue parole, ciò che egli dice e ciò che evita di dire, devono essere intese.

CAPITOLO PRIMO

Le speranze messianiche del popolo israelitico al tempo di Gesú.

§ 1. La figura del Messia negli scritti del V. T.

I. Il V. T. è tutto rivolto al tempo della salvezza messianica, che deve portare il dominio di Dio. Le

www.scribd.com/Religione_in_Ita

promesse messianiche incominciano già nel paradiso e nel corso dei secoli vengono gradatamente ampliate ed approfondite. Alla figura del Messia si aggiunsero via via nuovi particolari, per modo che questa risultò per gli Israeliti sempre piú complicata e misteriosa.

1. Ai *patriarchi* si promette che la loro discendenza diventerà un grande popolo, dal quale uscirà la benedizione per tutti i popoli (Gen. 12, 1; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14). Per la prima volta, nella benedizione di Giacobbe a Giuda, le future speranze messianiche sono collegate con una persona concreta: « Non si partirà lo scettro da Giuda, né il bastone del comando di tra i suoi piedi, finché venga quegli a cui spetta, cui è dovuta l'obbedienza dei popoli » (Gen. 49, 10).

2. *Balaam* prevede il Messia come « stella da Giacobbe e virgulto da Israele, che annienta i nemici del popolo di Dio » (Num. 24, 17 ss.). *Mosé* lo annunzia come il grande profeta, che il Signore susciterà di mezzo al popolo (Deut. 18, 15).

3. All'*epoca dei re* vien messa in particolare rilievo l'unione del Messia con la casa di Davide e la sua sovranità regia (2 Sam. 7, 12. 29; 3 Re 8, 25; Sal. 2; Sal. 110 [109]).

4. La predizione messianica raggiunge il vertice *nei Profeti*. Acquista maggiore evidenza il carattere religioso ed universale della salvezza messianica (Os. 2, 1 ss.; Am. 9, 11), specialmente nel *profeta Isaia*. Il Messia appare come un eroe di Dio e principe della pace, per mezzo del quale una grande luce irradierà sul popolo che cammina nelle tenebre, nella regione dell'ombra di morte (Is. 9, 1-6). Rampollo, spuntato dalla radice di Jesse, egli sarà ripieno dello spirito di Jahvé e addurrà un'epoca di pace per Israele ed i popoli (Is. 11, 1-16). Con i *carmi del servo di Jahvé* (Is. 42, 1-7; 49, 1-9; 50, 4-9; 52, 13 - 53, 12) il profeta tratteggia un nuovo sorprendente lineamento nell'immagine del Messia venturo. Chiamato e scelto da Jahvé fin dal seno materno, il servo di Dio appare pieno di elevatezza e di forza ed ha il duplice compito di rinnovare il patto religioso di Israele con Jahvé (Is. 42, 6; 49, 8 s.) e di portare la luce ai gentili e la salvezza fino ai confini della terra (Is. 42, 1. 6; 49, 6). Ma questo servo

www.scribd.com/Religione_in_Ita

di Dio è anche il sofferente muto, che subisce in modo vicario dolori, castigo e morte per il delitto del suo popolo (Is. 53, 8) ed i peccati dei molti (53, 12) e viene sepolto tra i malfattori (53, 7-9), ma proprio per questo acquista il favore di Jahvé ed opera la giustificazione dei molti (53, 10-12). Il servo di Jahvé non può essere interpretato se non di una figura individuale, ed infatti, già in epoca precristiana, questa predizione è stata riferita al Messia, benché l'idea di un Messia paziente fosse contraria alle aspettative giudaiche e suscitasse scandalo.

5. La figura del Messia è presentata sotto un nuovo aspetto dalle *visioni apocalittiche del libro di Daniele*. Ai grandi imperi mondiali sarà sostituito il regno di Dio, cui toccherà il dominio eterno. Questo dominio di Dio è rappresentato ed addotto da uno, che ha l'apparenza di un figlio dell'uomo, ma viene dal cielo (Dan. 7, 13). L'idea del figlio dell'uomo preesistente, che sta al centro degli avvenimenti escatologici, ha esercitato un forte influsso sulla letteratura apocalittica della tarda età giudaica.

§ 2. L'idea del Messia nei Giudei contemporanei di Gesú.

1. La figura del Messia del V. T. presentava caratteri di varia natura, avvolti per giunta nei contorni oscuri della profezia e nel rivestimento figurato.

Il Salvatore promesso è circonfuso dalla chiara luce di un principe della pace e di un re, che trasformerà le età del mondo; ma porta anche l'umile vestito del servo di Dio, sofferente e maltrattato, che offre la sua vita per la redenzione di Israele e del mondo; è avvolto nel mistero del figlio dell'uomo, celeste, preesistente, che fonderà il regno di Dio e, come giudice del mondo, terrà il giudizio escatologico. Non può far meraviglia che i Giudei non siano potuti arrivare ad una concezione unitaria del Messia. Le dure prove costituite per il popolo eletto dall'esilio, dalle lotte dell'epoca dei Maccabei e dal dominio straniero, aumentarono l'incertezza.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

2. Notizie sulle *correnti religiose della tarda epoca giudaica* ci son date soprattutto dai numerosi apocrifi, che circolavano sotto lo pseudonimo di personaggi importanti del V. T. e si presentavano come « testamenti » (ad es. il testamento dei Dodici Patriarchi, di Adamo, di Abramo, di Mosè ecc.) oppure come « apocalissi » (ad es. di Abramo, di Baruch, di Elia ecc.) oppure come « proverbi » e « salmi » (ad es. Salmi di Salomone, Proverbi dei Padri).

Essi contenevano in parte racconti di carattere leggendario, in parte esortazioni ed istruzioni etiche e religiose, in parte predizioni escatologiche. Sovente vi si avverte l'influsso dei circoli essenistici, taluni rivelano rimaneggiamenti ed interpretazioni cristiane (ad es. l'Ascensione di Isaia, l'Apocalisse di Elia, il Libro di Enoch slavo). Sono particolarmente importanti per le concezioni del Messia venturo il Libro di Enoch etiopico (comparso verso il 70 a. C.), il quarto libro di Esdra, l'apocalisse piú diffusa (sec. 1 d. C.) ed i Salmi di Salomone (sec. 1 a. C.). Anche le recenti scoperte, quali lo scritto di Damasco ed i *ritrovamenti del Mar Morto*, offrono notizie interessanti, ma non sostanzialmente nuove.

3. La coscienza della posizione privilegiata di Israele era viva in tutto il popolo. Tuttavia, in seguito alle speranze politiche risvegliate dai Maccabei, le idee fondamentali religiose del periodo profetico erano passate in seconda linea. La religione aveva assunto un carattere sempre piú razziale.

a) *Il numero degli Zeloti* o Sicari (cfr. Atti 5, 36. 37; 21, 38), *che volevano ottenere la liberazione nazionale con le armi, non era molto grande.* È tuttavia sintomatico, per rivelare i sentimenti generali del popolo, il fatto che l'appello alla insurrezione trovava per lo piú facile ascolto e scoppiavano continuamente disordini sanguinosi. J. KLAUSNER valuta a 200.000 persone le vittime delle guerre, delle insurrezioni e delle persecuzioni, che si susseguirono tra il 60 a. C. ed il 70 d. C. (*Jesus von Nazareth*, Gerusalemme 1952, p. 222).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

b) *Fautore di un esagerato conservatorismo e separatismo era il partito dei Farisei,* dei « separati », che evitavano il contatto di tutti i non Giudei (soprattutto dell'Ellenismo e dei Samaritani) all'esterno, e del popolo comune all'interno (cfr. Gv. 7, 49). Il loro atteggiamento estremamente casuistico portò al predominio del pensiero giuridico sul pensiero religioso. Per essi la teocrazia diviene nomocrazia; il rigido letteralismo prende il sopravvento; l'interpretazione umana prevale sul testo divino e porta alla sua parziale eliminazione e contorcimento. Una lussureggiante casuistica eresse una siepe attorno alla legge (J. BONSIRVEN, *Il giudaismo palestinese al tempo di Gesù Cristo,* Torino 1950, p. 69).

c) *Alieno dal legalismo fariseo e dal fanatismo politico degli Zeloti era il partito dei Sadducei,* cui appartenevano le classi nobili dei sacerdoti e dei ricchi. Esso si poneva sul terreno della realtà e mostrava piú apertura, nel campo culturale e politico, agli influssi ed agli stimoli provenienti dall'esterno.

Pur attenendosi con stretto conservatorismo alla Torà, anche alle severe disposizioni delle sue leggi penali, i Sadducei rigettavano le tradizioni orali dei Farisei.

d) *I rovesci subiti dal popolo, soprattutto la perdita della indipendenza nazionale, avevano suscitato in molti un diffuso pessimismo,* che faceva disperare di tutte le speranze terrene. La fede nell'aiuto di Dio si rifugiava perciò sempre piú nelle predizioni apocalittiche. Non si attendeva piú un'epoca di felicità per Israele, ma una nuova epoca mondiale, un nuovo eone, introdotto dall'intervento di Dio e realizzato dal giudizio sulle potenze ostili a Dio.

4. Queste diverse concezioni e correnti influivano pure sull'*idea del Messia venturo,* che ciascuno conformava alle proprie tendenze. Perciò l'immagine del Messia assunse, nei diversi gruppi, caratteri diversi, che sovente si sovrapponevano e si mescolavano.

a) *Nella gran massa,* in cui era rimasta viva la speranza in una rinascita di Israele e del regno davidico, *l'aspettativa messianica presentava un forte carattere nazionale e politico.* Le descrizioni figurate della pacifica epoca messianica furono

www.scribd.com/Religione_in_Ita

prese sovente troppo alla lettera: il Messia doveva portare una fioritura politica ed economica della nazione. Queste aspettative erano collegate particolarmente con i titoli messianici: re dei Giudei, figlio di Davide; ed hanno trovato espressione poetica nei Salmi di Salomone (specialmente Sal. 17 e 18). Il Messia restaurerà il regno di Davide (Sal. 17, 27. 39; 18, 10); piú che con azioni belliche, distruggerà i pagani sacrileghi con la « parola della sua bocca » (17, 27. 39) e con « energia e giustizia » (17, 42; 18, 8) procurerà la salvezza della generazione ventura, che si assoggetta « nel timor di Dio alla sferza dell'unto del Signore » (18, 7 s.). *Queste aspettative nazionali erano vive anche nei seguaci di Gesú* ed hanno dato occasione alla lite per la precedenza tra i discepoli (Mc. 9, 33-37; Lc. 22, 24 ss.), alla domanda dei figli di Zebedeo (Mc. 10, 35 ss.), e non erano neppure del tutto estinte dopo la morte del Signore (Atti 1, 6).

b) *I Farisei* nutrivano pure speranze in un Messia nazionale, ma *si aspettavano soprattutto che egli desse il suo apporto al pieno trionfo della legge*, nel senso da essi inteso, e mediante prodigi di grande appariscenza costringesse anche i renitenti a piegare il ginocchio dinanzi alla legge. Egli non è il Signore della legge, ma soltanto il suo servo ed esecutore.

c) *L'immagine del Messia della apocalittica è delineata particolarmente nel libro di Enoch etiopico e nel quarto libro di Esdra.* Egli è il figlio dell'uomo « che possiede la giustizia » (Enoch 46, 3) e tiene giudizio sui re e sui potenti (46, 4-6). Esiste prima del sole e delle stelle del cielo (48, 3-6) e durerà in eterno. Sarà la luce dei popoli e la verga dei giusti. Nel giudizio escatologico annienterà l'esercito degli avversari con la corrente di fuoco che esce dalla sua bocca, poi costruirà Sion e porterà protezione e salvezza ai suoi e redenzione a tutto il mondo (4 Esdra 11 [13], 1-13. 35 ss. 49 ss.).

d) *La concezione religiosa dei Profeti*, secondo cui il tempo messianico sarebbe un tempo di grazia e porterebbe il ritorno dell'uomo all'ubbidienza verso Dio, non era del tutto scomparsa, ma *rimaneva viva soltanto in pochi uomini religiosi.*

In questo mondo spirituale, con le sue diverse speranze messianiche, comparve Gesú ed avanzò la pretesa di essere il Messia promesso. Il modo con cui lo fece, la decisione ed

www.scribd.com/Religione_in_Ita

il riserbo che mostrò, non si possono intendere se non su questo sfondo.

CAPITOLO SECONDO

La coscienza e le affermazioni di Gesú circa la sua missione.

In tutte le sue azioni Gesú di Nazareth è dominato dalla certezza di avere un incarico divino. Il comando del Padre è per lui legittimazione ed obbligo. La consapevolezza: « Io sono mandato, io sono venuto » è il tratto fondamentale distintivo, che dà l'impronta alla figura evangelica di Cristo. Su questa coscienza si fonda la sublime sicurezza del suo contegno e la chiarezza con cui la sua volontà tende in modo irremovibile al suo scopo.

1. Questa coscienza della sua missione appare chiarissima *nel Vangelo di Giovanni.*

L'espressione « colui che Dio ha mandato » (Gv. 3, 34; 5, 38; 9, 29; 10, 36; 17, 3) è addirittura per lui un titolo distintivo e un nome proprio. L'espressione ὁ πέμψας με πατήρ si trova circa 25 volte (Gv. 4, 34; 5, 24. 30. 37; 6, 38. 39. 44. 57; 7, 16. 18. 28. 33; 8, 16. 18. 26. 29; 12, 44. 45. 49; 13, 20; 14, 24; 15, 21; 16, 5). Questa certezza della missione è collegata con la coscienza della preesistenza, da cui riceve il suo particolare valore: « Io sono uscito da Dio e sono venuto. Io non sono venuto da me, ma egli mi ha mandato » (Gv. 8, 42). « Io non sono disceso dal cielo per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato » (Gv. 6, 38).

Dietro l'azione ed il messaggio di questo inviato divino sta l'autorità del Padre: « Io non ho parlato da me, ma il Padre, che mi ha mandato, mi ha comandato ciò che devo dire ed annunziare » (Gv. 12, 49).

In queste espressioni del Vangelo di Giovanni non si può vedere una interpolazione posteriore, fatta dalla comunità e suggerita dall'esterno, ad es. dal Mandeismo.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

2. La coscienza che Gesú ha della sua missione è contenuta in modo altrettanto oggettivo e chiaro nei *racconti sinottici* ed è indissolubilmente collegata con la persona di Gesú di Nazareth.

Egli passa predicando da luogo a luogo in virtú dell'incarico divino: « Per questo infatti io sono mandato » (Lc. 4, 43); « Per questo io sono venuto » (ἐξῆλθον; Mc. 1, 38). Quando parla dei suoi « compiti », afferma sempre che è « venuto » per essi: « Non son venuto ad abrogare la legge, ma a perfezionarla » (Mt. 5, 17). « Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori » (Mc. 2, 17 par.). « Non son venuto a portare la pace, ma la spada » (Mt. 10, 34 par.). « Il figlio dell'uomo è venuto a cercare ciò che si era perduto » (Lc. 19, 10), « a dare la sua vita come riscatto per molti » (Mc. 10, 45 par.), « a portare sulla terra un fuoco » (Lc. 12, 49). Si tratta di un « venire », alla cui base sta un « uscire » ed una « missione ».

Gesú è pure sempre cosciente delle conseguenze, che derivano dalla sua missione divina. Egli si comporta come uno che ha potere (Mc. 1, 27; Mt. 7, 29; Gv. 7, 46). Sia l'accettazione volenterosa riservata a lui ed al suo messaggio, come il disprezzo con cui viene respinto, ricade in ultima analisi su colui, che lo ha mandato (Mt. 10, 40; Lc. 10, 16).

3. Soltanto questa coscienza della sua missione permette di spiegare *la libertà ed il distacco superiore*, con cui Gesú si comporta nei confronti delle cose del mondo, il sentimento di estraneità, che egli rivela di fronte al mondo (Mt. 17, 17) e che lo spinge in cerca di solitudine (Mc. 1, 35; 6, 46; Lc. 5, 16; 6, 12; 11, 1), e la nostalgia della patria, di cui è pervaso nei confronti del cielo (Gv. 17, 2 ss.). Di qui si spiega pure l'*ubbidienza granitica*, che lo lega alla volontà del Padre.

Il corso della sua vita gli è tracciato dal Padre ed ha perciò in sé qualcosa di ineluttabile (Mc. 8, 31 par.; Mc. 14, 21; Lc. 22, 37). Egli agisce e soffre « come è stato decretato di lui » (Lc. 22, 22; cfr. E. STAUFFER, *Die Theologie des N. T.*, Gütersloh 1948, p. 11 s.).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

In base al *tempo fissato dal Padre*, alla cui provvidenza si affida ed al cui comando si adatta, è regolato il momento, in cui incomincia ad agire (Gv. 2, 4); specialmente il momento decisivo, in cui deve portare a termine la sua opera con la passione e la morte. Non soltanto nel quarto Vangelo Gesú si è richiamato continuamente allo scoccare di quest'ora del piano salvifico predeterminato da Dio (Gv. 7, 30; 12, 23. 27; 13, 1; 17, 1), ma la cosa è avvertibile anche nelle relazioni sinottiche. Egli prega che quest'ora difficile passi (Mc. 14, 35), ma l'affronta con decisione: « L'ora è venuta... Alzatevi; andiamo » (Mc. 12, 41 s.).

CAPITOLO TERZO

La coscienza e l'affermazione messianica di Gesú.

Non può sorgere alcun dubbio serio sulla presenza in Gesú di una particolare consapevolezza della sua missione. Piú discusso è il problema, se tale coscienza includa la pretesa di essere il Messia promesso.

§ 1. Lo sfondo messianico delle relazioni evangeliche.

La *coscienza messianica traspira da tutte le espressioni del Signore* e non si può staccare, come una sovrastruttura, dall'immagine evangelica di Cristo, senza distruggere l'immagine intera. Nessun altro pensiero avrebbe potuto operare la sensazione suscitata da Gesú nel popolo, l'entusiasmo che egli talora ha scatenato, l'odio mortale ed il rifiuto ostile oppostigli dai Farisei e dagli Scribi, questa atmosfera di tensione, che grava su tutta la sua azione.

I *discepoli* lo seguono e gli sono fedeli, perché ritengono che sia il Messia (Gv. 1, 47 ss.; Gv. 6, 68; Mt. 16, 16 ss.). La domanda dei figli di Zebedeo (Mc. 10, 35-45), pur fondandosi

www.scribd.com/Religione_in_Ita

su una falsa concezione del Messia, ha come presupposto questa fede. Il popolo ritiene Gesú come un profeta (Mc. 8, 28 par.; Lc. 7, 16; Mt. 21, 46), ma sente ciò che c'è di straordinario nella sua condotta (Mt. 12, 23; Gv. 6, 14 s.; Gv. 7, 31. 40). Gli ammalati lo invocano come Messia (Mt. 9, 27; 15, 22; Mc. 10, 47 par.) ed i démoni lo confessano (Mc. 1, 24 par.; Lc. 4, 41; Mc. 5, 7 par.). Sulla pretesa messianica verte la maggior parte delle *dispute del Signore con i Farisei* (Mt. 12, 38 par.; Mc. 8, 11 par.; Mc. 12, 35 par.). Esplicito carattere messianico rivela l'*ingresso di Gesú in Gerusalemme*, sia nel comportamento del Signore che del popolo. Gesú non è venuto alla Pasqua come semplice pellegrino, ma cercava la decisione; il popolo era tutto permeato del pensiero messianico. Anche *il processo fatto a Gesú* aveva come accusa la sua pretesa messianica (Mc. 14, 62 s.); per questo viene consegnato a Pilato (Mc. 15, 1 s.) e da Pilato è condannato alla morte di croce (Mc. 15, 26).

§ 2. La pretesa di Gesú alla dignità messianica.

1. La dignità messianica non fu imposta a Gesú dal popolo o dai discepoli, ma *egli stesso si è considerato e affermato Messia* ed ha voluto essere riconosciuto come tale.

La sua azione, dai primi inizi fino alla morte, è al servizio del regno messianico di Dio (Mt. 4, 17), che è oggetto della maggior parte delle parabole. L'osanna, tributatogli dal popolo come a Messia, non soltanto non viene da lui rigettato, come avrebbe dovuto fare se avesse ritenuta l'acclamazione ingiustificata, ma è confermato da tutto il suo comportamento.

Si trova difficoltà nel fatto che Gesú non ha confessato la sua missione messianica con una dichiarazione aperta, e si dimentica che egli si è designato come Messia con sufficiente risolutezza di fronte a tutti coloro, che avevano diritto di esigere da lui una chiara presa di posizione, come Giovanni il Battista, i suoi discepoli ed il Sinedrio.

2. Il *Battista*, che era stato imprigionato da Erode

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Antipa, mediante i discepoli da lui inviati pone a Gesú la domanda: « Sei tu il venturo, oppure dobbiamo aspettare un altro? » (Mt. 11, 3 ss. e par.), e Gesú risponde chiaramente di sí.

L'espressione « il venturo » aveva indubbiamente significato messianico, poiché Giovanni aveva annunziato il Messia come « colui che viene dopo di me » (Mc. 1, 7 par.). Qui non ha importanza se Giovanni, con la sua domanda, intendesse sollecitare gli avvenimenti, oppure se la condotta del Signore, non corrispondente alla sua immagine del Messia formata sul V. T., costituisse per lui motivo di scandalo. La domanda che egli poneva era chiarissima. Anche la risposta di Gesú è una chiara affermazione: il tempo della salvezza messianica è spuntato, perché si adempiono i segni, annunziati dal profeta Isaia (35, 5 ss.). Se Gesú ha risposto in questo modo, per non prestare ansa a false idee del Messia, ciò non costituisce una limitazione all'affermazione della sua missione messianica, ma una chiarificazione del suo contenuto religioso.

3. Una chiara confessione della sua dignità messianica è stata data da Gesú *ai suoi discepoli* nel colloquio, relativo alla sua persona, nella solitudine presso Cesarea di Filippo (Mc. 8, 27 ss.; Lc. 9, 18 ss.; Mt. 16, 13 ss.).

Bisogna notare bene che Gesú stesso ha provocato questa affermazione. Egli intendeva indurre gli Apostoli ad una chiara presa di posizione, per poter dar loro, a sua volta, una dichiarazione precisa. Di fronte alle confuse opinioni del popolo, Pietro, in nome di tutti, confessa: « Tu sei Cristo » (cioè il Messia). Questa confessione è confermata dal Signore non soltanto con la nomina solenne di Pietro a pietra fondamentale della Chiesa, come è riferito in Mt. 16, 18 ss.; ma anche l'ingiunzione di Gesú agli Apostoli, di non parlare di ciò a nessuno, ingiunzione annotata in tutti i sinottici, presuppone che egli riconoscesse la loro fede come giustificata; diversamente avrebbe dovuto chiarire il loro errore, e ciò avrebbe reso superfluo anche il comando di tacere.

4. La confessione piú impressionante di messianità

www.scribd.com/Religione_in_Ita

da parte di Gesú avvenne nell'interrogatorio *dinanzi a Caifa* (Mc. 14, 61 s. e par.).

Il sommo sacerdote, sotto invocazione del Dio vivente, pone a Gesú la domanda: « Sei tu il Messia, il figlio del benedetto? ». È la *domanda decisiva*, su cui si fonda tutta l'accusa contro Gesú, ed è l'*autorità competente* a porre la domanda. La risposta del Signore è: « Lo sono » (Mc. 14, 62); « Tu l'hai detto » (Mt. 26, 64); « Voi lo dite: Io lo sono » (Lc. 22, 70). Questa risposta è una chiara affermazione, che non permette *alcuna interpretazione attenuata*. Gesú si confessa Messia, e per questo va alla morte. Se il Signore, subito dopo, annunzia ai suoi giudici che « vedranno il figlio dell'uomo sedente alla destra della forza e veniente in mezzo alle nubi del cielo » (Mc. 14, 62), con questo intendeva a sua volta correggere le idee messianiche dei suoi avversari e renderli coscienti di tutta la gravità della loro responsabilità.

§ 3. Il contenuto dell'ideale messianico di Gesú.

Il Salvatore si è proclamato come il Messia atteso. Ma lo ha fatto con una certa prudenza, con un cosciente riserbo nei confronti dell'idea messianica del popolo e dei titoli messianici, in cui quella si esprimeva.

1. Gesú ha permesso che gli fossero dati tutti i titoli, che la tradizione del V. T. aveva approntato per il Messia.

Cosí si lascia attribuire il nome piú diffuso « *Messia* ». Due volte questo titolo, nella forma grecizzata del termine ebraico, si trova nel vangelo di Giovanni (1, 41 e 4, 25); altrimenti è chiamato « *Christòs* », secondo la traduzione greca della parola (Lc. 4, 41; Mt. 11, 2; 26, 68; 27, 17. 22; Mc. 15, 32). Egli stesso usa il nome di Cristo soltanto quando parla in generale del titolare dell'ufficio messianico (Mc. 9, 41; Mt. 22, 42; Lc. 24, 26. 46); esige per se stesso questo titolo contro i falsi messia soltanto quando mette in guardia da coloro che se lo attribuiscono abusivamente (Mt. 24, 4).

Gesú esaudisce gli ammalati, che lo invocano come *figlio*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

di Davide (Mc. 10, 47; Mt. 9, 27; 20, 30; 15, 22); ed in occasione dell'ingresso in Gerusalemme, non soltanto non rifiuta l'omaggio dell'« osanna al figlio di Davide » (Mc. 11, 10 par.), ma rigetta decisamente anche la pretesa dei Farisei di proibire tale omaggio (Lc. 19, 39 s.).

2. Nondimeno non si può contestare che Gesú si comporta con molto riserbo di fronte a questi titoli. La concezione del Messia, che ad essi il popolo collegava, non è la sua. Egli si preoccupa di favorire il sorgere della giusta idea religiosa del Messia e di correggere e chiarire le false concezioni.

a) *Gesú rifiuta la concezione politico-nazionale del Messia, prevalente nel popolo e rigetta tutti i tentativi di irretirlo nelle faccende politiche.* Anche alla domanda insidiosa, se sia permesso pagare il tributo all'imperatore, non risponde con un programma politico, ma elude la domanda che era stata presentata soltanto come trappola (Mc. 12, 13 ss. par.). Non si mescola in questioni ereditarie (Lc. 12, 13 s.). Quando la moltiplicazione dei pani scatenò l'entusiasmo del popolo, che voleva farlo re, egli si sottrae (Gv. 6, 14) ed insegna che egli darà un cibo imperituro, che conduce alla vita eterna (Gv. 6, 26 ss.). Anche nell'ingresso in Gerusalemme egli mette in rilievo il carattere non politico della sua missione. In bocca a Gesú non c'è neppure una parola di un re-messia nazionale, che annienta i nemici, stabilisce il dominio mondiale di Israele, oppure adduce felicità e benessere terreni. Il suo regno non è di questo mondo (Gv. 18, 36); e non viene stabilito con i mezzi della forza esterna (Mt. 26, 52 s.).

b) *In modo ancora piú deciso Gesú ha affermato il carattere religioso del suo compito messianico di fronte al legalismo esterno dei Farisei.* Il Messia non è servo, ma padrone della legge. Egli combatte i gretti precetti umani, che a guisa di lacci, opprimono il cuore, le molte prescrizioni per la santificazione del sabato (Mc. 2, 27; 3, 2 ss. par.), per le decime, le purificazioni ed il digiuno (Mc. 2, 18 ss. par.; 2, 23 ss. par.; 7, 1 ss. par.). Elemento decisivo non è la discendenza da Abramo (Mt. 3, 9 s. par.), ma i sentimenti di penitenza e l'intima conversione (Mc. 1, 15; Mt. 5, 21 ss.; 7, 21 ss.).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 4. Gesú, il « figlio dell'uomo ».

Le false risonanze, che i titoli messianici suscitavano nelle orecchie dei suoi uditori, nel popolo, nei Farisei ed anche nei suoi discepoli, furono il motivo, per cui Gesú evitò questi titoli ed al loro posto scelse, con sorprendente costanza, il titolo di « figlio dell'uomo » per designare se stesso.

1. Uso ed origine del termine.

Nell'uso di questo nome onorifico si presentano alcune proprietà degne di nota.

a) *Il nome ricorre molto spesso nei Vangeli, circa 70 volte nei sinottici, 10 volte in Giovanni.* Le dichiarazioni di Gesú, relative alla sua missione messianica, sono dichiarazioni che si riferiscono al « figlio dell'uomo ». È parimenti sorprendente che *l'uso di questo nome scompare nel cristianesimo primitivo.* Si trova soltanto una volta negli Atti (7, 56) e due volte nell'Apocalisse (1, 13; 14, 14), dove inoltre l'espressione dipende dalla allusione a Dan. 7, 13, oppure 10, 15. Nell'uso corrente del Cristianesimo primitivo il termine non ricorre piú. Era già una designazione antiquata. Se, non di meno, il Cristianesimo primitivo ha riferito immutate le parole « figlio dell'uomo », ciò costituisce una prova della rispettosa fedeltà, con cui si conservavano le parole del Signore. Ne deriva l'importante conseguenza che i testi, che contengono l'espressione, non possono essere stati coniati dalla comunità primitiva. Essi costituiscono « le parole piú attendibili e piú proprie, che noi possediamo di Gesú » (E. STAUFFER, *op. cit.*, p. 10).

b) *La designazione « figlio dell'uomo » ricorre soltanto come predicazione di Gesú, per indicare se stesso.* Egli *solo* si designa con questo nome onorifico (Lc. 24, 7 e Gv. 12, 34 sono soltanto eccezioni apparenti), e lo usa *sempre* quando parla del suo ufficio messianico. In tal caso usa sempre la *terza persona;* il che non è soltanto una particolarità linguistica semitica, ma esprime l'idea, che il compito del figlio dell'uomo

www.scribd.com/Religione_in_Ita

ha un significato oggettivo, di storia della salvezza, ed è stato fissato fin dai tempi immemorabili dalla predestinazione divina.

c) *Il titolo di figlio dell'uomo non è una creazione di Gesú.* Ma non è desunto da miti extragiudaici (dal primitivo uomo celeste), bensí desunto dal V. T. Gesú non si riferisce ai passi, in cui il termine sottolinea la meschinità, la modestia dell'uomo (Sal. 8, 5), ma a Dan. 7, 13. Lo testimoniano non soltanto gli accenni espliciti di Gesú a questa predizione (Mc. 13, 26 s.; 14, 62); ma anche per il contenuto, il titolo, nel senso del Sal. 8, 5, si può applicare soltanto ad alcune parole di Gesú, relative al figlio dell'uomo, mentre il senso messianico di Dan. 7, 13 si può applicare a tutte le parole, che si riferiscono al figlio dell'uomo.

d) *Al tempo di Gesú il significato messianico del termine non era del tutto dimenticato.* Ma la parola stessa era poco in uso e perciò non oberata di false associazioni. Con questo suo carattere di parola enigmatica, disusata, avvolta di un certo mistero, era la piú appropriata per rivestire un nuovo contenuto.

2. Significato e contenuto del termine.

Tre sono soprattutto le dichiarazioni che Gesú Cristo ha fatto di se stesso come « figlio dell'uomo ».

a) *Al figlio dell'uomo spetta una dignità ed autorità, che impongono rispetto.* Egli ha il potere di disporre del sabato (Mc. 2, 28 par.) ed il potere di perdonare i peccati. Colui, che a lui aderisce, consegue perdono e salvezza eterna (Lc. 12, 8). Chi lo rinnega, lo bestemmia o tradisce, si tira addosso la rovina (Lc. 12, 9 s.; Mc. 14, 21). Con le parole di Gesú, che si riferiscono al figlio dell'uomo, non è collegata la confessione di debolezza umana, ma la pretesa di una vocazione sovrumana.

b) *In molte espressioni* del Signore, specialmente nelle predizioni della passione (Mc. 8, 31 s. par.; 9, 30 s. par.; 9, 12 par.; Mc. 10, 34 par.; 14, 21 par.) *il figlio dell'uomo assume la figura del servo di Dio, che soffre e che espia, quale è stata tratteggiata da Isaia.* Il figlio dell'uomo è venuto « per servire, per dare la sua vita in riscatto per molti » (Mc. 10, 45 par.).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Va incontro alla morte, al sacrificio di se stesso; sarà dileggiato, coperto di sputi, flagellato ed ucciso, ed al terzo giorno risusciterà (Mc. 10, 34 e par.).

c) *Il figlio dell'uomo ha carattere apocalittico.* Quando verrà nel « suo giorno » (Lc. 17, 24), come una folgore splendente (Lc. 17, 24), sulle nubi del cielo con grande potenza e maestà (Mc. 13, 26), porterà a compimento il regno di Dio; poiché a lui è trasmesso il giudizio (Gv. 5, 27). Poi siederà sul trono della sua maestà (Mt. 25, 31) alla destra di Dio (Mc. 14, 62).

Cosí *il titolo di figlio dell'uomo costituisce la sintesi piú comprensiva della autocoscienza messianica di Gesú,* in cui le linee discordanti delle profezie del V. T. concorrono in una immagine unitaria. L'atto piú proprio di Gesú fu quello di « collegare in modo indissolubile l'ideale della potenza (del figlio dell'uomo e di Dio apocalittico-messianico) con l'ideale di umiltà del servo di Dio paziente » (OEPKE, in ThWb IV, 625).

§ 5. Il segreto messianico.

1. Alcuni critici moderni hanno tentato di dimostrare che la pretesa messianica di Gesú fu una *interpolazione posteriore, prodotta dalla fede della comunità.* Gesú non si sarebbe considerato Messia. Soltanto la Chiesa avrebbe proiettato la sua idea messianica, pienamente sviluppata, nella dottrina e nell'opera di Gesú, imprimendosela cosí nella sua coscienza in modo definitivo e durevole.

a) Si porta *come prova* il fatto che Gesú schiva gli omaggi del popolo (Gv. 6, 15; Mc. 1, 35 par.), non soltanto impone silenzio ai démoni (Mc. 1, 34 par.; 3, 12 par.), ma proibisce anche ai risanati di diffondere la notizia dei miracoli (Mc. 1, 44 par.; 5, 43 par.; 7, 36; 8, 26; Mt. 9, 30), anzi comanda persino ai suoi discepoli di non parlare con nessuno della sua missione messianica (Mc. 8, 30 par.; 9, 8 par.). W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1901), spiegò questo fatto sorprendente, supponendo che il Cristianesimo primitivo intendesse con questo artificio far ca-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

pire il motivo, per cui la messianità non ha parte alcuna nella vita di Gesú.

b) *Questa esposizione è falsa. Se Gesú si fosse considerato soltanto come semplice maestro e profeta, il sorgere della fede nella sua messianità nella cristianità primitiva sarebbe incomprensibile.* La fede che divampa improvvisamente dopo la sua tragica morte diventerebbe un miracolo psicologico, tanto piú che ha come fondamento una approfondita concezione messianica, completamente nuova. « Ogni esposizione — tale è il giudizio di HOSKYN (*Das Rätsel des N. T.*, 1938, p. 176) — che lascia un abisso invalicabile tra la fede della Chiesa e il Gesú storico, dimostra di non tener conto del materiale ed inoltre di mancare di critica; di non tener conto del materiale, perché non è in grado di dare alcuna spiegazione del sorgere della Chiesa; di mancare di critica, perché un esame veramente critico delle dichiarazioni del N. T., rivela che il fondamento dell'origine della fede della cristianità primitiva è la vita e la morte di Gesú e nient'altro ». « Non è stata un'ardente speranza del Messia a portare gli uomini a credere in Gesú, ma la fede ardente in Gesú a portarli a credere nella speranza messianica » (MANSON, *op. cit.*, p. 178).

c) *Il riserbo di Gesú si spiega con motivi pedagogici:* egli voleva impedire che si scatenasse un entusiasmo messianico di carattere politico o terreno, causando anzi tempo misure repressive nei suoi confronti. Anche l'interpretazione, puramente morale, della coscienza messianica di Gesú da parte della scuola liberale, risulta impossibile. Il sorgere di una concezione di natura completamente diversa, della sua missione, da parte del popolo, avrebbe dovuto essere occasionato, od almeno tollerato, da Gesú stesso.

2. Secondo l'interpretazione della *scuola escatologica*, Gesú ha atteso la venuta immediata della parusia (Mt. 10). Soltanto quando questa non venne, egli si sarebbe familiarizzato con il pensiero, che la gloria messianica gli sarebbe toccata soltanto dopo la morte.

a) Certamente Gesú ha avuto pensieri escatologici, si è considerato come il giudice glorioso della fine dei tempi (Mt. 25, 31 ss.). Ma non ha considerato l'ufficio del Messia

www.scribd.com/Religione_in_Ita

in modo esclusivamente escatologico. Egli usa un notevole riserbo quando parla della gloria del regno di Dio futuro (W. MANSON, *op. cit.*, p. 25). Neppure ha creduto che gli avvenimenti escatologici fossero imminenti. Rifiuta ogni determinazione cronologica della parusia. Le leggi etiche e religiose, che egli annunzia per il regno di Dio, non hanno carattere interinale.

b) Le conseguenze, che la scuola escatologica trae dal *discorso, con cui Gesú manda i suoi Apostoli in missione* (Mt. 10), non sono plausibili, perché la composizione di questo discorso, come degli altri discorsi in Mt. (discorso della montagna 5-7, parabole 13, istruzione dei discepoli 18, minacce ai Farisei 23, discorso escatologico 24-25), non si fonda su un contesto storico, ma è dovuta ad una composizione tematica dell'Evangelista, com'è indicato dalle formule conclusive simili (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1; cfr. A. WICKENHAUSER, *Einleitung ins N. T.*, Freiburg 1953, p. 174 s.). La parusia del figlio dell'uomo nel giorno del giudizio non costituirà l'inizio del regno di Dio messianico, ma la conclusione.

CAPITOLO QUARTO

Rapporto di Gesú con il Padre celeste.

Gesú ha preteso di avere una missione divina, si è considerato come il Messia promesso, come il maestro e il redentore della umanità. Se questa pretesa è giustificata, l'origine soprannaturale del Cristianesimo diventa un fatto certo.

Per la dimostrazione propria della teologia fondamentale non è necessario penetrare oltre nelle profondità misteriose della sua persona (cfr. Introduzione, p. 26 s.). Nondimeno non se ne può fare astrazione, se si vuole avere un'idea completa della rivelazione personale di Gesú. Gesú di Nazareth ha preteso un'autorità divina, che non deriva piú dalla sua missione, ma è inerente alla sua stessa persona. Nelle sue parole e nelle sue azioni traluce una forza ed una maestà, che non gli è conferita, ma gli spetta per natura. Egli trascende ciò che è puramente umano. È piú di Giona, piú di

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Salomone (Mt. 12, 41), piú del tempio (Mt. 12, 6). Egli non è di questo mondo, ma, con lui, Dio stesso è penetrato nel mondo con la sua azione.

1. Il potere, che Gesú pretende ed esercita in campo *religioso*, *morale* e *fisico* ha un carattere particolare.

a) Annunziando il lieto messaggio, egli non si richiama, come i profeti, alle istruzioni del Signore, a lui manifestate in modo tutto particolare. Neppure una volta usa la formula tipica dell'incarico profetico: « Cosí dice il Signore ». Egli *annunzia in nome proprio* le leggi fondamentali del regno di Dio, che devono sostituire e completare la legge del V. T. Nel discorso della montagna, a quanto « è stato detto » nei libri sacri, che anch'egli riconosce come parola di Dio, contrappone il suo maiestatico: « ma io vi dico » (Mt. 5, 22. 28. 32. 33. 39. 43). Egli è padrone anche del sabato (Mc. 2, 28).

b) Oltre al *potere legislativo*, gli compete anche il *potere giudiziario* di perdonare i peccati e di giudicare. Dice al paralitico: « Figliuolo, ti sono perdonati i tuoi peccati ». Avendo suscitato con questo lo sdegno degli scribi, perchè « Dio sola può perdonare i peccati », conferma con un miracolo esterno che questa prerogativa divina gli compete (Mc. 2, 5 ss. e par.). Anche lo scandalo, suscitato dalla sua benevola indulgenza nei confronti della peccatrice pentita, viene da lui affrontato, assolvendola con chiarezza inequivocabile dai suoi peccati (Lc. 7, 36 ss.). Il figlio dell'uomo compirà pure il giudizio finale. « Verrà con i suoi angeli nella maestà del padre suo e renderà a ciascuno secondo le sue opere » (Mt. 16, 27; 13, 41 ss.; 25, 31 ss.).

c) Con la stessa pienezza di poteri sovrani egli *domina le forze della natura*, comanda alle *malattie* e persino alla morte, e comanda pure agli *spiriti cattivi*. Gesú tributa una lode particolare alla fede del centurione pagano, affermante che le malattie ubbidiscono alla sua semplice parola come i soldati al comando di lui (Mt. 8, 5-13). « Qui non vi sono soltanto pieni poteri, ma la stessa onnipotenza » (C. ADAM, *Gesú il Cristo*, ed. cit., p. 184).

2. Il mistero della sua persona agisce in modo ancora piú impressionante per il fatto che egli pone se stesso

www.scribd.com/Religione_in_Ita

al centro della religione ed avanza pretese, che spettano soltanto a Dio.

Esige fede e confessione (Mt. 10, 32), sequela fedele senza riguardi terreni (senza saluto di commiato, Lc. 9, 61, senza previo ossequio funebre, Mt. 8, 22); esige un amore che lo pone al di sopra di quanto v'è di piú caro in terra, padre e madre, moglie e figlio (Lc. 14, 25; Mt. 10, 37), e si lascia tributare il culto di adorazione (Mt. 8, 2; 14, 33; 28, 9). Bisogna dimostrarsi degni di lui, ponendosi alla sua sequela (Mt. 10, 38). Non bisogna dubitare di lui (Mt. 11, 6), ma sopportare per amor suo anche le persecuzioni (Mt. 5, 11; 10, 18; Mc. 13, 9). Chi perde la vita per amor suo, l'acquista (Mt. 10, 39). La posizione presa nei suoi confronti è decisiva nel giudizio (Mt. 25, 35 ss.).

3. Gesú di Nazareth sa di essere in un rapporto particolare con il suo Padre celeste: ne è il « Figlio diletto » (Mc. 1, 11 e par.).

Non si tiene sufficientemente conto delle relative dichiarazioni di Gesú, non soltanto in Giovanni, ma anche nei sinottici (cfr. Mt. 11, 26 s. e par.), ricorrendo alla perfetta unione morale di Gesú con il padre, oppure al compito che gli è stato affidato, od al suo ufficio messianico. Nel suo essere, nel suo conoscere ed agire egli si pone a lato del Padre. Di qui si spiega che il Signore non pone mai il suo rapporto filiale con il Padre celeste sullo stesso piano del rapporto filiale degli altri uomini. Con una regolarità, che non ammette eccezioni, tutta una serie di testi, in cui egli usa l'invocazione « Padre mio » (Mt. 7, 21; 12, 50; 18, 10; 20, 23; 26, 53), si contrappone a quegli altri testi, in cui egli usa la locuzione « il Padre vostro » (Mt. 5, 16. 45; 7, 11; 23, 9); ma Gesú non parla mai, neppure quando si tratta dei giusti (Mt. 5, 48; 7, 11; Lc. 24, 49), neppure quando si tratta dei suoi genitori (Lc. 2, 49), di « Padre nostro », in modo da includere se stesso.

4. La *profondità divina* della particolare coscienza di Gesú si rivela specialmente nei cosiddetti « passi-io »,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

in quelle espressioni che, su qualunque altra bocca, farebbero l'effetto di ridicole presunzioni.

Con semplice naturalezza Gesú annunzia: « Io sono il pane della vita » (Gv. 6, 35. 41. 48. 51). « Io sono la luce del mondo » (Gv. 8, 12). « Io sono la porta » (Gv. 10, 7. 9). « Io sono il buon pastore » (Gv. 10, 11. 14). « Io sono la vite » (Gv. 15, 1. 5). « Io sono la via, la verità e la vita » (Gv. 14, 6). « Io sono la risurrezione e la vita » (Gv. 11, 25). Queste dichiarazioni stanno in punti decisivi, per lo piú in modo che il discorso culmina in esse o da esse prende l'avvio. Importanza ancora maggiore spetta all'espressione assoluta, priva di predicato « Ἐγώ εἰμι, io sono », che si trova in parecchi passi di Giovanni e dei sinottici, perché, a partire dalla formula della rivelazione (Es. 3, 14), esprimeva il nome di Dio e rivestiva per gli Israeliti un carattere di particolare santità (cfr. Is. 43, 10; 52, 6). « Prima che Abramo fosse, io sono » (Gv. 8, 58). Quando Gesú dice in Gv. 8, 24: « Se non credete che io sono, morirete nei vostri peccati », oppure, 8, 28: « Quando avrete innalzato il figlio dell'uomo, riconoscerete che io sono », esige con ciò un riconoscimento quale Jahvé, con identiche parole, aveva richiesto in Is. 43, 10 e 52, 6. Alcuni vogliono intendere in questo senso anche la risposta di Gesú a Caifa (Mc. 14, 62) e spiegare in tal modo il rimprovero di bestemmia, mosso dal sommo sacerdote contro Gesú.

C'è motivo di tremare dinanzi agli abissi profondi, in cui la coscienza di Gesú permette di guardare; ma non per questo bisogna dubitare della storicità di questa coscienza o svisarne il senso. La testimonianza delle fonti è troppo chiara.

SEZIONE QUARTA

La conferma della missione divina di Gesú.

CAPITOLO PRIMO

La garanzia della personalità di Gesù.

Gesú ebbe coscienza e ha proclamato di essere il Messia promesso, il Maestro e il Redentore dell'umanità.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Se egli non era quello che credeva e diceva di essere o si è ingannato o ha voluto ingannare. Ma ciò è in stridente contrasto con la grandezza intellettuale e morale della sua personalità quale risulta dai Vangeli. La sua personalità quindi è garanzia della verità di quanto ha affermato di se stesso.

a) La singolare coscienza di Gesú è una dura pietra di scandalo per tutti coloro, che lo vogliono inserire in una linea puramente storico-naturale. Falliti tutti i tentativi di eliminare questa coscienza come non storica, non rimane ad essi che una possibilità: dichiararla falsa ed ingiustificata. Ma ne consegue necessariamente che, o Gesú si è sbagliato circa la propria persona, oppure ha ingannato o cercato di ingannare i suoi contemporanei e l'umanità. Entrambe le soluzioni costituiscono un giudizio annientatore su Gesú. La conoscenza che una persona ha di se stessa non si può separare dalla sua persona. Chi erra ed ha una falsa idea della sua propria natura, è affetto da un grave difetto spirituale e dev'essere considerato come anormale ed alienato. Ma chi intenzionalmente inganna altri circa la propria persona, è un avventuriero ed ingannatore privo di coscienza, soprattutto quando si arroga una vocazione ed un potere divino. Se Gesú di Nazareth non è il Messia, il figlio dell'uomo, il figlio diletto del Padre celeste, o dev'essere compianto come uno psicopatico morboso o dev'essere bollato come il piú volgare bugiardo della storia. Non esiste la possibilità di sfuggire a questo inesorabile dilemma, come ha cercato di fare il gesuanismo liberale: si non Deus, non est bonus (P. LIDDON).

b) Perciò la domanda seria, che la certezza messianica soggettiva di Gesú solleva, è questa: è possibile che questa coscienza si fondi su un errore innocente di Gesú; si può pensare che essa sia bugiarda, falsa e rappresenti un inganno intenzionale da parte di Gesú? Oppure l'attendibilità e la integrità della sua persona sono una seria garanzia della verità e della validità della sua autovalutazione?

Alla base della *taccia di inganno intenzionale* sta l'accusa dei Farisei: « Egli caccia i demoni in virtú del principe dei demoni » (Mc. 3, 22 e par.). Oggi non c'è piú nessuno che muova sul serio questo addebito, od al massimo in forma

www.scribd.com/Religione_in_Ita

peritosa. Si è voluto invece fare di Gesú un sognatore morboso (estatico, psicopatico, epilettico od alienato). Ma le ragioni non sono desunte dalle fonti, bensí di natura aprioristica. Le fonti mostrano Gesú come una personalità armoniosa, che irradia veridicità e integrità, tranquillità e sicurezza.

c) L'adesione al Cristianesimo è, e fu sempre, una *adesione alla persona di Gesú.* Ciò costituisce una particolarità della religione cristiana, che non ha paralleli in nessun'altra religione. La dottrina di Gesú è anzitutto messaggio, di cui egli è garante. Anche la sua opera non è valutata in primo luogo sulla base delle sue imprese esterne oggettive, ma riceve significato dalla persona che la compie e dai sentimenti da cui nasce. Essere cristiano significa credere alla parola di Dio, che Cristo ha portato. Ma *la certezza che il messaggio di Cristo proviene realmente da Dio nasce anzitutto dalla persona di Gesú, dalla fiducia nella sua attendibilità ed integrità.* Vale anche qui la parola di S. Tommaso: Quia quicumque credit, alicuius dicto assentit, principale videtur esse et quasi finis in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur; quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult dicto alicuius assentire (*S. th.* II-II, q. 11, a. 1). La fede con cui gli Apostoli ed i seguaci di Gesú hanno accettato la pretesa della sua missione, la fiducia che gli hanno dimostrato, sono nate dalla sua persona. I discepoli erano sotto il fascino che da lui usciva. Anche i suoi avversari hanno dovuto resistere continuamente a questa forza di attrazione della sua persona (Lc. 19, 47; Mc. 14, 2 par.; Gv. 12, 19). E cosí è stato nei secoli. La fede cristiana è sorta e si è sviluppata per la dedizione e la fiducia in Cristo. L'entusiasmo, che egli ha suscitato nei suoi seguaci, testimoni delle sue azioni, si è trasmesso di generazione in generazione e fluisce ancor oggi come una corrente viva e suscitatrice di vita attraverso alla Chiesa. Che questa fiducia sia giustificata è provato con certezza dalle relazioni evangeliche, che il Cristianesimo primitivo ci ha trasmesso.

§ 1. La singolarità della figura evangelica di Cristo.

Giustamente si è affermato che *una storia della vita di Gesú non si può scrivere.* I Vangeli non offrono i dati

www.scribd.com/Religione_in_Ita

necessari. Essi contengono discorsi, similitudini, dispute, relazioni di guarigioni e di miracoli, ma presentano tutto in un quadro molto schematico, che non vuole essere valutato storicamente. Cosí non si può stabilire con esattezza quanto sia durata l'attività pubblica di Gesú ed in quale successione si debbano porre i singoli fatti e discorsi. Gesú emerge dalla vita nascosta di Nazareth senza che ci vengano date informazioni sul suo sviluppo. L'interesse storico maggiore si fa sentire nella descrizione della sua passione da parte degli Evangelisti, quantunque anche qui i dati non siano sufficienti per stabilire con esattezza il decorso storico.

Si trova strano, anzi sconcertante che Dio abbia permesso che la maggior parte delle date terrene di Gesú siano dimenticate o controverse. Ma ci si può anche stupire che, nonostante questa mancanza di interesse cronologico e storico, le poche annotazioni frammischiate in modo del tutto preterintenzionale bastino per inserire con grande sicurezza ed esattezza la vita di Gesú nel corso della storia dei tempi. Il tempo della nascita di Gesú, della sua comparsa in pubblico, della sua morte, si può datare con sicurezza con l'approssimazione di un biennio. Quale importanza può avere la mancanza di dettagli concreti e di particolari storici, di fronte al fatto che i Vangeli ci informano sufficientemente sulla persona di Gesú? I caratteri essenziali ed il nocciolo della sua personalità appaiono in essi in modo plastico e chiaro. « Possiamo trarre da essi una quantità di notizie sulla personalità di Gesú, sui suoi sentimenti, la sua mentalità; la sua grandezza di carattere, le sue povere condizioni di vita, la sua modestia, la sua magnanimità, la sua immutabile fedeltà verso se stesso e la sua missione, la sua posizione nei confronti del Padre ecc. » (E. SCHICK, *op. cit.*, p. 52). Quando il grato ricordo conserva l'immagine di persone amate, se ne riferiscono anzitutto frasi tipiche, azioni e dati, senza preoccuparsi della loro determinazione cronologica e di altre particolarità; cosí anche i Vangeli hanno conservato l'immagine caratteristica del Signore senza particolari non essenziali. « La storicità del racconto

www.scribd.com/Religione_in_Ita

non ne viene menomata, al contrario si accresce la fiducia in una esposizione che, con freddo riserbo, si limita nei confronti dei dettagli biografici » (SCHICK, *op. cit.*, p. 52). Noi abbiamo i ricordi di Gesú di prima mano, la primitiva tradizione apostolica e cristiana, che si astiene da ogni aggiunta soggettiva e da ogni presa di posizione personale. « Non c'è nulla di piú impersonale, di piú semplice, di piú oggettivo di questo metodo di composizione dei Vangeli » (C. ADAM, *Gesú il Cristo*, ed. cit., p. 77).

§ 2. La figura fisica e la vita esteriore di Gesú.

I. Sulla *figura fisica* del Signore non possediamo relazioni dirette.

1. *Neppure esistono di lui immagini, che possano avanzare pretesa di genuinità.*

Quelle che vengono presentate son sorte dal comprensibile desiderio di possedere una sua immagine fisica. Ma i racconti, con cui si è voluto legittimare il loro carattere originale, devono essere considerati semplicemente come devote leggende. Ciò vale per l'immagine di Abgaro, per le immagini di Luca, di Nicodemo e della Veronica. Anche il ritratto impressionante e maestoso, offerto dalla *Sindone di Torino,* non potrebbe essere considerato come originale dall'esame strettamente critico. Scienziati e naturalisti famosi (il chimico P. Vignon, i medici P. Barbet, R. W. Hynek, H. Mölder, I. Tapper) hanno patrocinato in epoca moderna la genuinità di questo lenzuolo con gravi ragioni. Ma queste non possono eliminare le difficoltà, che derivano dalle indagini storiche sull'origine e sulla prima comparsa del lenzuolo (U. CHEVALIER) e dalla valutazione esegetica dei racconti del N. T., relativi alla sepoltura soprattutto in Giovanni (J. BLINZLER, *Das Turiner Grablinnen*, Ettal 1952). P. SCOTTI (in EC, s. v.) scrive che quella di Torino è « l'unica Sindone che ha probabilità seria di essere autentica ».

Carattere leggendario hanno pure le *relazioni letterarie* sulla figura esterna di Gesú, sorte nel Medioevo, come ad es. nella lettera apocrifa di Lentulo, oppure in Niceforo Callisto. All'epoca dei Padri, taluni, ad es. Giustino, Clemente Al-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Basilio, Cirillo Al., Tertulliano, dalla profezia del servo di Dio di Isaia hanno concluso che Gesú era disavvenente, anzi brutto. Questa conclusione, che si fondava anche sulla concezione neoplatonica antisomatica, non è plausibile e fu rigettata da altri Padri (ad es. Gregorio Niss., Crisostomo, Gerolamo). La predizione di Isaia aveva valore soltanto per il Signore paziente e crocifisso.

2. *Tuttavia non possiamo accontentarci di questo risultato puramente negativo.* Gesú di Nazareth ha fatto una forte impressione sul popolo, sugli ammalati, sui bambini, sui peccatori e le peccatrici. Ha attratto i bambini che gli si stringevano addosso. La donna del popolo dice « beato il seno che lo ha portato ed il petto che lo ha nutrito » (Lc. 11, 27). Tutto ciò non sarebbe comprensibile, se Gesú non avesse avuto anche un bel personale.

3. *Con questo personale si collega anche l'impressione « di sanità, di fortezza, di robustezza »* (C. ADAM, *Gesú il Cristo*, p. 102).

Gesú dev'esser stato un uomo avvezzo alla fatica, fisicamente capace di imprese straordinarie. Ha fatto lunghi e affaticanti cammini. È vissuto ed ha dormito molto all'aperto. Ha superato la differenza di livello tra Gerico e Betania, di 1200 metri, senza segno di esaurimento (Gv. 10, 40; 11, 6. 17). Soprattutto nella salita al Calvario ha dimostrato una forza di resistenza fisica, che suppone una costituzione sana e forte.

II. La cornice esterna della vita di Gesú è semplice, anzi dimessa e povera. Si ha l'impressione che tutte le circostanze della sua vita siano calcolate per tener lontano da lui ogni splendore.

Ha origine in una classe popolare e passa la piú gran parte della sua vita nella piccola cittadina di una provincia disprezzata. Evita ogni appariscenza ed ogni grande gesto. Anche nel breve periodo, in cui ha suscitato ammirazione ed è stato oggetto di travolgente entusiasmo, non manca l'amarezza e la delusione, ed al termine di questa vita sta il fallimento apparente della sua missione, la grande tragedia della croce. Rinnegato dal suo popolo, abbandonato dai suoi discepoli, condannato come un delinquente, subisce la morte obbro-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

briosa dell'impiccato affrontando l'infamia ed il martirio della croce.

§ 3. La figura spirituale di Gesú.

Mentre le condizioni esterne della vita di Gesú sono cosí misere, il mondo interno di questa vita rivela una ricchezza insospettata ed è ripieno di luce e di armonia.

1. Gesú ha un intimo e delicato sentimento della natura, come si può vedere soprattutto dalle sue similitudini. Ma, piú che alla natura, il suo sentimento, *la sua azione ed il suo amore sono rivolti agli uomini.* Egli è animato da una grande benevolenza verso tutti i suoi fratelli.

Ama i *bambini* e questi si stringono attorno a lui (Mc. 10, 13-16 par.). Ha compassione degli *ammalati* e dei reietti; « ha pietà del popolo che ha fame » (Mc. 8, 1 ss.). Il dolore della vedova rimasta sola (Lc. 7, 13), l'ansietà del cuore paterno preoccupato (Mc. 5, 36), l'afflizione delle sorelle di Lazzaro morto, gli toccano profondamente il cuore. Il suo riguardo per la prudenza di *Nicodemo* (Gv. 3, 1 ss.), il suo tatto verso il capo dei pubblicani che gli offre un banchetto (Lc. 19, 1), la sua calda apertura nella *cerchia di amici* di Betania (Lc. 10, 38 ss.), la sua mesta cordialità verso il *traditore* (Mc. 14, 17 ss. 43 ss.), rivelano altrettanti aspetti del suo molteplice ed aperto amore degli uomini. E soprattutto « la sua condotta verso l'adultera sorpresa in flagrante (Gv. 8, 1 ss.), verso Pietro pentito (Lc. 22, 61; Gv. 21, 15 s.) e verso la prostituta (Lc. 7, 37 ss.) — ciò che egli dice e ciò che non dice — appartiene alle pagine piú olezzanti e delicate del Vangelo » (K. ADAM, *Christus unser Bruder*, Regensburg 1926, p. 13 s.).

E quale tenero, paziente, indulgente amico e maestro fu Gesú per i *suoi Apostoli!* Soprattutto i suoi rapporti con *Pietro* rivelano una aderenza immediata alla vita ed irradiano una genuina, trascendente umanità. Il modo in cui Gesú chiama a sé l'Apostolo esitante (Mt. 14, 28 ss.), ama il suo

www.scribd.com/Religione_in_Ita

entusiasmo e loda la sua fede (Lc. 5, 8 ss.; Gv. 6, 67 ss.; Mt. 16, 16 ss.), il modo con cui frena il suo zelo ardente (Gv. 13, 6 ss.), umilia la sua temerarietà (Mc. 8, 31 ss.), mette in guardia la sua cieca fiducia contro la sua debolezza (Mc. 14, 29 ss.), consola il suo pentimento e gli fa scontare con tatto finissimo la sua caduta (Lc. 22, 61; Gv. 21, 15 ss.), tutto ciò sgorga da una profonda conoscenza ed amore degli uomini, che sopporta con infinita pazienza le piccinerie e le miserie della umanità e con santa gioia e sapienza pedagogica ne stimola gli aspetti buoni.

2. Ma l'elemento piú alto e piú grande, che caratterizza la vita di Gesú di Nazareth, è la sua *unione con Dio*, la sua intima, permanente ed assoluta dedizione alla volontà del Padre.

« Egli vive nella religione e questa è per lui respiro nel timore di Dio. Tutta la sua vita, il suo sentire ed il suo pensare erano assorbiti nel rapporto con Dio e tuttavia egli non ha parlato come un fanatico ed un sognatore » (A. HARNACK, *Wesen des Christentums*, Berlin, p. 23; trad. it., Torino 1903, p. 34). E soprattutto la sua preghiera! Giustamente Gesú è stato chiamato « l'orante piú forte della storia » (W. WERNLE). Nella solitudine dei monti egli passa notti segrete dinanzi al Padre, tenendo con lui colloqui amorosi; ma questa unione con Dio non la perde neppure nelle lotte e nelle dispute con i suoi avversari, neppure nelle tenebre del venerdí santo.

3. Se infine consideriamo questa ricca vita interiore nel suo aspetto formale, negli affetti che la dominano, nella parte che spetta alla ragione, alla volontà ed al sentimento, restiamo sorpresi dell'ampiezza universale e dell'*equilibrio armonico* di questa personalità.

La chiarezza del suo pensiero, l'acutezza e prontezza del suo discorso, la forza creativa della sua esposizione devono meravigliare al pari della delicatezza dei suoi sentimenti, della forza del suo amore, dell'energia e della sicurezza, con cui la sua volontà tende allo scopo. Regna in lui un raccoglimento tranquillo ed uniforme. Nessun affetto gli è estraneo.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

La sua bontà attira i bambini ed agisce sugli ammalati. La sua misericordia disarma i peccatori. Ma egli rivolge anche appassionate accuse contro i sentimenti farisaici e brandisce la frusta dell'ira. Nella sua passione, fermezza, coraggio, pazienza ed amore eroico confluiscono a formare una immagine di grandezza umana, quale non troveremo piú nella storia.

Conclusione. Dinanzi a questo quadro sublime, il semplice pensiero di un errore cosciente circa una missione divina inventata, costituirebbe una mostruosità psicologica. Anche la possibilità di una coscienza anormale, spiritualmente turbata, la si può ammettere soltanto svisando per prevenzione materialistica le fonti.

§ 4. Il miracolo intellettuale della sapienza di Gesú.

La persona di Gesú di Nazareth non è soltanto una garanzia, umanamente attendibile, del valore della sua coscienza, ma diventa anche un criterio dato da Dio, una testimonianza dall'alto. Gesú di Nazareth non può essere incluso nei limiti tracciati agli uomini. Egli si innalza al di sopra dell'umano ed infrange i confini del puro umano. Come egli è vicino a tutti gli uomini, sente e pensa umanamente, cosí anche è il solitario, che cammina al di sopra di ogni umana limitatezza, errore e peccabilità. La sua persona diventa un *miracolo morale*, che non si può spiegare pienamente in base a cause puramente naturali. Nella persona di Gesú appare visibile il sigillo, che Dio gli ha impresso per legittimare la sua missione.

Che in Gesú di Nazareth agissero forze intellettuali, che trascendono la misura umana, risulta tanto dal *contenuto* della sua dottrina, quanto dal *modo*, con cui egli l'ha acquistata ed ha saputo trasmetterla ad altri.

1. Gesú dà una *risposta alle questioni piú palpitanti dell'anima umana*, che riguardano Dio e l'uomo, la vita presente e la futura, il corpo e l'anima, la società e l'individuo; e questa risposta è formulata in modo cosí equilibrato, che ne risulta una dottrina meravigliosa,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

coerente ed armonica, in cui tutti i contrasti si appianano e tutti i valori ottengono il loro riconoscimento.

Singolare e nuova è l'*idea di Dio* in Gesú di Nazareth. In essa appare sia la maestà infinitamente sublime di Dio, sia la sua bontà paterna che ha pietà di tutti, l'assoluta dipendenza e soggezione dell'uomo a Dio, come il valore inalienabile dell'anima immortale. Egli ha affermato la vanità di ogni cosa terrena, ma anche l'importanza del presente periodo di prova in funzione dell'eternità. In lui coesistono e concrescono in unità armoniosa: religione e moralità, amore e giustizia, grazia e merito, intenzioni ed opera. Tutto ha il suo centro ed il suo fine in Dio, ma tutto riceve da Dio il suo splendore ed ottiene dal servizio di Dio il suo valore. La dottrina di Gesú ha fecondato tutta la civiltà occidentale. Gli impulsi religiosi, etici e sociali che vi agiscono, hanno la loro fonte nel suo Vangelo.

2. La dottrina di Gesú è del tutto originale; egli non l'ha derivata né da fonti giudaiche né da fonti estragiudaiche.

Non l'ha attinta alla sapienza delle *scuole rabbiniche;* scuole che egli non ha frequentato, suscitando, proprio per questo, stupore ed ammirazione (Mc. 6, 2 par.; Lc. 2, 47; 4, 22). « Come mai egli sa di lettere, senza avere studiato, si domandavano meravigliati i Giudei » (Gv. 7, 15). Gesú non ha tratto la sua sapienza neppure da *fonti extragiudaiche.* Per la dottrina di Gesú non è possibile trovare paralleli sufficienti. Del resto essi non avrebbero potuto esercitare alcuna influenza sul semplice lavoratore di Nazareth.

3. La dottrina di Gesú è inoltre indirizzata e adatta a tutti gli uomini di ogni tempo e di ogni cultura.

Suscita meraviglia che essa, al pari della sua persona, *non conosca limiti nazionali* o restrizioni dipendenti dal tempo. Egli ama e conosce il suo popolo, ma non ne condivide la grettezza. La lingua aramaica è soltanto l'involucro, l'ambiente giudaico è soltanto la forma, tutto è soltanto e sempre il guscio esterno, in cui egli versa un contenuto che ha valore generale,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

supernazionale e supertemporale. Perciò le parole di Gesú risuonano familiari a tutti gli uomini, senza distinzione di età, di professione, di classe sociale, di appartenenza etnica e culturale. Egli è il contemporaneo di tutti i secoli e l'ideale per tutte le nazioni.

4. Occorre aggiungere che Gesú di Nazareth ha conservato sempre ugualmente chiara e determinata la sua dottrina, *senza sviluppo e senza tentennamento*, dal primo momento della sua comparsa fino al suo ultimo respiro.

Nelle idee di Gesú non è possibile riscontrare alcuna evoluzione ed anche di fronte alla morte egli non vi ha apportato alcun mutamento. Si è constatato che Gesú non rivela mai stupore e sorpresa. Né l'apparire di Natanaele, né la condotta di Pietro, né il tradimento di Giuda, riescono a sorprenderlo (Gv. 1, 43; Mc. 14, 26 ss. par.; Mc. 14, 18 ss. par.). Gesú non pone alcuna vera domanda — (Mc. 6, 38; 8, 5; 8, 28; 14, 37 sono domande, con cui egli intende sollecitare una constatazione, ma non acquistare una conoscenza) — e non fa riflessioni. Non ha neppur bisogno di correggersi, non ha nulla da ritrattare e non deve mai fare la confessione, che d'altronde non disonora alcuno: mi sono sbagliato.

5. Infine Gesú ha presentato le piú profonde verità religiose e le esigenze etiche con *semplicità naturale e con chiarezza*.

In bocca sua i dati della vita quotidiana si trasformano in similitudini sublimi, incomparabilmente superiori a quelle dei rabbini, per il loro contenuto profondo e la loro viva chiarezza. Le *immagini piú chiare* (del seminatore, della zizzania e del frumento, del granello di senapa, del lievito, dell'obolo della vedova, della dramma perduta, della madre fortunata, del lavoro nella vigna ecc.) gli offrono lo spunto. Ma nella disputa con i suoi avversari egli sa pure snervare con *acutezza* e *prontezza* tutti i loro argomenti e scansare le loro insidie (Mc. 10, 2; 11, 27 ss.; 12, 13 ss.; 12, 18 ss.; 12, 28 ss. par.). Egli è in grado di far vibrare gli affetti piú delicati e piú caldi

www.scribd.com/Religione_in_Ita

del cuore umano (Lc. 15, 11 ss.; Gv. 15, 1 ss.; 15, 18 ss.; 16, 16 ss.; 17, 1 ss.). Perciò suscita l'ammirazione del popolo, che stupisce sia della grazia delle sue parole (Lc. 4, 22), sia della loro autorità sbalorditiva (Mt. 7, 29).

6. Anche le parole con le quali Gesú esprime la sua dottrina hanno sempre il tono di una singolare sublimità.

« Non ci è stata tramandata neppure una sua parola, che ci dia la sensazione del comune e del vieto. Non c'è neppure un'espressione sua, che non abbia quel suono singolare di *sublimità spirituale*, in cui riconosciamo con assoluta certezza lo stile del maestro » (A. REATZ, *Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk*, Freiburg 1924, p. 105).

§ 5. Il miracolo morale della santità di Cristo.

La vita del Signore è assolutamente esente da peccato. Una radiosa purezza aleggia sui suoi discorsi e sulle sue azioni. Il suo carattere ha un equilibrio ed una elevatezza etico-religiosa imponenti.

1. Egli ha posto la domanda, che nessun altro uomo ha osato porre: « Chi di voi mi può accusare di peccato? » (Gv. 8, 45). Tale domanda è rimasta finora senza risposta.

Gli è stato mosso il rimprovero di amare i peccatori ed i pubblicani e di profanare il sabato; ma il rimprovero ricade sugli accusatori, che con esso non hanno fatto altro che tradire le loro grette disposizioni e la loro insensibilità. Anche il celibato di Gesú può essere interpretato come un difetto, soltanto se c'è la prevenzione. L'odio dei nemici non ha potuto stabilire nulla a suo carico (Mc. 14, 56; Mt. 27, 24; Lc. 23, 4. 15). I suoi giudici non hanno potuto trovare in lui colpa alcuna. Il suo traditore confessa di aver tradito il sangue innocente (Mt. 27, 4). Anche la familiarità dei discepoli lo

www.scribd.com/Religione_in_Ita

conosce soltanto come il «santo e giusto, che non ha mai fatto peccati» (1 Piet. 1, 19; 2, 22; Atti 3, 14; 4, 27; 1 Gv. 2, 5).

Particolarmente impressionante è il fatto che Gesú, il quale invita all'umile confessione dei peccati (Mc. 1, 15; Mt. 6, 12; 18, 35), per il quale neppure il giusto è senza peccato, *non fa mai una domanda di perdono e non manifesta mai alcun pentimento*, né nella preghiera, né di fronte alla morte. Per contro perdona egli stesso i peccati e vuole essere redentore di peccati (Mt. 9, 2; Lc. 7, 47; Gv. 20, 23).

2. La vita di Gesú è il *condensato di tutte le virtú*, ma in modo che nessuna spicca in maniera unilaterale o decurta altri aspetti umani.

La sua virtú è *equilibrata:* egli è forte, ma non duro; è buono e misericordioso, ma non effeminato e molle; è amorevole, ma non sentimentale; la sua umiltà è piena di elevatezza maestosa, la sua comprensione indulgente è piena di santa serietà; nel suo zelo religioso egli conserva sempre una naturalezza piena di intelligenza.

La virtú di Gesú è *spontanea*, un possesso sicuro. Nella sua vita non ci sono tempeste e crisi violente, non rotture con il passato e lotte ascetiche. Egli sta di fronte a tutti i valori terreni con *singolare libertà*. Pur affermando tutti i valori terreni e non negando ad alcuno il riconoscimento che gli spetta, non è legato ad alcuno di essi, non ne dipende e non ne ha bisogno. Tutta la sua natura, il suo pensiero e la sua azione è permeata dall'unione con Dio. Suo cibo è fare la volontà del Padre (Gv. 4, 34). Cosí l'affermazione di Gesú, di essere inviato da Dio e di avere con Dio un particolare rapporto, è confermata da tutto il suo essere e dal suo comportamento. Un'atmosfera divina lo avvolge. Da lui irradia una luce santa, che deve partire da Dio, autore della verità e della pace, sia che gli venga conferita da Dio, sia che egli stesso ne sia partecipe. Quest'uomo è stato guidato e favorito da Dio in modo particolare. Dietro la sua pretesa sta l'autorità di Dio.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

CAPITOLO SECONDO

La legittimazione di Gesú per mezzo dei miracoli.

In circa 20 passi dei Vangeli si dice in modo generico che Gesú ha operato segni e miracoli, risanato ammalati (Mt. 4, 23; 8, 16; 9, 35 ecc.), e 35 miracoli sono riferiti in modo particolareggiato. DIECKMANN enumera 39 miracoli di Gesú, altri, ad es. GRANDMAISON, ne contano 41.

La differenza nella enumerazione dipende dal fatto che singoli avvenimenti, ad es. la cacciata dei venditori dal tempio (Mc. 11, 15 par.; Gv. 2, 13), i fatti avvenuti in occasione della predicazione di Gesú a Nazareth (Lc. 4, 28 s.), lo stramazzamento dei servi nell'orto degli ulivi (Gv. 10, 4) e l'insuccesso dell'agguato dei Farisei (Gv. 7, 30; 8, 20; 10, 3) sono calcolati dagli uni come miracoli particolari, dagli altri no.

Di questi miracoli particolareggiati, la moltiplicazione dei pani è riferita da tutti gli Evangelisti; 12 miracoli si trovano in tre Evangelisti, 6 in due, gli altri soltanto in uno. Dei miracoli fan parte 3 risurrezioni, 9 miracoli nella natura [la trasformazione dell'acqua in vino nelle nozze di Cana (Gv. 2, 1 ss.), una duplice pesca miracolosa (Lc. 5, 1 ss.; Gv. 21, 1 ss.), 2 moltiplicazioni dei pani (Mc. 6, 35 ss. par.; Mc. 8, 1 par.), la tempesta sedata (Mc. 4, 35 par.), il Signore che cammina sulle acque (Mc. 6, 46 ss.), la maledizione del fico (Mc. 11, 12 ss.), e la moneta del tributo offerta dal pesce (Mt. 17, 24 ss.)]. Gli altri miracoli sono guarigioni di ammalati ed espulsioni di demoni.

§ 1. L'attendibilità storica dei racconti miracolosi dei Vangeli.

Ai giorni nostri la scuola critica razionalista impugna soprattutto la storicità dei racconti miracolosi dei Vangeli. Ma le difficoltà che vengono mosse non sono di

www.scribd.com/Religione_in_Ita

natura storica, bensí derivano, come sovente si ammette apertamente, dal dogma razionalistico, secondo cui il miracolo non è possibile e perciò non ha potuto verificarsi.

« Noi abbiamo la convinzione incrollabile — dice ad es. A. HARNACK — che quanto avviene nello spazio e nel tempo soggiace alle leggi generali del movimento, e che perciò in questo senso, cioè come violazione delle leggi di natura, non vi può essere miracolo » (*Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1908, p. 17; trad. ital., p. 26).

1. I miracoli costituiscono *parti essenziali* dei Vangeli e non si possono eliminare senza compromettere i Vangeli nel loro insieme. Non si tratta di brani frammischiati, che si possano togliere senza danneggiare il resto.

I racconti miracolosi non soltanto costituiscono una parte considerevole dei Vangeli per la loro *estensione*, ma sono anche *intimamente collegati* con la *struttura*, lo *scopo* ed il *carattere* dei Vangeli. Chi rigetta i miracoli, deve rigettare i Vangeli. Anche gli *insegnamenti* di Gesú si collegano continuamente al compimento di miracoli e li sfruttano come prova o come mezzo intuitivo. In occasione della pesca miracolosa il Signore spiega l'ufficio ed il compito degli Apostoli (Lc. 5, 1-11). Alla domanda di Giovanni circa la sua messianità egli risponde facendo ricorso ai suoi miracoli (Mt. 11, 2 ss.). L'impenitenza delle città di Corozain e di Betsaida riveste una cosí grave colpevolezza soprattutto perché le due località erano state teatro della maggior parte dei suoi miracoli (Mt. 11, 20). Le *dispute* di Gesú con i Farisei ed i suoi attacchi alla loro grettezza casuistica ed al loro formalismo si collegano sovente con guarigioni compiute da Gesú in giorno di sabato (Mc. 3, 1-6; Mt. 12, 22-27; Lc. 13, 10-17; 14, 1-6; Gv. 5, 10 ss.). Particolarmente stretto è il rapporto tra la moltiplicazione dei pani ed il discorso eucaristico del Signore (Gv. 6).

L'accostamento di similitudini e di storia miracolosa non deve però indurre alla conclusione, che i miracoli riferiti

www.scribd.com/Religione_in_Ita

nei Vangeli non siano altro che similitudini trasportate in azione. Ne consegue invece che i racconti miracolosi appartengono all'elemento storico dei Vangeli né piú né meno dei discorsi, con i quali si collegano.

2. Tutta la vita del Signore, l'accoglienza che egli ha trovato e l'opposizione tempestosa che ha scatenato, sarebbero incomprensibili se Gesú non avesse compiuto alcun atto straordinario.

La *fede* dei discepoli è stimolata e rafforzata dai segni e dai miracoli che egli compie (Gv. 2, 11; 3, 2; 7, 31; 12, 9-11; Mc. 4, 40; Lc. 7, 16; Mt. 14, 33). Lo *stupore* e la commozione del popolo si fondano sui suoi miracoli (Mt. 9, 26; 12, 38; 14, 1 s.; Gv. 11, 47). Anche l'*odio* impotente dei suoi avversari e la loro esitazione impacciata nel procedere contro di lui non si può spiegare facilmente senza i miracoli del Signore. I suoi nemici non hanno neppur tentato di negare i fatti miracolosi, li hanno definiti come magia ed azioni diaboliche (Mt. 12, 22-37; Lc. 11, 14-22; Mc. 11, 18 ss.; 14, 1 ss. par.).

3. Sovente ci si limita a contestare la storicità di quei racconti di miracoli, che escludono ogni spiegazione naturale, specialmente le risurrezioni ed i miracoli in natura, mentre si ammette la possibilità che Gesú abbia risanato degli ammalati per la sua particolare forza di suggestione. Ma ciò è antistorico.

HARNACK distingue i cinque gruppi seguenti: « 1. Miracoli sorti da esagerazioni di fatti naturali, impressionanti, 2. miracoli sorti da discorsi e similitudini o dalla proiezione nel mondo esterno di processi interni, 3. miracoli sorti dal desiderio di veder realizzati racconti del V. T., 4. guarigioni sorprendenti operate dalla forza spirituale di Gesú, 5. casi inspiegabili » (*Das Wesen des Christentums*, p. 17; trad. ital., p. 28).

Per il giudizio storico questa distinzione è ingiustificata, perché la testimonianza storica è identica per tutti i casi.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

4. È parimenti antistorico fare responsabile dei racconti miracolosi la *tradizione* che esagera. Nei racconti piú antichi i miracoli occuperebbero ancora una posizione di second'ordine, e soltanto negli scritti posteriori le relazioni si sarebbero ammassate ed avrebbero rivestito il carattere di esagerazione.

Tale affermazione non corrisponde ai fatti storici. Giovanni contiene relazioni di miracoli in numero minore di Marco, il cui Vangelo è stato chiamato il Vangelo dei segni di Gesú. Matteo e Luca non avevano bisogno di aggiungere alcunché al testo di Marco, perché proprio in Marco i miracoli di Gesú hanno una parte dominante. Le epoche posteriori hanno certamente sottolineato e messo in rilievo piú chiaro e forte *il significato e l'importanza dei miracoli*. Giovanni in particolare ha dato chiaro sviluppo al valore apologetico dei miracoli da lui riferiti. Ma la comunità primitiva non ha inventato l'elemento miracoloso; bensí nel decorrere del tempo vi ha riflettuto sopra in modo sempre piú intenso. Ma *invenzione* e *sviluppo* sono processi del tutto diversi.

5. Nelle primitive fonti cristiane non devono stupire i racconti miracolosi, bensí la *semplicità* e *sobrietà* ed il *modo discreto*, con cui sono presentati. Ciò costituisce una prova della loro attendibilità storica.

Non cosí descrive la leggenda, che abbellisce ed ingrandisce. I racconti di miracoli contenuti nei vangeli apocrifi sono un esempio parlante di queste invenzioni miracolose. Nei racconti miracolosi dei Vangeli manca ogni ornamento fantasioso ed esagerazione leggendaria, ogni autoglorificazione e millanteria esibizionistica. Si rivelano invece i segni chiari della *realtà concreta*, quale è offerta dalla vita: il paralitico è portato dinanzi a Gesú attraverso il tetto (Mc. 2, 3); è indicato il nome del cieco di Gerico (Mc. 10, 46). I miracoli di Cristo sono in netto contrasto con i miracoli riferiti dall'antichità, i miracoli dei rabbini, i miracoli raccontati nel romanzo di Filostrato su Apollonio di Tiana, e con i miracoli che si riferiscono di Vespasiano.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

6. Tutte le fonti, che ci parlano di Gesú di Nazareth, lo indicano come il grande operatore di miracoli.

Nelle *prediche missionarie di Pietro* (Atti 2, 22; 10, 38), che rappresentano la testimonianza piú antica del Cristianesimo primitivo, anteriore ai Vangeli, la missione divina di Gesú non è motivata con l'accenno alla verità della sua dottrina, ma con «la raggiera esternamente visibile degli atti di Dio, che lo accompagnano e testimoniano per Israele che egli è il redentore inviato da Dio» (W. MANSON, *op. cit.*, p. 47). Anche nelle *relazioni giudaiche* si accenna ai miracoli di Gesú. Nel Talmud Gesú è chiamato mago e nella parte probabilmente genuina del «testimonium Flavianum», operatore di miracoli. Anche negli *scritti postapostolici* sono testimoniati i suoi segni miracolosi. Quadrato rimanda alle sue guarigioni ed alle sue risurrezioni, che allora potevano ancora essere attestate (EUSEBIO, *Hist. Eccl.* IV, 3, 2). Anche *Celso*, come riferisce Origene (*Contra Cels.* I, 38), «ammette coscientemente gli atti miracolosi compiuti da Gesú, che indussero il popolo a seguirlo come Messia, ma cerca di svalutarli, dicendo che erano avvenuti non per forza divina, ma per magia» (cfr. anche GIUSTINO, *Dial. con Trif.*, 69, 6 s.).

§ 2. La verità filosofica dei miracoli di Gesú.

Per tutti coloro che seguono per principio l'antisoprannaturalismo resta assodato che Gesú non ha potuto compiere nessun vero miracolo. Fino a che l'autorità della Bibbia fu ritenuta intangibile e si riconobbe ai suoi racconti forza probativa storica, si fu costretti a ricercare per tutti i fatti miracolosi, testimoniati nella Bibbia, una spiegazione naturale. Dopo D. FR. STRAUSS si è concordi nel ritenere che questi tentativi, il cui esponente fu H. E. G. PAULUS, non meritano alcuna seria attenzione. Strauss li trova ridicoli e sciocchi, M. GOGUEL li definisce spiacevoli e noiosi (*Jésus*, p. 41).

1. Ma non si è ancora rinunziato del tutto ai tentativi di spiegazione naturale.

Si cerca di dimostrare che specialmente le guarigioni del

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Signore e le espulsioni dei demoni sono guarigioni psicogene, operate mediante influsso suggestivo. Per contro, si ammette che per molti miracoli riferiti dal N. T., specialmente per i *miracoli in natura*, è esclusa una spiegazione naturale. Si deve perciò ammettere che si fondano su illusioni o rappresentano esagerazioni. Viene quindi negata a questi racconti l'attendibilità storica. Ma anche moltissimi *miracoli di guarigioni* operate da Gesú non si possono spiegare con la sua forza di suggestione. All'influsso psichico sono sensibili soltanto disturbi funzionali, dovuti a malattie psichiche (isterismo, nevrastenia ecc.). Ma la suggestione non può eliminare malattie organiche. Ora Gesú ha risanato malattie della piú diversa natura, ha guarito sovente con un semplice atto di volontà, in modo istantaneo e duraturo e, tra le altre, anche malattie, alla cui guarigione le forze psichiche, da sole, non sono piú sufficienti, come (secondo H. KNUR, *Christus medicus*, Freiburg 1905) grave deperimento muscolare (Mc. 3, 1 par.), affezioni articolari croniche (Lc. 13, 11), idropisia avanzata (Lc. 14, 2), lebbra in stadio avanzato (Lc. 17, 12), cecità congenita (Gv. 9, 1), ferita violenta (Lc. 22, 51). Inoltre le guarigioni del Signore avvenivano senza preparazione, istantaneamente ed anche a grande distanza.

2. La *fede*, che Gesú alcune volte richiede prima di operare le guarigioni (Mt. 9, 29), non è intesa come fede, che deve creare la preparazione psichica per accogliere l'influsso suggestivo.

La fede che egli richiede è un atteggiamento religioso, l'aperta disposizione ad accogliere il messaggio di Dio ed a riconoscere le sue manifestazioni. Perciò Gesú non ha operato alcun miracolo a Nazareth, perché vi mancava questa disposizione (Mc. 6, 5 par.); mentre invece la fede aperta del centurione di Cafarnao lo ha indotto a guarirne il servo (Mt. 8, 10. 13). Parimenti Gesú ha liberato dal demonio la figlia della Sirofenicia, in grazia della umiltà ed insistenza, piena di fede, della madre (Mc. 7, 29 par.).

3. Nell'*espulsione dei demoni* da parte di Gesú l'esegesi liberale sovente non vede altro che guarigioni di malattie.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

A quel tempo talune malattie come epilessia, melancolia, alienazione maniaca, sarebbero state considerate come effetti di possessione diabolica. In quanto tale interpretazione può essere giusta, le espulsioni dei demoni sono da annoverare tra le guarigioni, e precisamente tra i miracoli di vera guarigione, perché proprio nell'epilessia e nella alienazione i metodi curativi con la suggestione falliscono. Ma questa interpretazione non può certamente essere estesa a tutte le espulsioni dei demoni operate dal Signore (ad es. Lc. 8, 27 ss.). Inoltre, non soltanto gli Evangelisti, ma Gesú stesso hanno designato le espulsioni dei demoni come miracoli. Gesú caccia i demoni nella « virtú di Dio » e vuole che questo sia valutato come un segno che il regno di Dio è giunto (Lc. 11, 15 ss.; Mt. 12, 24 ss.). In queste espressioni di Gesú non si possono vedere semplici adattamenti all'idea universalmente dominante. Nella lotta contro le forze diaboliche Gesú vede uno dei compiti principali della missione che gli è affidata. La demonologia non si può separare dalla primitiva teologia cristiana e neppure dalla teologia di Gesú (E. STAUFFER, *Die Theologie des N. T.*, p. 50).

§ 3. La verità teologica dei miracoli di Gesú.

La verità teologica dei miracoli di Gesú risulta chiaramente. I suoi prodigi sono operati da Dio stesso o con l'aiuto divino. Ciò risulta in parte *dalla natura* stessa dei miracoli operati da Gesú, ad es. nelle risurrezioni, poiché il potere di disporre della vita e della morte compete a Dio solo.

Che Gesú non abbia compiuto i suoi miracoli con l'aiuto del demonio appare specialmente dalle loro *circostanze* e dal loro *scopo*. I Farisei hanno accusato Gesú di cacciare i demoni con l'aiuto di Beelzebub (Mc. 3, 22 ss. par.; Gv. 9, 16). Lo concludono da criteri negativi: Gesú non corrispondeva al loro ideale messianico; è figlio del falegname e si sa donde viene, mentre non lo si può sapere del figlio dell'uomo (Mc. 6, 3 par.; Gv. 6, 42); è un mangione e non digiuna (Mc. 2, 18-22 par.; Mt. 11, 16 ss.); bazzica con peccatori e pubbli-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

cani (Mc. 2, 13-17 par.; Lc. 7, 39); trasgredisce la legge (Gv. 7, 48); non osserva il sabato (Mt. 12, 2; Gv. 5, 10; 9, 8 ss.). Ma questi tentativi già allora non furono presi sul serio. I miracoli di Gesú servono alla glorificazione di Dio. Egli ha rifiutato ogni miracolo spettacolare ed ha messo in guardia contro l'abuso del miracolo da parte delle potenze delle tenebre (Mt. 4, 1-6; Lc. 4, 1-13). Dai loro frutti si riconosceranno i falsi profeti (Mt. 7, 17). Ma all'attività miracolosa di Gesú mancano tutte le caratteristiche della potenza diabolica: la superba presunzione, la falsità, ogni egoismo ed esibizionismo, ogni stupidaggine e puerilità. Ma qualsiasi patteggiamento con i demoni è particolarmente escluso dalla personalità di Gesú, dalla sua integrità morale e dal suo genuino senso religioso.

§ 4. Il carattere testimoniale dei miracoli di Gesú.

Furono i miracoli di Gesú un mezzo di conferma? Servirono alla sua legittimazione? Soltanto se essi presentano carattere testimoniale hanno forma probativa per la sua missione. Soltanto se Gesú fa appello ad essi come a segni divini o esplicitamente o per la natura delle circostanze concomitanti, essi assumono il carattere di criteri.

Ora non soltanto si contesta sovente il *carattere testimoniale* dei miracoli di Gesú, ma si afferma inoltre che Gesú stesso avrebbe rigettato, come di *valore inferiore*, la *fede dei miracoli* e ne avrebbe sdegnato la dimostrazione. Il concetto apologetico del miracolo, che provoca la fede, comparirebbe soltanto in Giovanni. Anche taluni studiosi, che riconoscono i miracoli di Gesú, li vogliono considerare soltanto come « miracoli di salvezza », oppure come rivelazione della sua parola, od azioni simboliche e paraboliche. Importante non sarebbe la loro causa extranaturale, ma il loro significato ed il loro carattere simbolico.

Per contro non si deve affermare che *tutti* i miracoli di Gesú abbiano avuto esclusivamente scopo apologetico. Sovente sono operati in dipendenza della situazione. Gesú ha fatto

www.scribd.com/Religione_in_Ita

molti miracoli per misericordia e per bontà. Sovente i miracoli servirono anche a spiegare le sue parole. Ma *non si deve contestare che i miracoli di Gesú hanno avuto anche scopo apologetico.* Varie volte il Signore ha annunziato esplicitamente che i miracoli dovevano confermare la sua missione.

1. Nel Vangelo di Giovanni, in cui il carattere missionario è prevalente (W. OEHLER, *Zum Missioncharakter des Jo-Ev*, Gütersloh 1941), appare chiaro lo *scopo apologetico* dei prodigi di Gesú. I miracoli sono chiamati segni (σημαῖα); sono dimostrazioni del potere divino e perciò prove della conferma da parte di Dio (Gv. 2, 11; 2, 23; 3, 2; 4, 48. 54; 6, 2. 14. 26. 30; 9, 16; 10, 41; 11, 47).

Mediante il miracolo di Cana, Gesú manifestò la sua gloria ed i discepoli credettero in lui (Gv. 2, 11). La guarigione del cieco nato è raccontata da Giovanni in modo da mettere chiaramente in rilievo la verità storica e filosofica del miracolo e la sua forza probativa. Gesú afferma esplicitamente che le opere, che il Padre gli ha dato da compiere, danno testimonianza che egli è mandato dal Padre (Gv. 5, 36; 10, 25; 14, 11). Ancor piú decisivi sono i passi, in cui Gesú esprime non soltanto *positivamente* il significato dei miracoli, ma attribuisce loro la forza probativa, *normativa* e *decisiva*, per la sua missione, conferendo loro il carattere di criterio primario. « Se non faccio le opere del Padre mio, non credetemi » (Gv. 10, 37 s.). « Se non avessi tra loro compiuto opere, che nessun altro ha fatto, non avrebbero colpa » (Gv. 15, 24).

2. Ma questa valutazione apologetica del miracolo da parte di Gesú non è attestata soltanto nel vangelo di Giovanni; si trova già nei *Sinottici.*

Rispondendo ai discepoli di Giovanni, Gesú si appella ai miracoli, che avvengono per mezzo suo (Mt. 11, 4-6; Lc. 7, 22 s.). Gesú, rivolgendo un biasimo alle città impenitenti, lo giustifica appunto coi prodigi, mediante i quali egli si è loro manifestato: « Se a Tiro ed a Sidone fossero stati fatti i miracoli che io ho compiuto a Corozain ed a Betsaida, avreb-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

bero fatto penitenza in sacco e cenere » (Mt. 11, 21 ss.). Gesú ha messo chiarissimamente in rilievo, addirittura in modo plastico e drammatico, il carattere di segno della guarigione miracolosa del paralitico (Mc. 2, 9 ss. par.). La guarigione dell'ammalato deve offrire la dimostrazione visibile che Gesú ha il potere invisibile di perdonare i peccati.

3. I sostenitori della sentenza contraria si appellano ai testi in cui Gesú dimostra un forte riserbo dinanzi ai miracoli, anzi li avrebbe addirittura rifiutati come criteri di credibilità.

Avrebbe proibito ai risanati di diffondere la notizia dei miracoli (Mc. 1, 43 s.; 5, 43; 7, 36; 9, 9); si sarebbe sottratto al concorso del popolo entusiasmato dai miracoli (Lc. 5, 16; Mc. 1, 35 ss.; Gv. 6, 15); avrebbe rifiutato la richiesta di miracoli (Mc. 8, 11 ss.; Mt. 16, 1; Lc. 23, 8 ss.); anzi avrebbe biasimato la fede che si fonda sul miracolo (Gv. 6, 30) e dichiarato beati coloro « che non vedono, eppure credono » (Gv. 20, 29).

Tuttavia nessuno di questi passi contiene un rifiuto di principio del criterio del miracolo. Ciò che Gesú biasima è la mania del miracolo e la richiesta ingiustificata che egli operi sempre nuovi o determinati miracoli.

a) Gesú rigetta la richiesta dei Farisei del *grande segno*, « il segno dal cielo », perché non soltanto suppone un falso concetto del Messia, ma anche una errata idea dei presupposti dell'atto di fede. Il grande miracolo spettacolare e cogente, desiderato dai Farisei, è da lui rifiutato come tentazione diabolica (Mc. 8, 11; Mt. 4, 7). I miracoli non devono sopraffare la coscienza, ma dare la certezza della conferma divina, senza compromettere la libertà della decisione. Che Gesú non abbia rifiutato per principio la richiesta di un prodigio, appare proprio nel fatto che promette ai Farisei un segno, cioè il segno di Giona (Mt. 16, 4).

b) Gesú rifiuta pure quelle richieste di miracolo, che partono soltanto dal desiderio del *sensazionale* (Lc. 23, 8); in

www.scribd.com/Religione_in_Ita

particolare rifiuta di compiere *determinati* miracoli, che vengono richiesti come condizione della fede (Mt. 27, 40). Quando si pongono condizioni, che sono in contraddizione con lo spirito della fede, risulta che manca ogni disposizione per la vera obbedienza di fede. Perciò Gesú biasima anche la mania del popolo, che vuol vedere operare sempre nuovi miracoli, quantunque i miracoli da lui operati e le profezie realizzate lo abbiano già sufficientemente legittimato (Mt. 11, 13 ss.; Gv. 5, 39 ss.; 5, 45). In tal senso si deve pure intendere il rimprovero del risuscitato a « *Tommaso incredulo* » (Gv. 20, 29): « beati coloro che non vedono, eppure credono ». Queste parole non significano biasimo per ogni ricerca sui motivi di credibilità. Tommaso, in quanto uno dei « Dodici », era stato testimone oculare di molti miracoli del Signore. Il fatto della resurrezione gli era sufficientemente noto dalla testimonianza degli altri Apostoli, che avevano visto il Signore. Egli non doveva far dipendere la sua fede da un incontro personale con il risorto. Soltanto perché la richiesta di Tommaso era motivata piuttosto dal fatto che all'Apostolo la fortuna del messaggio pasquale appariva quasi inconcepibile, e perciò ne dubitava seriamente, il suo desiderio fu soddisfatto dal Signore.

c) Infine Gesú non ha operato alcun miracolo là, dove è mancato il comportamento etico e *religioso* della *disposizione a credere* e dove già si era preso posizione contro di lui (Mc. 3, 22 par.; Mc. 9, 13; 13, 55). « Chiunque fa il male, odia la luce e non giunge alla luce » (Gv. 3, 20; 5, 44). Chi chiude gli occhi alla luce rimane insensibile anche all'azione del miracolo. Costoro « non crederebbero neppure se uno risuscitasse da morte » (Lc. 16, 31).

Tutti questi testi dimostrano soltanto che Gesú non ha approntato i suoi miracoli per i maniaci del miracolo e per i cupidi del sensazionale e non ha neppure voluto sprecarli per gli ostinati e gli incirconcisi di cuore e di orecchio (Mt. 13, 15). Ma essi non negano, anzi confermano il carattere testimoniale dei suoi prodigi. Questi dovevano indurre il popolo ad ascoltare e manifestare in modo accessibile a tutti che Iddio stesso confermava la pretesa di Gesú alla missione divina.

Gesú non richiede la fede per la semplice parola, ma per la parola accompagnata dalla conferma.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

CAPITOLO TERZO

La resurrezione del Signore.

§ 1. L'importanza della resurrezione di Gesú.

La resurrezione del Signore non è soltanto la verità salvifica centrale del Cristianesimo, ma costituisce anche la prova piú sicura della missione divina di Cristo.

I. 1. La nota frase di *S. Paolo:* « Se Cristo non è risorto, vana è la nostra predicazione e vana pure la nostra fede » (1 Cor. 15, 14), esprime una convinzione fondamentale del Cristianesimo.

La frase non ha soltanto valore dogmatico, in quanto tutta la nostra fede nella salvezza e la nostra fiducia nella redenzione si fonda sulla fede nella resurrezione di Gesú, ma ha pure valore apologetico. Il miracolo della resurrezione è il miracolo piú importante di conferma; è il grande sigillo di Dio, che dimostra che Gesú è il Salvatore inviato da Dio.

2. *Gesú stesso* ha ripetutamente e chiaramente messo in rilievo il decisivo carattere testimoniale della sua resurrezione.

Quando i Farisei gli richiesero un segno rispose: « La generazione malvagia ed adultera domanda un segno. Non le sarà dato altro segno all'infuori di quello del profeta Giona. Come Giona fu per tre giorni nel ventre del pesce, cosí anche il Figlio dell'uomo sarà per tre giorni e tre notti nel seno della terra » (Mt. 12, 39 s.). La stessa risposta Gesú dà ai Giudei per giustificare il suo intervento autoritativo nel tempio: « Distruggete questo tempio ed in tre giorni io lo ricostruirò » (Gv. 2, 19).

3. La resurrezione è il *piú grande miracolo* operato da Gesú ed in Gesú.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

« Io ho il potere di dare la mia vita ed il potere di riprenderla » (Gv. 10, 17). Con potere sovrano egli può comandare alla vita ed anche alla morte; non lui è in potere della morte, ma morire e risorgere sono in mano sua. E poiché Gesú ha pure predetto la sua resurrezione (Mc. 8, 31 par.; 9, 9 par.; 9, 30 par.; 10, 34 par.), l'adempimento di questa profezia diventa anche un miracolo intellettuale.

II. Anche gli *avversari* riconoscono l'importanza decisiva della risurrezione di Gesú. Dice D. Fr. Strauss: « La risurrezione costituisce il centro del centro, il vero cuore del Cristianesimo » (*Die Halben und die Ganzen*, Berlin 1865, p. 125). Gli oppositori son ben coscienti che la fede cristiana può essere scossa soltanto se vengono minati i fondamenti della fede nella resurrezione. E questo può avvenire soltanto se venga scossa l'attendibilità storica dei racconti della resurrezione, oppure si dimostri che la loro interpretazione cristiana è falsa. Tutte le teorie, che sono state proposte per spiegare la resurrezione, cercano di seguire l'una o l'altra di queste vie.

A) Un *primo gruppo* di teorie cerca di dimostrare che i racconti della resurrezione non sono storici.

1. S. Reimarus (nel sesto frammento: « Sulla storia della risurrezione ») *affermava che essi si fondano su una cosciente falsificazione, su un inganno intenzionale dei discepoli.* Questi, delusi dalla morte di Gesú, vedendosi ingannati nelle loro speranze, rubarono il cadavere di Gesú e fecero circolare la falsa notizia della sua resurrezione, appellandosi al sepolcro vuoto (*teoria dell'inganno*).

2. *Altri*, pur non affermando che i discepoli abbiano fatto sparire il cadavere del Signore, *ammettono che gli Apostoli furono essi stessi sorpresi della sua scomparsa.* Questa si cerca di spiegarla in modi diversi: i Giudei avrebbero portato via il cadavere (Völter, Le Roy, Réville); Giuseppe di Arimatea lo avrebbe sottratto o piuttosto trasferito dal sepolcro

www.scribd.com/Religione_in_Ita

provvisorio in un altro piú onorifico (O. HOLTZMANN, G. BALDENSPERGER): per un terremoto sarebbe caduto in una voragine. L'inspiegabile scomparsa del cadavere avrebbe messo in sospetto i discepoli e fatto sorgere in loro il pensiero della resurrezione. L'accusa di inganno intenzionale viene qui evitata o presentata soltanto in forma peritosa (*ipotesi della sottrazione*).

3. *Secondo la cosiddetta teoria della evoluzione, la fede nella resurrezione è un prodotto della fede e dell'entusiasmo della primitiva comunità cristiana.* Fatto storico non sarebbe la resurrezione del Signore, ma soltanto la fede del Cristianesimo primitivo nella risurrezione. A questa fede sarebbe da attribuire l'origine dei racconti della resurrezione. Dopo la fine tragica di Gesú ed il conseguente avvilimento dei seguaci, la loro fede si sarebbe ripresa soltanto a poco a poco. La figura di Gesú e le sue dottrine religiose apparvero ora sempre piú in una luce trasfigurata. Il suo messaggio non è scomparso, ma sopravvive e continua ad agire. Promesse ed aspettative del V. T., influssi di storia delle religioni, racconti leggendari si sovrapposero alla immagine del Gesú storico. Ci si aggrappò con fervore ai racconti, che venivano diffusi sul conto suo. Questo entusiasmo religioso, e le allucinazioni che ne furono effetto, possono aver poi indotto a collegare il mito degli dei, che muoiono e risorgono, con la morte di Gesú e ad esprimere nella fede nel miracolo pasquale, avvenuto una volta sola in lui, l'eterna vicenda del morire e risorgere della vita (*teoria della evoluzione*).

B) Un *secondo gruppo* di teorie non intende negare ogni valore storico ai racconti della resurrezione, che avrebbero alla base alcuni fatti storici; ma una risurrezione fisica del Signore non sarebbe avvenuta.

4. H. E. G. PAULUS *cerca di applicare ai racconti della resurrezione i suoi metodi di interpretazione razionalistica.* Gesú non era morto, ma al momento della sepoltura era in stato di catalessi, dal quale si riprese in seguito a circostanze favorevoli. Il colpo di lancia, l'imbalsamazione, il freddo del sepolcro, l'aria rinfrescata da un temporale ecc. lo rianimarono. Cosí egli si presentò ai suoi, ora come ortolano, ora come pel-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

legrino, inducendoli in tal modo a credere nella sua risurrezione miracolosa (*ipotesi della morte apparente*).

5. *La teoria piú diffusa è quella detta della visione*, che risale a D. Fr. Strauss (*Vita di Gesú*, II, Tübingen 1836). I racconti della risurrezione non si fondano su apparizioni di Gesú fisicamente risorto, ma su visioni, che i discepoli avevano avuto di lui. Son pochi i sostenitori di questa teoria a pensare a visioni oggettive, che vengono considerate come manifestazioni reali del Signore glorificato e risorto, come irradiazioni della sua sopravvivenza celeste (ad es. B. Loofs e Ibmels).

La maggioranza pensa a *visioni soggettive* degli Apostoli, che meglio si chiamerebbero allucinazioni. I sostenitori di questa teoria sono coscienti che essa può essere resa verosimile psicologicamente soltanto se, tra la depressione psichica dei discepoli, causata dalla morte del Signore, e le loro visioni, si pone un certo spazio di tempo. I racconti della risurrezione, relativi ad apparizioni al terzo giorno, non possono in questa forma rispondere ai fatti, ma devono essere esaminati criticamente ed accomodati. Anche il particolare del sepolcro vuoto sarebbe stato aggiunto soltanto in seguito e sarebbe sorto da considerazioni apologetiche; sulla sua forma concreta avrebbero influito soprattutto idee del V. T., in modo particolare il motivo di Giona in rapporto alla risurrezione al terzo giorno.

Anche dall'esame critico dei testi risulterebbe che la tradizione piú antica ha conosciuto soltanto *apparizioni in Galilea*. Le relazioni di apparizioni in Giudea sarebbero abbellimenti posteriori e risalirebbero soprattutto a Luca e Giovanni.

Un fondamento *positivo* per il carattere puramente soggettivo delle apparizioni del risorto lo si vuole trovare nel racconto di S. Paolo (1 Cor. 15), in cui l'Apostolo pone le apparizioni ai discepoli sullo stesso piano della sua visione damascena. Ma questa può essere intesa soltanto psicologicamente, non come un'apparizione del Signore fisicamente risorto, bensí come una manifestazione del Cristo celeste glorificato.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 2. Le relazioni piú importanti della risurrezione del Signore.

Della risurrezione del Signore, oltre che nei quattro Vangeli, si parla soventissimo negli Atti, ma specialmente dall'Apostolo dei gentili nella prima lettera ai Corinti.

I. 1. Il *Vangelo di Matteo* racconta un'apparizione del Signore alle donne ed una agli undici Apostoli in Galilea. Il giorno successivo alla Pasqua, di buon mattino, Maria Maddalena e l'altra Maria vanno al sepolcro per ungere il corpo. Un Angelo annunzia loro la resurrezione. Mentre si recano a portare il messaggio pasquale ai discepoli, appare loro Gesú. Gli Undici vedono Gesú su un monte di Galilea, dove egli dà loro il grande comando missionario (Mt. 28, 16 ss.).

2. Nel *Vangelo di Marco* è riferita la visita al sepolcro di tre donne (Maria Maddalena, Maria di Giacomo e Salome). Un Angelo annunzia loro la resurrezione, incaricandole di trasmettere ai discepoli l'ordine di andare in Galilea. Nella finale di Marco sono poi ricordate brevemente le apparizioni a Maria Maddalena (Mc. 16, 9), ai due discepoli di Emmaus (16, 12), agli Undici, mentre erano a tavola (16, 14 s.).

3. *Luca* riferisce la visita al sepolcro delle donne (Maria Maddalena, Maria di Giacomo, Giovanna ed altre), l'ordine dei due Angeli, ma non ricorda alcuna apparizione di Gesú alle donne. Gli Apostoli considerano il loro racconto come una chimera. Luca racconta minuziosamente l'apparizione di Gesú ai discepoli di Emmaus (24, 13 ss.) e, dopo aver accennato incidentalmente alla visione di Pietro (24, 34), l'appari-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

zione agli Undici la sera di Pasqua (24, 36) e prima dell'ascensione a Betania (24, 50 ss.).

4. Il *Vangelo di Giovanni* racconta l'apparizione di Gesú a Maria Maddalena, l'apparizione la sera di Pasqua agli Apostoli, assente Tommaso, l'apparizione otto giorni dopo agli Apostoli presente Tommaso e l'apparizione a sette discepoli sul lago di Tiberiade.

5. Gli *Atti* presentano dapprima una breve relazione, opera dello stesso autore, sul comando della missione del risorto agli Apostoli (1, 3-9); poi brevi, ma espressive testimonianze della risurrezione, specialmente nelle prediche di S. Pietro (nella scelta dell'Apostolo 1, 22; nella predica della Pentecoste 2, 24. 32. 36; nel tempio 3, 15; in casa di Cornelio 10, 40-43). Gli Apostoli sono testimoni che Dio ha risuscitato Gesú, il crocifisso, al terzo giorno e che questi si è mostrato ai testimoni prestabiliti. La stessa cosa è detta nella predica missionaria tenuta da Paolo in Pisidia: « Dio lo ha suscitato da morte ed egli è apparso durante molti giorni a coloro, che, con lui, dalla Galilea erano saliti a Gerusalemme e che fino ad oggi ne sono testimoni al popolo ».

6. Nella *lettera ai Corinti* Paolo cita in forma molto concisa sei apparizioni: Gesú è apparso a Cefa, ai Dodici, a piú di 500 fratelli, a Giacomo, a tutti gli Apostoli ed infine a lui stesso (1 Cor. 15, 5-7).

La enumerazione delle apparizioni non ha pretese di completezza. Paolo si appella soltanto ai testimoni autoritativi, eletti da Dio, le apparizioni alle donne ed ai discepoli di Emmaus non sono menzionate, perché queste persone non appartengono ai testimoni ufficiali. Dal fatto che una apparizione non è ricordata nella relazione di Paolo, non può dunque trarsi alcun sospetto contro la veridicità e storicità della stessa. Ma viceversa, ogni apparizione riferita nei Vangeli, che si

www.scribd.com/Religione_in_Ita

può identificare con una apparizione citata da Paolo, dev'essere considerata come parte essenziale della tradizione genuina piú antica (DENTLER).

II. Contro l'*attendibilità* dei racconti della risurrezione si obietta che essi son pieni di *discordanze*, anzi non sono esenti da contraddizioni. I racconti degli Evangelisti, in confronto con il racconto di Paolo, sarebbero pure troppo miseri.

1. Non si può negare che i racconti circa i fatti del mattino della risurrezione *non sono unitari* e rivelano *oscurità*, anzi discordanze. L'esegesi non è ancora riuscita a fissare chiaramente la successione di questi avvenimenti. Ma si deve pure ammettere che le oscurità e le differenze si riferiscono soltanto a circostanze secondarie.

Per il fatto pasquale vero e proprio non ha importanza se al sepolcro sono andate tre donne (Mc. 16, 1; Lc. 24, 10) oppure due (Mt. 28, 1) o soltanto Maria Maddalena (Gv. 20, 1); se le donne hanno trovato un solo Angelo (Mt. 28, 2. 5; Mc. 16, 5) oppure due (Lc. 24, 4 s.; Gv. 20, 11 ss.); fuori del sepolcro (Mt. e Lc.), oppure nel sepolcro (Mc. e Gv.); se le donne in un primo tempo non hanno detto nulla a nessuno dell'apparizione dell'Angelo, perché erano piene di timore (Mc. 16, 8), oppure tutte assieme (Mt. 28, 8; Lc. 24, 9), od almeno Maria Maddalena (Mc. 16, 10; Gv. 20, 2) ne hanno portato la notizia agli Undici; se gli Apostoli hanno accolto il messaggio pasquale con scetticismo (Mc. 16, 13), oppure ne furono riempiti di giubilo (Lc. 24, 34). Tutte le relazioni son concordi nel raccontare che le donne al mattino di Pasqua si son recate al sepolcro per tributare al Signore il piú presto possibile l'ultimo servizio della unzione. Ma il fatto decisivo è che questo servizio non è mai stato compiuto, perché il sepolcro era vuoto. « Checché sia avvenuto in quel mattino nell'orto di Giuseppe, una cosa è certa; che le donne non hanno trovato il loro Signore e che, secondo il loro racconto, il cadavere non vi si trovava piú » (FR. MORISON, *Wer wälzte den Stein*, Hamburg 1950, p. 86).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

2. Per quanto concerne le *discordanze*, « tutto sta ad indicare che esse si riferiscono non agli stessi, ma a diversi momenti del medesimo avvenimento. Esse hanno tutte il loro posto ben fisso nella serie degli avvenimenti pasquali », benché a motivo delle notizie scarse, questo posto non si possa piú determinare con sicurezza (C. ADAM, *op. cit.*, p. 216).

Al mattino di Pasqua ebbero luogo diverse visite al sepolcro, le donne, nella loro eccitazione, dal sepolcro corrono ai discepoli e tornano al sepolcro, sono costernate nel trovar vuoto il sepolcro e sono ripiene di gioia, quando sentono il messaggio pasquale. I racconti, « proprio nel loro squilibrio, rispecchiano la confusione e l'eccitazione di quelle prime ore del giorno della risurrezione » (ADAM, *ivi*). Essi presentano soltanto un compendio sommario dell'avvenimento esterno, oppure soltanto settori parziali, perché ad essi importa soltanto il grande fatto che il Signore è risorto. Essi costituiscono la testimonianza di fede della comunità, che non persegue in primo luogo scopi apologetici e storici. Nella loro ingenua semplicità i racconti acquistano persino di valore storico, perché in essi non si è proceduto ad alcuna armonizzazione artificiosa e non poterono prestarsi a vuoti favoleggiamenti ed abbellimenti leggendari.

III. Anche l'attacco contro l'originalità dei racconti delle *apparizioni del Signore a Gerusalemme* non è fondato. Le difficoltà che vengono mosse non derivano da considerazioni storiche od esegetiche.

D. FR. STRAUSS esige un lungo spazio di tempo tra la morte del Signore e le apparizioni, perché vuole spiegare le apparizioni psicologicamente come visioni soggettive. Il mutamento di opinione degli Apostoli non avrebbe potuto maturare che lentamente. Essi dovevano dapprima riacquistare la bussola, dare una nuova forma al loro ideale messianico sulla base del V. T., e ritrovare cosí il cammino per la nuova fede in Gesú. Inoltre le visioni sarebbero immaginabili soltanto nel posto dove il ricordo del Signore da parte degli Apostoli,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

si facesse sentire vivace e non esistesse la pietra di scandalo, il sepolcro del Signore.

I racconti stessi della risurrezione non autorizzano affatto a designare la tradizione gerosolimitana come secondaria, formatasi soltanto in seguito, per necessità apologetiche, nei circoli della comunità primitiva.

Al contrario: è elemento essenziale di tutti i racconti che Gesú è risorto il terzo giorno. Del terzo giorno parla la lettera di Paolo ai Corinti (1 Cor. 15, 4), ne parlano gli Atti, ne parlano le profezie, in cui Gesú ha predetto la sua morte e la sua resurrezione (Mt. 12, 40; Gv. 2, 19). Questa unanimità della tradizione, secondo cui la risurrezione è avvenuta il terzo giorno, può avere la sua ragion d'essere soltanto nel fatto che il risorto si è già mostrato il terzo giorno, e perciò è già apparso ai suoi seguaci in Gerusalemme. Anche diverse apparizioni, citate da *Paolo*, si identificano con apparizioni giudaiche, riferite dai Vangeli, ad es. l'apparizione a Cefa (Lc. 24, 34) ed ai Dodici (Lc. 24, 36-43; Gv. 20, 19-23). Che il Signore « è apparso a Simone » (Lc. 24, 34), e precisamente lo stesso giorno della risurrezione, è ricordato da Luca in modo incidentale e spontaneo. Anche il fatto che Paolo, il quale enumera le apparizioni del Signore indubbiamente in successione cronologica, pone l'apparizione a Cefa all'inizio della sua enumerazione, è una prova che essa è avvenuta già il giorno di Pasqua.

Luca ha riferito soltanto le apparizioni in Gerusalemme, perché con il suo secondo scritto, gli Atti degli Apostoli, intendeva ricollegarsi ai fatti di Gerusalemme, con i quali aveva chiuso il Vangelo. Il suo Vangelo ha Gerusalemme come punto terminale, gli Atti come punto di inizio e di partenza.

§ 3. La fede del Cristianesimo primitivo nella risurrezione ed il suo contenuto.

I. La prova storica della risurrezione del Signore trova il suo punto d'avvio piú sicuro nel fatto ineccepibile ed incontestato che il Cristianesimo primitivo ha

www.scribd.com/Religione_in_Ita

creduto nella risurrezione fisica del Signore. Il Cristianesimo fu, fin da principio, fede nel risorto.

1. Le *prediche di Pietro*, conservateci in Atti, hanno come nocciolo: Cristo è risorto da morte il terzo giorno e noi ne siamo testimoni.

Nella predica di Pentecoste Pietro parla della morte del Signore e della sua crocifissione e poi continua: « Ma Dio ha sciolto i vincoli della morte e lo ha risuscitato, poiché non era possibile che egli ne rimanesse prigioniero » (Atti 2, 24). « La sua carne non doveva vedere la corruzione. Proprio questo Gesú Dio ha risuscitato, del quale noi tutti siamo testimoni » (Atti 2, 32). La risurrezione sta sulla stessa linea della morte e della sepoltura del Signore e, al pari di queste, è un avvenimento storico. Gli Apostoli non testimoniano qualcosa, che essi credono o sperano o di cui hanno l'intima certezza religiosa, ma testimoniano ciò che hanno visto. Essi credono che proprio il Gesú, che i Giudei hanno affisso in croce, è risuscitato (Atti 2, 36).

Con altrettanta certezza la fede nella risurrezione è espressa nella predica a Cornelio: « Noi siamo testimoni di tutto ciò che egli ha operato nel paese dei Giudei ed in Gerusalemme. Egli è stato affisso al legno della croce ed ucciso. Ma Dio lo ha risuscitato il terzo giorno e lo ha fatto apparire visibilmente ai testimoni stabiliti da Dio » (Atti 10, 39).

2. La risurrezione del Signore è il nocciolo del messaggio salvifico, che l'*Apostolo delle genti* annunzia: « Pensa che il Signore Gesú Cristo, il rampollo di Davide, è risorto da morte. Cosí suona il mio Vangelo, per amore del quale io sopporto dolori, i vincoli stessi, come un malfattore » (2 Tim. 2, 8).

Questa fede dell'Apostolo è una fede nella risurrezione corporale del Signore, perché vi vede una particolare dimostrazione della potenza di Dio: « È quella potenza e forza, che egli ha operato in Cristo, perché lo ha risuscitato da morte e lo ha fatto sedere alla sua destra in cielo » (Ef. 1, 20; cfr. Fil. 2, 9-11; 3, 10; Col. 2, 12). La risurrezione sta al centro dei

www.scribd.com/Religione_in_Ita

misteri di fede: « Quanti fummo battezzati in Cristo Gesú, nella morte sua fummo battezzati. Sepolti dunque fummo insieme con lui per il battesimo nella morte, affinché com'è risorto Cristo da morte per la gloria del Padre, cosí anche noi si cammini nella novità di vita. Se infatti siamo diventati un sol germoglio con lui nella somiglianza della morte sua, ma lo saremo anche della risurrezione » (Rom. 6, 1 ss.). « Noi sappiamo che Cristo è risorto da morte, piú non muore; la morte non ha piú potere su di lui » (Rom. 6, 9; cfr. 7, 4; 8, 34; 14, 9). La risurrezione del Signore costituisce ammonimento e forza per il superamento di se stessi ed è pegno della speranza cristiana nella risurrezione: « Se noi crediamo che Gesú è morto e risorto, Dio riporterà in patria con Gesú anche coloro che muoiono con lui » (1 Tess. 4, 14).

3. La testimonianza piú importante della fede del Cristianesimo primitivo nella risurrezione si trova in 1 *Cor.* 15, scritta da Paolo verso il 56.

Paolo stesso ne mette in rilievo l'importanza e la chiama un punto principale della sua dottrina (15, 3) richiamandosi ai fondamenti della tradizione. È il lieto messaggio che egli ha ricevuto, che egli trasmette, che deve essere tenuto saldamente ed ulteriormente trasmesso. Il singolare carattere stilistico, la costruzione omogenea della frase con il ripetuto accenno alle Scritture, fa pensare ad una formula liturgica. « Abbiamo quindi in tale racconto testimonianza di tutta la Chiesa primitiva sulla risurrezione » (C. ADAM, *op. cit.*, p. 203).

II. 1. La fede della cristianità primitiva nella risurrezione era *fede in un fatto storico unico e singolo.* La comunità primitiva non vide nella risurrezione del Signore un fatto superstorico od irrazionale, ma un fatto reale, localmente e cronologicamente determinato, esattamente come la sua morte.

Infatti non si trova mai un accenno che la risurrezione fosse considerata come una similitudine, oppure come l'espressione simbolica di una verità universale o come la presentazione di una storia eternamente ripetentesi. Perciò non ven-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

gono neppure addotti motivi interni per la risurrezione, ma si ammette soltanto una prova, quella richiesta dai fatti storici, la testimonianza cioè di coloro, che hanno esperimentato e constatato in modo empirico la realtà del fatto. « Dio lo ha risuscitato al terzo giorno e lo ha fatto apparire visibilmente non a tutto il popolo, ma soltanto ai testimoni preordinati da Dio, a noi che dopo la sua risurrezione da morte abbiamo mangiato e bevuto con lui » (Atti 10, 40 s.); di questa testimonianza si parla continuamente (Atti 1, 22; 3, 15; 5, 32; 13, 31).

2. La primitiva fede cristiana fu una *fede nella risurrezione fisica del Signore*. La realtà corporea del risorto non è soltanto messa in particolare rilievo nel racconto di Luca (24, 39 ss.), ma anche Giovanni e Pietro dicono che dopo la sua risurrezione da morte essi hanno mangiato e bevuto con lui (Gv. 21, 12 s.; *Atti* 10, 41). Della risurrezione fisica del Signore si deve pure intendere 1 Cor. 15. Lo esigono imperiosamente il testo e l'intero contesto.

A Corinto erano sorti dubbi sulla risurrezione della carne. Non si trattava della immortalità dell'anima, ma della risurrezione della carne. Erano difficoltà dei circoli ellenistici contro il materiale ed il corporeo, in cui si avvertiva qualcosa di oneroso e di contrario allo spirito. Paolo vuole combattere queste tendenze antisomatiche e lo fa richiamandosi alla risurrezione di Cristo. « Se non c'è risurrezione da morte, neppure Cristo è risuscitato..., ed allora la nostra predicazione è vana e noi siamo come falsi testi contro Dio » (1 Cor. 15, 13 ss.). Infine tutto l'argomento è privo di significato, qualora Paolo non sostenga la risurrezione fisica del Signore. Egli afferma da una parte la crocifissione e la sepoltura del Signore e d'altra parte la sua risurrezione e le sue apparizioni. Proprio la quadruplice ripetizione del verbo ὤφθη, che in questa forma ricorre raramente (1 Cor. 15, 5-8), indica che Paolo intende sottolineare in modo particolare il carattere oggettivo delle apparizioni (cfr. Atti 13, 31; 26, 16; 1 Tim. 3, 16). Che Paolo pensi alla risurrezione fisica risulta pure dal fatto che egli

www.scribd.com/Religione_in_Ita

parla della trasformazione del corpo risuscitato (1 Cor. 15, 52). Ora qualcosa può essere trasformato soltanto se rimane, cioè era prima. Il corpo risuscitato è identico al corpo terrestre.

3. Ma tutti i testimoni della risurrezione sono coscienti che il corpo del risorto ha un modo di essere diverso da prima della risurrezione.

Il risorto non è uno spirito incorporeo, ma il suo corpo ha perso ogni gravità e non è legato alle leggi della materia; passa attraverso a porte chiuse (Gv. 20, 19. 26), sparisce improvvisamente dalla vista (Lc. 24, 31). Egli non ha un corpo corruttibile, debole, terrestre, ma un corpo incorruttibile, glorioso, spiritualizzato (1 Cor. 15, 42 s.). « Ogni concezione materialistica dell'avvenimento pasquale è lontana dal N. T., ma anche ogni spiritualizzazione » (E. STAUFFER, p. 116).

§ 4. I fondamenti della fede cristiana nella risurrezione.

La primitiva fede cristiana nella risurrezione fisica di Gesú è un fatto assodato, che dev'essere spiegato. Come giunsero gli Apostoli, Paolo ed i primi cristiani ad ammettere che Cristo era risuscitato da morte? Come poterono, su questa convinzione, fondare tutta la loro fiducia e giungere fino a sacrificare per essa con gioia la loro vita? Non si deve rigettare come impossibile il miracolo nel mondo fisico, per sostituirvi un miracolo inspiegabile nel campo psichico.

Le primitive relazioni cristiane indicano come fondamento della fede nella risurrezione due fatti: 1. Al mattino di Pasqua il sepolcro fu trovato vuoto. 2. Cristo si è mostrato in molte apparizioni come risorto col suo corpo.

1. Il fatto del sepolcro vuoto.

Dopo la morte, Gesú era stato staccato dalla croce e seppellito. Giuseppe di Arimatea aveva ottenuto da

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Pilato la consegna del cadavere e lo aveva deposto nel « sepolcro nuovo, che si era fatto scavare nella roccia » (Mt. 27, 60 par.). Perciò il corpo era stato seppellito in un *sepolcro determinato, individuale;* non era stato gettato nella *fossa comune dei malfattori* (GUIGNEBERT, GOGUEL). Atti 13, 29 non può essere addotto in contrario, perché vi è presentata soltanto una esposizione sommaria per la predicazione missionaria.

Questo sepolcro, che aveva accolto il cadavere del Signore, fu trovato vuoto il mattino di Pasqua. Cosí riferiscono concordemente i *quattro Vangeli.* Quando le donne, il mattino di Pasqua, si recarono al sepolcro, constatarono con spavento e stupore che la pietra era stata ribaltata ed il cadavere di Gesú non si trovava piú nel sepolcro. Questa notizia fu accolta dai discepoli con scetticismo ed incredulità, ma dopo un attento esame, che, per le indicazioni concrete sulle circostanze minute, tradisce il controllo diretto (Gv. 20, 3-10), Pietro e Giovanni dovettero convincersi della esattezza della notizia. Anche *Pietro,* nella sua *predica della Pentecoste,* testimonia il sepolcro vuoto, quando applica a Cristo il Sal. 15, 8-11, secondo cui il Signore non doveva vedere la corruzione (Atti 2, 31).

A torto gli avversari si appellano a *Paolo,* perché nel suo racconto non è menzionato il sepolcro vuoto. Infatti l'Apostolo dei gentili non parla esplicitamente del sepolcro vuoto, ma lo presuppone. Egli dice che Gesú è stato sepolto ed è risuscitato dal sepolcro (1 Cor. 15, 4; cfr. Atti 13, 29 s.). Anche il paragone del battesimo con la sepoltura e la risurrezione del Signore (Rom. 6, 4; Ef. 5, 14; Col. 2, 12) è una prova che Paolo è al corrente del sepolcro vuoto.

Tutta la dimostrazione, presentata da Paolo nella lettera ai Corinti a favore della risurrezione, poggia appunto sul fatto storico, che Cristo è un risorto dal sepolcro.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Ma il sepolcro vuoto non è, da solo, la *ragione* per cui gli Apostoli credettero nella risurrezione. La constatazione che il sepolcro era vuoto, ha provocato in essi costernazione e perplessità. Neppure il messaggio pasquale dell'angelo fu sufficiente a convincerli (Mc. 16, 5). Soltanto quando il risorto si presentò loro in figura visibile compresero perché il sepolcro era vuoto e si radicò in essi la fede nella risurrezione. Che Gesú sia risorto a nuova vita con il corpo trasfigurato non fu una conclusione tratta dal Cristianesimo primitivo, ma un fatto constatato direttamente attraverso alle apparizioni del risorto.

2. Le apparizioni del Signore.

S. Paolo ricorda sei apparizioni del risorto, Matteo due, Luca quattro, Giovanni parimenti quattro.

Tutte le relazioni intendono raccontare un *fatto storico* e vogliono essere interpretate dell'apparizione *reale, fisica* del Signore. Gli Apostoli si sentono come *testimoni responsabili* della risurrezione, perché hanno visto il Signore, lo hanno toccato, hanno mangiato con lui (Atti 10, 40 s.; Lc. 24, 38; Atti 1, 4; Gv. 21, 12). Essi non hanno avuto visioni soggettive, ma *incontri reali con il risorto.*

Si obietta che Paolo pone le apparizioni del risorto sulla stessa linea della sua visione damascena. Ma Paolo non avrebbe visto Gesú fisicamente risorto. Questo argomento non è solido. La enumerazione di Paolo non esige che l'esperienza di Damasco abbia la stessa natura delle altre apparizioni. D'altra parte però, Paolo non ha mai inteso l'apparizione avuta a Damasco, come una visione puramente soggettiva del Signore. Egli la indica come l'« ultima » apparizione del risorto, distinguendola cosí chiaramente dalle visioni avute in seguito (2 Cor. 12, 1 ss.; Atti 18, 9; 23, 11).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Perciò la questione non può essere che questa: gli Apostoli si sono ingannati nel ritenere come realtà oggettiva esperienze soggettive?

1. Gli Apostoli erano *gente* del popolo, *sana*, che lavorando all'aria libera e sul lago non erano inclini ad allucinazioni soggettive. Costituivano un'accolta eterogenea di persone diversamente dotate, soggetti non facili all'influsso della psicologia di massa.

2. Le apparizioni che ci vengono raccontate *non rivelano punto il carattere di visioni soggettive*. Da tutti i racconti risulta che gli Apostoli non sono stati immediatamente convinti della presenza del risorto. Essi in un primo tempo credono di vedere qualcos'altro, e soltanto lentamente, dopo aver superato i loro dubbi per il controllo diretto, si convincono della presenza corporea del Signore. Maria Maddalena da prima è indecisa e perplessa e crede di trovarsi dinanzi l'ortolano (Gv. 20, 15 s.). Parimenti gli occhi dei discepoli di Emmaus erano velati, per modo che non lo riconobbero (Lc. 24, 16). Quando Gesú apparve agli Undici la sera di Pasqua, essi credettero da prima di vedere uno spirito, uno spettro e si convinsero della sua realtà corporea soltanto dopo averlo toccato e visto mangiare (Lc. 24, 38). Anche i discepoli sul lago hanno riconosciuto il Signore soltanto quando furono colpiti dalla pesca miracolosa (Gv. 21, 4). Gli Apostoli si piegarono ai fatti soltanto lentamente ed a poco a poco. Ed appunto questo *ritegno critico* esclude l'origine puramente psicogena della loro fede nella risurrezione. Quando si tratta di esperienze soggettive, l'uomo viene da prima afferrato e rapito dalla forza della propria eccitazione interna. Soltanto a poco a poco prevale la riflessione

www.scribd.com/Religione_in_Ita

critica e la riserva dubbiosa. I racconti delle apparizioni del Signore rivelano proprio la successione inversa: da prima gli Apostoli hanno considerato le apparizioni come immaginazioni e non hanno osato credervi. Soltanto l'esame freddo e l'indagine li convincono.

3. Contro il carattere soggettivo delle apparizioni sta pure il fatto della loro limitazione al *breve spazio* di alcune settimane. Gli Atti (1, 3) parlano di « 40 giorni », Paolo nella sua predica in Pisidia (Atti 13, 31) di una « serie di giorni ». Come si può spiegare che le apparizioni siano cessate improvvisamente e proprio quando la fede nella risurrezione si era imposta nella piccola schiera dei fedeli, spingendoli, nell'entusiasmo della Pentecoste, ad uscire in pubblico? *Non è stata la fede nella risurrezione a generare visioni soggettive, ma sono state le apparizioni oggettive del Signore a creare la fede nella risurrezione.*

4. I sostenitori dell'ipotesi della visione e della evoluzione cercano di spiegare tutto mediante l'*entusiasmo nella risurrezione* della giovane comunità. Ma dimenticano di spiegare come si sia potuto giungere a questo entusiasmo della risurrezione.

La fede nella risurrezione, come dimostra la conversione di S. Paolo, esiste già un *paio d'anni dopo la morte del Signore*, anzi la convinzione della risurrezione al terzo giorno può essere sorta soltanto da esperienze immediatamente dopo la morte del Signore. Non c'è tempo per uno sviluppo lento e progressivo della fede nella risurrezione. Essa deve aver invaso gli Apostoli in modo del tutto improvviso ed eruttivo. Donde ha potuto prendere la sua forza propulsiva ed il suo dinamismo, se non c'è stato alcun fatto pasquale? Non si può ricorrere a visioni soggettive, perché queste suppongono necessariamente la fede e l'entusiasmo pasquale. In tal modo la fede pasquale non si può comprendere senza visioni, ma visioni

www.scribd.com/Religione_in_Ita

soggettive non si possono comprendere senza fede pasquale. E per l'una e l'altra cosa mancano le condizioni preliminari.

5. La fede nella risurrezione non ha potuto sorgere dall'intimo dei discepoli, perché vi è mancato ogni *punto di allacciamento.*

Gli Apostoli non si erano ancora occupati di questo pensiero, perché non avevano preso in considerazione la morte del Signore; non ne avevano preso sul serio le predizioni della passione. Gli Evangelisti insistono continuamente nel dire che essi non avevano compreso le parole dette da Gesú sull'argomento (Gv. 2, 22; 12, 16; 20, 9; Lc. 24, 25-27). Neanche nel primitivo annunzio cristiano è possibile trovare *alcuna motivazione interna della risurrezione.* Questa non viene considerata come conclusione logica o necessaria della passione del Signore, oppure come contrappeso necessario alla croce. Essi non furono preparati dalle parole del Signore alla sua risurrezione, ma viceversa: soltanto la risurrezione offrí loro la chiave e l'accesso per comprendere molte delle sue parole e delle sue azioni. In particolare la *nuova figura del Messia,* annunziata dal Cristianesimo primitivo, non poteva essere creata dagli Apostoli. Soltanto alla luce della risurrezione si sono dileguate le loro ultime false idee del regno di Dio e della missione del Messia.

6. Solo il fatto della risurrezione spiega la rianimazione della fede degli Apostoli, la loro intelligenza dell'oscuro mistero della croce, il loro slancio verso la conquista del mondo a Cristo.

Gli Apostoli, in occasione della cattura e durante la passione del Signore, avevano defezionato (Mc. 14, 27. 50 par.). Dopo la morte del Signore essi *erano depressi, impauriti, sconvolti, amareggiati, scontenti e pusillanimi.* Non si comportarono come persone in grado di superare, mediante una fede salda, la tragica scomparsa del Maestro. Non che la loro fede fosse completamente distrutta, ma era scossa ed essi si trovavano di fronte ad una situazione del tutto nuova, che li rendeva perplessi, indecisi ed inattivi. Come poteva sorgere da essi un nuovo entusiasmo di fede?

www.scribd.com/Religione_in_Ita

La morte del Signore non si conciliava con le loro speranze messianiche. Le loro disposizioni d'animo erano simili a quelle dei discepoli di Emmaus: egli è stato condannato, giustiziato; « Ma noi avevamo creduto e sperato che egli redimesse Israele ed ora, oltre a tutto, è già il terzo giorno » (Lc. 24, 19-21). È credibile che proprio ora si facesse sentire l'impressione incomparabilmente forte ed indistruttibile della personalità di Gesú ed inducesse gli Apostoli a credere improvvisamente, non soltanto nella sua missione messianica, ma anche nella sua risurrezione (Bousset)? La catastrofe del venerdí santo aveva distrutto le loro aspettative di carattere terreno, ma non aveva potuto creare l'ideale messianico religioso e conferirgli una forza tale da vincere tutti gli ostacoli. Erano caduti soltanto gli stretti legami delle loro idee preconcette ed era spezzata la loro presunzione e fiducia in se stessi.

La *rianimazione della loro fede doveva venire dall'esterno, dall'alto.* Soltanto quando il risorto si presentò dinanzi a loro, essi ripresero coraggio ed accolsero con cuore docile le parole, con cui egli rivelava loro i misteri del regno di Dio (Atti 1, 3). Ma era ancora necessaria la forza e la grazia del consolatore promesso dal Signore, doveva ancora la tempesta della Pentecoste investire gli Apostoli ed il fuoco della Pentecoste infiammarli, prima che fossero abilitati ad intraprendere la missione, affidata loro dal Signore, di predicare il Vangelo a tutti i popoli. *Non una fede sorta da un improvviso entusiasmo pasquale ha vinto l'oscurità e la difficoltà della croce, ma la luce del risorto ha rotto la notte del dubbio ed ha spazzato via le tenebre.* Nella sua luce le parole da lui dette durante la sua attività e le parabole del regno dei cieli acquistavano ora il loro vero senso. La croce splendeva ora come segno della vittoria sul peccato e sulla morte.

Gesú di Nazareth è venuto per annunziare il lieto messaggio dell'amore e della misericordia del padre celeste e per riaprire le vie della salvezza a tutti coloro, che vagavano nelle tenebre e nell'ombra di morte. Egli ha aperto le porte al regno di Dio, al regno della verità e della pace e della unione degli uomini, nell'amore e nella grazia, con Dio e tra di loro.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Il messaggio portato da Gesú è uno specioso miraggio, che ha ingannato gli uomini, è il sogno di un visionario, degno di compassione, l'arroganza di un avventuriero senza coscienza? La risposta non può essere che questa: Gesú è venuto per incarico e con il potere di Dio. Dio stesso ha dimostrato che egli era il Cristo, il figlio amato, per modo che RICCARDO DA S. VITTORE ha potuto dire: « Domine, si error est, a teipso decepti sumus » (*De Trinitate*, l. 1, c. 2, PL 196, 891). Poiché Gesú fu « potente in parole ed in opere dinanzi a Dio ed agli uomini » (Lc. 24, 19). Dio lo ha « confermato mediante dimostrazioni di potenza, miracoli e segni » (Atti 2, 22). Infine lo ha risuscitato da morte, operando in tal modo il grande segno di Giona per la sua legittimazione.

A favore di Gesú Cristo sta la testimonianza della storia, di una storia quasi bimillenaria. Il Cristianesimo ha portato frutti buoni e magnifici. È prevalso contro tutti gli attacchi esterni e contro tutte le resistenze segrete, che agiscono nell'intimo dell'uomo. Ha trasformato il mondo; è diventato il rifugio ed il tutore di tutti i valori sacri e superiori. La prova di cui ha parlato Gamaliele (Atti 5, 38), si è risolta a suo favore. È un'opera che non proviene dagli uomini, altrimenti da gran tempo avrebbe dovuto rovinare e scomparire.

Gesú il Cristo non è morto. Egli vive ed opera e passa attraverso ai secoli con la sua pretesa e con la sua benedizione. Sopravvive nella Chiesa, nell'amore dei milioni di uomini, che a lui aderiscono. E neppure gli manca la testimonianza, che rimane ancor sempre la piú verace, la testimonianza dell'odio di tutte le forze ostili a Dio. « Egli è la pietra rigettata dai costruttori, che è diventata la pietra angolare. In nessun altro c'è salute » (Atti 4, 11 s.).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

TRATTATO SECONDO

IL MANDATO DELLA CHIESA

www.scribd.com/Religione_in_Ita

INTRODUZIONE

Per ricollegarci a Cristo e partecipare alla sua verità rivelata ed alla sua grazia, non abbiamo bisogno di risalire indietro nel passato per 2000 anni. Per noi uomini questa via sarebbe troppo lunga. Piuttosto è Cristo che ci viene incontro, che rincorre gli uomini attraverso ai secoli ed ai continenti. Non siamo noi che dobbiamo fare pellegrinaggio all'indietro nel lontano passato, ma è Cristo che porta la sua verità e la sua grazia a tutti gli uomini per mezzo della Chiesa. Egli continua a vivere e ad agire nella sua Chiesa, dove noi lo possiamo trovare e raggiungere.

In tal modo il problema di Cristo diventa il problema della Chiesa. Bisogna unirsi alla Chiesa per giungere alle fonti della luce e della grazia, aperteci da Cristo.

CAPITOLO PRIMO

La trattazione del problema della Chiesa dal punto di vista apologetico e dogmatico.

Il problema della Chiesa può essere trattato da un punto di vista apologetico o della Teologia fondamentale e da un punto di vista dogmatico. Gli argomenti da svolgere sono in parte gli stessi, ma il metodo è completamente diverso.

1. La Teol. fond. ha per scopo di giustificare l'origine e l'autorità divina della Chiesa per via razionale, sia filosofica sia storica.

La Teologia fondamentale studia la pretesa della Chiesa di avere origine divina, la sua autorità e le manifestazioni

www.scribd.com/Religione_in_Ita

del suo magistero. Deve esaminare se sia giustificata la fiera coscienza della Chiesa di essere maestra di verità rivelate da Dio, mediatrice di grazia soprannaturale e detentrice di autorità divina. Di fronte alla Chiesa che esige fede assoluta, ferma adesione, fiduciosa dedizione, ogni uomo ragionevole ha il diritto, anzi il dovere, di richiedere la legittimazione di questa pretesa. In particolare la Teologia fondamentale dev'essere in grado di dimostrare che la Chiesa possiede autorità divina in quanto organo stabilito da Dio per la comunicazione della rivelazione e delle grazie salvifiche di Cristo.

In questo studio le dottrine e decisioni della Chiesa non possono essere usate come basi della dimostrazione. Provare l'autorità ed infallibilità del magistero ecclesiastico costituisce il fine, non il punto di partenza della Teologia fondamentale. Questa esige il *metodo apologetico*, cioè una dimostrazione che ricorre a conoscenze accessibili per via naturale, sia di carattere filosofico che storico. Certamente si fa ricorso anche agli scritti del N. T., che anzi vengono usati come fonte principale; ma li si considera da prima soltanto come fonti storiche, e per la dimostrazione si riconosce loro soltanto il diritto a quella certezza umana, che in base ai principi del metodo storico spetta alle loro testimonianze.

2. La Teol. dogmatica invece studia la Chiesa in tutta la sua misteriosa complessità fondandosi sull'autorità della rivelazione proposta infallibilmente dal magistero della Chiesa stessa, e quindi procede per via di fede.

È la Chiesa stessa a dare notizie sulla sua origine, il suo compito, i suoi poteri, il suo scopo e la sua bellezza soprannaturale, in base alla rivelazione fattale dal suo fondatore. Soltanto la rivelazione permette una chiara visione della *natura intima* e dell'idea divina della Chiesa; ma la via alla rivelazione passa attraverso alla Chiesa. Perciò la dottrina circa la Chiesa costituisce anche un capitolo importante delle verità rivelate, che sono conservate ed infallibilmente trasmesse dalla Chiesa, e che si devono da essa ricevere.

Questa via per conoscere la Chiesa può essere percorsa soltanto da coloro che già sono giunti alla fede nell'autorità soprannaturale della Chiesa medesima e possono guardare

www.scribd.com/Religione_in_Ita

con fede filiale alla sua parola. Questa seconda via è dunque di natura *dogmatica*, e deve procedere in base alle stesse leggi, con cui procede ad es. la trattazione dogmatica del dogma della Trinità o della dottrina della grazia. Presuppone la certezza apologetica della rivelazione cristiana, depositata nella Chiesa.

Mentre il trattato dogmatico sulla Chiesa ricerca l'essere, la vita e la natura della Chiesa, lo studio di Teologia fondamentale deve occuparsi dell'aspetto visibile della Chiesa. Là il problema è: *che cos'è la Chiesa*, qual è la sua natura, il suo compito, il suo principio vitale? Qui ci si domanda: *esiste una Chiesa e dove si trova?*

Perciò la problematica dogmatica è molto piú ampia ed abbraccia tutto ciò che in base alla rivelazione è possibile stabilire circa la Chiesa ed il suo Magistero. È particolarmente importante distinguere chiaramente il metodo della Teologia fondamentale da quello della Dogmatica. La Dogmatica presuppone l'infallibilità del Magistero ecclesiastico e si fonda sulla fede nella rivelazione; la Teologia fondamentale invece, partendo da fondamenti storici, deve prima dimostrare l'infallibilità della Chiesa e delle fonti della fede.

3. La Teol. fond. inoltre colloca la trattazione della Chiesa subito dopo la dimostrazione cristiana; la Dogmatica invece dopo il trattato della Redenzione o dopo quello della grazia.

Nel complesso della Teologia, l'Apologetica tradizionale pone la prova dell'autorità divina della Chiesa, la «demonstratio catholica» dopo la dimostrazione della missione divina di Cristo, la «demonstratio christiana». La trattazione dogmatica del problema della Chiesa trova il suo posto organico dopo la trattazione della dottrina della redenzione. Questo ordine è stato prescelto ad es. da B. BARTMANN e da M. SCHMAUS. La Chiesa continua l'opera redentrice di Cristo e comunica i frutti della sua redenzione. Ma il trattato sulla Chiesa può anche essere inserito dopo la dottrina della grazia e prima del trattato dei Sacramenti, — come fa ad es. L. OTT, *Compendio di teologia dogmatica* — perché la Chiesa è il grande sacramento apportatore della grazia e della vita, istituito da Cristo per l'umanità redenta (cfr. O. SEMMELROTH,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Die Kirche als Ursakrament [La Chiesa come sacramento primordiale], Frankfurt 1953.

4. La trattazione apologetica, infine, può essere separata oppure unita a quella dogmatica. I due modi di procedere hanno, ognuno, i loro vantaggi e svantaggi. La chiarezza metodica però sta per una netta separazione dei due trattati.

La separazione dei due trattati sulla Chiesa ha lo svantaggio di scindere argomenti strettamente connessi e di dover ritornare sullo stesso oggetto, anzi sovente sulle stesse verità, in due punti molto distanti tra di loro. Ciò rende inevitabili le ripetizioni. Perciò finora per lo piú immediatamente dopo, o contemporaneamente alla dimostrazione apologetica del compito della Chiesa, è stato presentato l'approfondimento e lo sviluppo dogmatico della conoscenza della natura della Chiesa medesima; nel far questo gli uni, ad ogni tesi, trattano contemporaneamente gli aspetti apologetici e quelli dogmatici (ad es. A. STRAUB), mentre altri presentano prima in modo organico e completo la trattazione apologetica, aggiungendovi poi, parimenti organica e completa, quella dogmatica (ad es. H. DIECKMANN).

La trattazione simultanea apologetico-dogmatica del problema della Chiesa ha il vantaggio della unità di argomento. Può costruire un sistema completo della Chiesa; ma corre il rischio di cancellare i confini tra il procedimento razionale ed il dogmatico, provocando con ciò una confusione di metodo. L'importanza della chiarezza metodica depone a favore della netta separazione del trattato apologetico della Chiesa dal trattato dogmatico e per il loro svolgimento separato. È vero che in tal modo diventano inevitabili certe ripetizioni ed interferenze; ma d'altra parte soltanto un minuzioso studio dogmatico del problema della Chiesa, che attinge a tutte le fonti della rivelazione e cerca di vedere e di intendere il mistero della Chiesa nella prospettiva chiarificatrice dell'analogia di fede, può dare la giusta idea dell'importanza salvifica della Chiesa medesima. I promettenti inizi del nostro tempo permettono di riconoscere che in futuro il sistema della Dogmatica verrà rinnovato attorno al trattato sulla Chiesa.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

CAPITOLO SECONDO

Le due vie della « demonstratio catholica ».

L'incarico dato da Dio e da Cristo alla Chiesa è il fondamento di tutte le pretese ed esigenze della Chiesa, la fonte di tutti i suoi benefici, la garanzia delle sue promesse. Dimostrare che questo *incarico divino* esiste veramente è lo scopo della « demonstratio catholica ». A tal fine non è necessario che si dimostri prima la verità ed il contenuto profondo delle dottrine della Chiesa, la sublimità della sua etica, la bellezza della sua liturgia, i frutti benefici della sua azione. Se la Chiesa si presenta per incarico e con i poteri di Dio, ciò costituisce la miglior garanzia che essa è la guida attendibile alla verità, alla virtú ed alla felicità. Perciò *la dimostrazione dell'origine divina della Chiesa è pienamente sufficiente per giustificare tutte le sue pretese.* Ma d'altra parte questa dimostrazione è anche assolutamente indispensabile. Nessun'altra porta introduce nel santuario. Per quanto l'immagine della Chiesa venga dipinta con i colori piú belli, per quanto si intonino gli inni di lode piú entusiastici sui suoi benefici, per quanto ci si senta attratti e soddisfatti dal suo culto, in realtà si riconosce la Chiesa soltanto quando si vede in essa lo strumento di Dio, il Cristo che continua a vivere ed agire, quando si riconosce il suo annunzio come parola di Dio, i suoi Sacramenti come azioni della grazia divina.

Per dimostrare l'origine divina della Chiesa, si possono seguire *due vie,* quella *empirica* e quella *storica.*

1. Si può partire dal fatto della Chiesa, dalla sua attività e dalla sua azione, quale si presenta direttamente ad ogni uomo e quale ogni uomo la vede. Al centro di questo procedimento sta la *dimostrazione che nel fatto empirico della Chiesa si può constatare l'intervento diretto di Dio.* Questa via è chiamata empirica od anche analitica. Anch'essa in ultima analisi si fonda sul criterio del miracolo e cerca di dimostrarlo direttamente

www.scribd.com/Religione_in_Ita

nella Chiesa. Qui sta il punto centrale di questa via ed anche la sua difficoltà.

a) La via empirica è stata *elaborata nei tempi moderni* soprattutto dal Card. DECHAMPS ed è stata riconosciuta e raccomandata anche dal Conc. Vaticano. La Chiesa stessa è una testimonianza chiaramente riconoscibile della missione affidatale, un « signum levatum in nationes », un « perpetuum motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile » (Denz. 1794). Il suo nascere, il suo durare, il suo agire non possono essere spiegati con le sole cause naturali.

b) Questa via in un sol tempo *presenta molti vantaggi*. Si distingue anzitutto per la sua semplicità e brevità. Non richiede lunghe indagini storiche e critiche. Si fonda su esperienze vive e porta direttamente alla fede ed all'unione con la Chiesa quale ora esiste. Questa via si raccomanda pure per la sua penetrazione ed efficacia psicologica. Il fenomeno della Chiesa, la sua fecondità, il suo culto sublime ecc. non agiscono soltanto come aride conoscenze teoriche, ma afferrano anche il cuore ed i sentimenti. Perciò non manifestano soltanto la credibilità della Chiesa, ma eccitano anche nell'uomo che ricerca e che lotta, la gioia della Chiesa. Questa infatti è la via per cui la maggior parte dei convertiti trovano la Chiesa. Cfr. G. FALCON, *Manuale di Apologetica*, 2ª ed., Alba 1954, pp. 475-479.

c) Ma questa dimostrazione empirica, diretta, della missione divina della Chiesa *presenta pure le sue grandi difficoltà*. L'intervento visibile di Dio nella Chiesa, nella sua esistenza e nella sua attività, non si può constatare nei singoli fatti, ma dev'essere tratto da tutta la realtà ed azione della Chiesa; il che presuppone una vasta esperienza, una fine sensibilità, una amorevole apertura per i valori superiori ed un giudizio maturo. Inoltre proprio in questo campo è molto difficile stabilire, ed ancor piú difficile dimostrare, i confini tra ciò che in natura è ancora possibile e lo straordinario miracoloso. Ciò non vale soltanto nei periodi, in cui la divinità della Chiesa è oscurata da situazioni e crisi dipendenti dai tempi, e l'umano « troppo umano » dei suoi rappresentanti produce un effetto scandaloso. La Chiesa porta sempre la forma del servo, dietro

www.scribd.com/Religione_in_Ita

la quale traspare soltanto debolmente la sua gloria superterrena. Ciò non impedisce la possibilità e la bontà della dimostrazione empirica; ma ne rende difficile la conoscibilità e ne diminuisce la efficacia.

2. L'altra via, quella cosidetta in due tempi, con una *dimostrazione storica*, progressiva cerca di provare anzitutto la *missione divina di Cristo* e poi di dimostrare che Cristo ha affidato *la continuazione della sua missione redentrice* ad una comunità religiosa, che coincide con la Chiesa cattolica. Poiché Cristo ha agito per incarico e coi poteri del Padre, anche la Chiesa partecipa ai poteri divini della sua missione.

Anche questa prova si fonda in ultima analisi sul criterio del miracolo; ma il carattere miracoloso non è dimostrato direttamente nella Chiesa, bensí nella persona del suo fondatore, nella sua vita e nella sua azione.

La via storica conduce nel passato e perciò deve essere assicurata mediante minuziose indagini storico-critiche. È *piú lunga* e *piú fredda* della prova empirica ed è onerata da molti particolari storici. Viene preferita dalla apologetica scientifica, perché i suoi fondamenti si possono percepire in modo *piú chiaro* e *piú netto* e perché la conoscenza dell'origine di una cosa costituisce ancor sempre la via piú sicura per giungere ad un giudizio sulle sue cause e sulle forze che in essa agiscono.

3. Anche qui, come del resto nelle questioni importanti della vita, la posizione giusta non è una netta alternativa, ma soltanto l'intelligente abbinamento.

Non è possibile giungere ad un giudizio definitivo sulla Chiesa senza essersi edotti, con un'indagine esatta, della sua storia, specialmente della sua origine e del suo fondatore. D'altra parte tutte le prove storiche potranno esplicare la loro forza soltanto se sono accompagnate da una aperta comprensione per i valori religiosi che agiscono nella Chiesa. Per quanto l'imponente fenomeno della Chiesa possa suscitare

www.scribd.com/Religione_in_Ita

stupore, meraviglia e desiderio in coloro che son fuori, ed attrarre nel suo fascino coloro che religiosamente ricercano; per quanto le esperienze del credente possano ingenerare la coscienza che Dio agisce in modo particolare nella Chiesa e sulla Chiesa, la dimostrazione che essa è fondata da Cristo porterà l'ultima spiegazione della sua origine soprannaturale. In tal modo le due vie si appoggiano e si condizionano.

CAPITOLO TERZO

La posizione dei tempi moderni di fronte al problema della Chiesa.

Da un punto di vista puramente teorico, scopo e compito della Teologia fondamentale rimangono sempre gli stessi; ma cambiano gli ostacoli che deve superare e gli elementi favorevoli che incontra. Poiché l'Apologetica applicata si rivolge all'uomo concreto del nostro tempo, deve adattarvisi, dev'essere al corrente degli impedimenti e delle difficoltà, cui gli uomini moderni vanno incontro nella via che porta alla Chiesa, e conoscere le porte d'ingresso, attraverso alle quali la chiamata di Dio può penetrare nelle loro anime.

1. Correnti antiecclesiologiche.

1. L'epoca moderna è caratterizzata da una forte tendenza all'*individualismo* ed al *soggettivismo*.

Questa corrente spirituale, iniziata già nel sec. XIV, da prima ancora silenziosa e contenuta, si è pienamente sviluppata nel periodo del Rinascimento e della Riforma, fino a raggiungere il suo apice nell'Illuminismo e nelle rivoluzioni politiche e spirituali dei sec. XVIII e XIX. L'impulso alla libertà, alla indipendenza ed alla responsabilità aveva in sé molti elementi preziosi e positivi. Ma presto si trasformò nel desiderio di abolire ogni legame e di attribuire all'uomo un'autonomia illimitata. Si giunse cosí alla lotta contro le autorità e le comunità tradizionali del Medioevo: contro l'impero e la Chiesa medioevali, contro la cultura legata alla Chiesa, contro la scienza scolastica, gli ordinamenti

www.scribd.com/Religione_in_Ita

sociali del Medioevo. L'uomo divenne sempre piú il centro del pensiero. Al tempo del Rinascimento, pur non aspirandosi ancora ad uscire dalla Chiesa, si volle ridurre il piú possibile i legami.

2. La Riforma portò la prima rivoluzione dell'individualismo nel campo religioso. Combatté contro la tutela esercitata dalla Chiesa e volle riconoscere soltanto una Chiesa invisibile.

La fede cristiana sarebbe una decisione puramente personale della coscienza, che non tollera nessuna mediazione umana. In nome della immediatezza e verità religiosa fu rigettata ogni direzione autoritativa. La Bibbia venne opposta al Magistero ecclesiastico, fu proclamato il sacerdozio universale contro il privilegio clericale. La Chiesa, che fino allora era un dato pacifico, fu sottoposta a contestazioni.

Questa evoluzione portò alla laicizzazione del Cristianesimo, al principio della libera interpretazione della Scrittura, al tipo della divozione soggettiva, e infine, alla teologia liberale, che sacrificava non soltanto la Chiesa, ma anche la rivelazione cristiana, anzi, in ultima analisi, la fede in un Dio personale e la religione.

3. Le tendenze individualistiche continuano ad agire anche ai nostri giorni. È tuttora ampiamente diffusa e dominante un'atmosfera di *antipatia* e di *diffidenza verso la Chiesa e la gerarchia*, verso il clero ed il dogma.

Queste tendenze, pur non manifestandosi piú cosí apertamente, esercitano, come corrente di fondo, un potente influsso sulla vita spirituale del nostro tempo. Molti uomini moderni rigettano non soltanto una Chiesa determinata, ma ogni comunità religiosa in genere. Il legame alla Chiesa — si dice — ostacola la genuina personalità; toglie all'uomo la responsabilità e la decisione ultima. La Chiesa è un istituto di coazione e di spersonalizzazione, perciò danneggia lo sviluppo della vera religiosità; favorisce la fatuità e la falsa sicurezza. Due uomini continuano ad entrare nel tempio: il fariseo che avanza, come tipo del simpatizzante che appartiene alla Chiesa,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

ed il pubblicano che rimane in fondo, come tipo dell'uomo religioso indipendente. La Chiesa infine reprimerebbe l'elemento geniale nel campo religioso e favorirebbe il comune ed il mediocre (cfr. O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*[5] [*Il secolo della Chiesa*], Berlin 1928, p. 114 ss.).

4. Contro la dottrina della Chiesa invisibile, la Chiesa dovette affermare con forza il suo aspetto visibile e la sua organizzazione.

In tal modo passò addirittura in prima linea la *Chiesa dell'autorità e del diritto*, l'istituto salvifico, nei confronti del quale i fedeli sono destinati ad ascoltare ed a seguire passivamente. La Chiesa rivestí un certo qual carattere rigido ed impersonale; cessò di essere la patria ed il rifugio delle aspirazioni religiose. Si aprí anche nella Chiesa un abisso tra i fedeli ed i dirigenti, ed in molti fedeli sorse un risentimento contro la presunta estraneità alla vita, l'intolleranza, il formalismo della rigida Chiesa del diritto.

2. L'impulso verso la Chiesa.

Ma nei tempi recentissimi, contro questa posizione ostile alla Chiesa, è sorto un contromovimento, che riconosce anche i valori positivi della comunità religiosa e della Chiesa e si protende verso di essi. La nostra generazione è pervasa da una forte sensibilità per il problema della Chiesa.

1. Basta già a dimostrarlo l'ondata di pubblicazioni letterarie, che si occupano del problema della Chiesa.

B. BARTMANN poté affermare (*Um die Kirche*, in ThGl 24 [1932], p. 89), che presentemente in un solo decennio si è trattato di piú della Chiesa che non in tutto il periodo antico e medioevale. R. GUARDINI ha caratterizzato la nuova situazione con le parole sovente ripetute: « Si è iniziato un processo religioso di portata incalcolabile: la Chiesa si risveglia

www.scribd.com/Religione_in_Ita

nelle anime » (*Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922, p. 1). La stessa constatazione ha fatto un altro esperto della situazione spirituale del nostro tempo, P. LIPPERT: « La Chiesa sta oggi al centro della vita religiosa in genere, è diventata, per cosí dire, un oggetto della nostra devozione religiosa » (*Die Kirche Christi*, Freiburg 1931, p. 68). F. HEILER, che sta esso pure in mezzo a questo nuovo movimento, ha dato ai suoi articoli, raccolti in due volumi, il titolo: *In lotta per la Chiesa* (Monaco 1932), mentre O. DIBELIUS ha intitolato uno scritto diffusissimo, apparso nel 1928 in quinta edizione: *Il secolo della Chiesa*.

Queste opere, scritte non soltanto per gli specialisti, ma dalla vita e per la vita, hanno trovato grande risonanza nel pubblico.

È sintomatico che l'interesse maggiore non è rivolto alla forma esteriore della Chiesa e neppure al problema apologetico ed alla storia della Chiesa, ma proprio alla sua *natura intima*, alla sua forza vitale, all'idea del *Corpus Christi mysticum*.

2. L'uomo moderno aspira nuovamente a rifugiarsi in una comunità religiosa. Si è stancato della libertà, si è stuccato di attingere indefinitamente al proprio io, di produrre sterilmente sempre nuovi mondi dal proprio intimo.

« Invece di cadere in un mondo migliore, come pure speravamo, siamo caduti in un deserto » (G. MENZEL, *Dichterglaube*, Berlin 1931, p. 203). « Che cosa abbiamo perduto, quando ce ne siamo andati ed abbiamo bruciato dietro di noi tutto ciò che un tempo avevamo adorato? L'autorità e la parola! » (*Ibid.*, p. 205). « Ciascuno volle essere felice a modo suo. Questo ci parve l'apice della dignità umana, la felicità suprema dei figli della terra: la personalità! Ed ora l'abbiamo raggiunta. Ciascuno di noi è indubbiamente personalità, ciascuno cresce nel suo proprio vasetto, ma non esiste piú un popolo ed una comunità di Dio. Con la personalità furoreggia un egoismo illimitato » (*Ibid.*, p. 206).

Diversi motivi e ragioni contribuiscono oggi a rafforzare la stessa tendenza. Si cerca sostegno ed orientamento attra-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

verso alla comunità, soprattutto attraverso alla comunità religiosa, attraverso alla Chiesa.

3. Si è riacquistata la coscienza che l'eredità spirituale dei Padri, la sperimentata sapienza del passato, ed in genere tutti i valori umani, specialmente i valori religiosi, sono trasmessi attraverso alla comunità e nella comunità.

Tra noi uomini non esiste la pura autarchia, tanto meno nel campo spirituale religioso. I nostri destini sono uniti e noi dipendiamo gli uni dagli altri, proprio nelle grandi decisioni in campo morale, religioso e soprannaturale. La vita religiosa viene risvegliata soltanto dalla comunità, che le offre stimolo e sostegno. La comunità esige e favorisce la serietà della fede mediante la professione, la sincerità dei sentimenti mediante la penitenza. Attraverso alla comunità la ristrettezza e limitatezza individuale viene superata ed elevata alla visione universale dei molti. « La comunanza della preghiera — dice P. ALTHAUS (*Das Erlebnis der Kirche*[2], Leipzig 1924, p. 18) — ci sostiene, la consapevolezza che tutti pregano rende la nostra preghiera piú fiduciosa, ma anche piú umile, piú larga e perciò piú pura; dal momento che sento gli altri pregare, mi libero della mia grettezza e del mio egoismo nella preghiera ». Certamente la comunità può anche portare al formalismo, all'irrigidimento, alla « ecclesiasticizzazione ». Ma l'abuso non è una prova, un argomento, contro l'utilità e la necessità dell'uso.

4. Dell'importanza della comunità religiosa hanno acquistato coscienza soprattutto coloro, che credono nella rivelazione e nella redenzione.

Essi vedono nella Chiesa il grande mezzo di grazia, mediante il quale Dio afferra e santifica i singoli. La Chiesa è nuovamente sentita come la comunità di tutti i credenti, come il corpo mistico di Cristo. « Quando il devoto partecipa al culto della Chiesa, si pone nella grande corrente vitale, che da Cristo fluisce attraverso ai secoli » (F. HEILER, *Im Ringen um die Kirche*, München 1931, p. 67). Il cristiano,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

oltre all'esperienza soggettiva di Cristo, desidera l'oggettività della nuova vita portataci da Cristo, e sa di poterla ricevere soltanto dalla Chiesa. « Dio ci chiama — dice P. ALTHAUS (p. 15) — come popolo e come individui. La comunità non è soltanto la conseguenza, il puro mezzo, della redenzione; ne è lo scopo, il fine della grazia, anzi il fine universale di Dio. Dio mi vuole, ma come membro di un corpo ».

5. Particolarmente consolante e promettente per il ravvivamento del pensiero della Chiesa è l'ardente desiderio della riunificazione delle Chiese separate, il movimento ecumenico, che si è manifestato con forza dovunque.

« Un impulso cattolico pervade il mondo » — diceva già 100 anni fa il poeta svedese ERIK GEIJER —, ed il barone F. v. HÜGEL, al pari di F. HEILER, ha fatto proprie queste parole. Si è risvegliata la consapevolezza che la riforma costituisce una frattura, che dev'essere eliminata. Sia da parte cattolica che da parte protestante la scissione dei cristiani viene sentita come il grande scandalo, che diventa intollerabile soprattutto sul fronte dell'attività missionaria. Si è nuovamente imparato a stimarsi e ad apprezzarsi, incontrandosi nella comune difesa contro gli attacchi anticristiani. Si cerca di comprendersi reciprocamente. L'atmosfera di estraneità, che è fonte di separazione, tra le confessioni incomincia a dissiparsi.

6. Anche nella Chiesa cattolica il pensiero della Chiesa ha acquistato nuova forza propulsiva.

Il desiderio di una vera comunità cristiana era ed è diventato efficiente nel movimento dell'Azione Cattolica, nel movimento liturgico ed in quello eucaristico. Tutti questi movimenti portano dentro di sé, come serio postulato, soprattutto il desiderio di giungere alle fonti benefiche della unione soprannaturale in Cristo.

In tal modo il problema della Chiesa trova al tempo nostro un'atmosfera satura di interesse. Incontra ondate possenti di antipatia e di simpatia, di amore e di odio, di desiderio e di

www.scribd.com/Religione_in_Ita

rifiuto. La Chiesa è segno « d'inestinguibil odio e d'indomato amor ». Tanto maggiore importanza acquista l'esame oggettivo e spassionato se la Chiesa sia chiamata ed autorizzata dall'incarico divino a comunicare i beni salvifici della redenzione a tutti i popoli e ad esigere da essi in nome di Cristo una fiduciosa adesione.

CAPITOLO QUARTO

Spiegazione dei concetti piú importanti.

La Chiesa è una comunità salvifica, in cui pulsa una vita soprannaturale. Questa comunità sta in unione organica con Cristo ed è guidata dallo Spirito Santo. I suoi membri sono inseriti, incorporati a Cristo, la cui opera di redenzione costituisce la fonte di tutte le forze soprannaturali di vita, che agiscono nella Chiesa. Perciò l'essenza piú intima della Chiesa si può comprendere soltanto con la fede.

Ma, come ogni elemento soprannaturale, anche la comunità dei cristiani si fonda sulle disposizioni naturali dell'uomo e le utilizza ai suoi scopi. Cosí avviene che le forme e le leggi fondamentali dell'unione sociale degli uomini appaiono anche nella Chiesa, però in modo da essere adattate alla sua essenza piú intima.

1. *Comunità* è l'unione organizzata di uomini per raggiungere un determinato fine comune. Una unione sociale deve sempre constare di una *molteplicità di persone* (elemento materiale), che si uniscono per tendere, con cosciente e voluta collaborazione, allo *stesso scopo* (elemento formale). Per questa azione reciproca, pienamente intesa ed accettata, l'unione sociale si differenzia da una « quantità » o « somma » sconnessa di uomini ed anche dalla « massa », che si trova assieme e conspira in modo piú occasionale o passeggero.

Lo scopo che porta gli uomini alla attività comune determinerà anche le forme della loro unione ed azione reciproca,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

ed in tal modo condizionerà ed influirà sulla loro organizzazione esterna. Se l'unione sociale di uomini sorge da disposizioni naturali o da bisogni vitali, anche le forme, in cui si compie la collaborazione e l'azione reciproca, per lo piú saranno già predeterminate da questi rapporti essenziali e sottratte alla libera disposizione. Predomina allora la teleologia interna, per modo che non si richiede piú molta organizzazione esterna; queste unioni sociali si chiamano *comunità*. Ma se la collaborazione serve a scopi piú estrinseci, posti liberamente ed in modo razionale e riflesso, natura, estensione e forme della cooperazione devono essere regolate da un accordo positivo; con ciò la forma esterna, giuridica, prevale sulla unione intrinseca. Si parla allora di *società*. Tuttavia ogni « comunità » deve includere un minimo di intesa libera e cosciente e deve pure presentare un minimo di forme ben definite, ed in ogni « società » deve esistere un minimo di sentimenti comuni.

2. In ogni unione sociale i membri devono servire allo scopo comune e contribuire al suo raggiungimento. Questo servizio dev'essere stabilito nei particolari ed essere suddiviso tra i singoli; la sua prestazione abitualmente deve anche essere sorvegliata e controllata. Perciò ogni unione sociale richiede una *direzione*, un'autorità.

Questa direzione in una « società » sarà piú necessaria e molto piú appariscente che non in una « comunità », nella quale lo scopo comune è compreso in modo molto piú vivo ed efficace. Anche i detentori dell'autorità, coloro che son chiamati alla direzione, nelle « comunità » naturali per lo piú son già determinati dalle condizioni naturali (ad es. nella famiglia), mentre nelle unioni a costituzione volontaria, positiva, i membri stessi determinano gli organi dirigenti e ne possono delimitare i poteri e le competenze.

Si distinguono *società perfette*, le quali nel perseguire i loro scopi non sono vincolate o responsabili di fronte ad alcuna comunità superiore ed hanno in se tutti i mezzi necessari per la realizzazione dei loro compiti, mentre le *società imperfette* devono essere ordinate e subordinate, per compiti e competenze, alle società perfette. Società perfette sono soltanto

www.scribd.com/Religione_in_Ita

lo Stato e la Chiesa, che dispongono di « potere di giurisdizione », mentre ai capi delle società imperfette compete soltanto « potere di autorità ». Il potere di giurisdizione include il diritto di fare leggi, di giudicare e di punire.

3. Alla Chiesa compete un vero *potere di giurisdizione*, che si divide a sua volta nel potere di governo e di insegnamento, ed il potere di ordine, che coincide con il potere sacerdotale. Ogni potere ecclesiastico è chiamato « gerarchico », per indicarne la proprietà specifica. L'espressione è in uso dai tempi di Dionigi Areopagita ed etimologicamente significa (ἱερὰ ἀρχή, ἀρχὴ ἱερῶν) potere santo; santo non in senso etico, ma in senso ontologico.

Il potere ecclesiastico è un potere « gerarchico » 1) per il suo oggetto ed il suo ambito. Riguarda la sfera religiosa e deve occuparsi di cose sante. In questo senso il potere gerarchico si contrappone al potere profano, che deve ordinare e dirigere ciò che riguarda la politica, l'economia e la cultura.

Il potere ecclesiastico è « gerarchico » 2) soprattutto per la sua origine ed i suoi fondamenti ultimi. Il potere ecclesiastico proviene da Dio e viene esercitato per incarico e delega divina. È un potere dall'alto, non dal basso. In questo senso il potere gerarchico si distingue sostanzialmente da ogni potere democratico, che viene conferito dal popolo e quindi anche dal popolo può essere ritolto o limitato.

Perciò il carattere gerarchico del potere ecclesiastico include 3) la posizione superiore, autoritativa dei dirigenti ecclesiastici. Di qui risulta a sua volta la differente posizione gerarchica dei vari membri della comunità ecclesiastica, cioè la differenza sostanziale tra clero e laici. Però la posizione particolare dei titolari del potere ecclesiastico di governo e di ordine non è ereditaria e non è legata a certe condizioni di nascita, ma è aperta a tutti; viene però conferita soltanto con l'ufficio dai soggetti della gerarchia.

4. Per forma e struttura esterna il potere gerarchico della Chiesa è un *potere monarchico*, in opposizione

www.scribd.com/Religione_in_Ita

ad un potere collegiale od oligarchico; il potere ecclesiastico non è cioè affidato ad una autorità collegiale, ma viene esercitato da un unico titolare del potere.

La costituzione monarchica del potere della Chiesa si rivela nel fatto che il potere ecclesiastico nelle singole diocesi appartiene a ciascun vescovo (Episcopato monarchico o monepiscopato), e che il governo di tutta la Chiesa a sua volta è affidato ad un unico titolare della giurisdizione suprema (primato di giurisdizione del Papa). Perciò il Papa non ha nella Chiesa un semplice primato di onore, e neppure un primato di sola sorverglianza, quasi dovesse limitarsi a sorvegliare e far eseguire le leggi, ma è il titolare autonomo e responsabile del supremo potere di giurisdizione su tutta la Chiesa.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

I.

LA FONDAZIONE DELLA CHIESA DA PARTE DI CRISTO

La Chiesa risale a Cristo? È fondata da Cristo? La questione può essere intesa in vario senso. Secondo l'idea della *teologia protestante* Cristo ha portato una dottrina religiosa ed un culto, e con ciò ha dato anche l'avvio alla formazione di una comunità religiosa, di una Chiesa. Ma non avrebbe determinato egli stesso la struttura sociale di questa comunità. Essa sarebbe sorta dalle circostanze storiche e potrebbe cambiare con esse. Secondo questa opinione Cristo, pur avendo voluto la Chiesa, non l'ha organizzata egli stesso. La Chiesa si potrebbe far risalire a Cristo soltanto in un senso generico; nella sua forma concreta sarebbe una creazione umana.

Al contrario la dottrina della *Chiesa cattolica* è che Cristo stesso ha dato alla Chiesa la sua struttura essenziale, e che soprattutto la gerarchia ecclesiastica è stata istituita da Cristo. Cristo può essere chiamato in senso vero e proprio il fondatore della Chiesa.

La *scuola critica, liberale,* non rigetta soltanto l'opinione cattolica, ma contesta pure che Cristo abbia mai pensato ad una comunità ecclesiastica.

Occorre anzitutto dimostrare che il pensiero della Chiesa non è in contraddizione con lo spirito, gli scopi

www.scribd.com/Religione_in_Ita

e l'atteggiamento fondamentale di Gesú (Sezione prima), per liberare cosí la via a dimostrare che Cristo ha creato l'ufficio apostolico (Sezione seconda); che ha conferito a Pietro il primato (Sezione terza) e che il potere conferito agli Apostoli e a Pietro è perpetuo (Sezione quarta).

SEZIONE PRIMA

La Chiesa ed il regno di Dio.

CAPITOLO PRIMO

L'uso e la storia del significato dei termini « regno di Dio » e « Chiesa ».

Le discussioni moderne vertono in particolare sul significato dei due concetti fondamentali: regno di Dio e Chiesa. Dobbiamo prima di tutto esporre l'uso dei due termini nella Bibbia ed il loro significato.

§ 1. L'uso biblico del termine « regno di Dio ».

1. Del regno di Dio (malchût Jahvé) negli scritti veterotestamentari non si parla molto sovente, quantunque il dominio di Dio costituisca uno dei postulati fondamentali del V. T. Soltanto nella tarda letteratura giudaica, apocrifa, il termine passa in prima linea.

Nei LXX l'ebraico « malchût Jahvé » è tradotto con βασιλεία, quando è inteso piuttosto il territorio del dominio, oppure con δυναστεία, δεσποτεία, ἐξουσία, quando s'intende piuttosto il potere sovrano di Dio. Il regno di Dio può essere infatti inteso sia in senso attivo del *regimen Dei*, regalità, sovranità di Dio, sia in senso passivo del *regnum Dei*, e quest'ultimo

www.scribd.com/Religione_in_Ita

a sua volta può designare o oggettivamente la sfera di dominio di Dio nell'ordine fisico, etico o religioso, oppure localmente il territorio in cui Dio esercita il suo dominio.

2. Nei Vangeli il regno di Dio rappresenta addirittura il pensiero fondamentale dominante. Invece di regno di Dio il Vangelo di Mt. dice per lo piú « regno dei cieli », senza collegarvi un senso particolare od anche solo una sfumatura particolare, come risulta dai testi paralleli di Marco e Luca. Matteo, che ha una formazione rabbinica e scrive per giudeo-cristiani, ha voluto adattarsi all'usanza del tardo giudaismo (cfr. 1 Mac. 3, 19; 14, 10 ecc.) ed evitare il nome Jahvé (Mt. 5, 34; 21, 25; cfr. anche Lc. 15, 18).

L'uso del termine risale certamente a Cristo stesso. Il pensiero del regno di Dio ha dominato la sua mente fin dal primo momento; costituisce lo scopo per il quale egli è vissuto ed ha operato. Cristo ha desunto l'espressione da Daniele, in cui il regno di Dio viene contrapposto ai grandi imperi terreni, ed è posto in rapporto strettissimo con il figlio dell'uomo (Dan. 2, 44; 7, 13 s.; 7, 27). Egli, come per designare la sua persona ha preferito il titolo « figlio dell'uomo » meno soggetto a malintesi ed a false interpretazioni, cosí ha indicato come compito e scopo della sua missione la realizzazione del « regno di Dio ».

L'espressione « regno di Dio » ebbe pure la stessa sorte dell'espressione « figlio dell'uomo ». Mentre le due espressioni stanno al centro dei Vangeli sinottici, negli altri scritti del N. T. e nell'uso della Chiesa primitiva tendono sempre piú a scomparire. Giovanni parla del regno di Dio soltanto in 3, 3. 5; gli Atti usano la parola solo in tre o quattro passi; in Paolo ricorre ancora otto volte, nell'Apocalisse due volte.

§ 2. L'idea del regno di Dio nel V. T.

1. Il concetto veterotestamentario di regno di Dio significa, in senso proprio, un'unione del popolo con

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Dio, che trae origine da elezione divina gratuita e mira alla salvezza messianica.

Nelle religioni extrabibliche, ad es. indiana, assira, iranica, si parlava molto del regno di Dio, intendendo con esso il regno dell'ordine cosmico, morale e religioso stabilito da Dio. Nella religione iranica al regno del bene, della luce, dell'ordine si contrapponeva un regno del male, delle tenebre, del caos, della materia.

Ma non si deve ricercare in queste concezioni la fonte dell'idea del regno di Dio de. V. T. In esso infatti l'espressione si trova già prima che il popolo israelitico venisse in contatto con gli Assiri ed i Persiani. Influssi persiani si fan sentire soltanto negli ultimi secoli prima di Cristo. L'identità delle espressioni, delle immagini e delle rappresentazioni (ad es. tempo di disgrazia e tempo di salvezza) non può trarre in inganno circa la diversità fondamentale dei concetti.

Anche il V. T. conosce il concetto cosmico, universale del regno di Dio (Tob. 13, 1. 23; 1 Cron. 29, 11; Sal. 145 [144], 13). Ma non è questo il senso proprio al V. T. e che dà ad esso il suo carattere particolare. La proprietà specifica della concezione del regno di Dio nel V. T. consiste piuttosto nell'esprimere una unione gratuita del popolo eletto con Dio. Questa concezione ha raggiunto il suo pieno sviluppo soltanto nel corso della storia salvifica di Israele. Il regno di Dio del V. T. ha la sua origine nella particolare elezione del popolo ebraico da parte di Jahvé, e la sua meta finale nella salvezza messianica.

2. Già al *tempo dei Patriarchi* esisteva un patto particolare tra Dio ed Abramo, che doveva essere suggellato dalla circoncisione (Gen. 17, 10 ss.).

La coscienza però che questo patto divino doveva essere il germe di una nuova, piú profonda comunione di tutta l'umanità con Dio, che in Abramo tutte le generazioni della terra dovevano essere benedette (Gen. 12, 3; 18, 18), era qui appena albeggiante.

3. Nella formale e solenne conclusione del *patto sul Sinai* il carattere etico-religioso e l'orientamento

www.scribd.com/Religione_in_Ita

messianico del patto appaiono già piú chiari (Es. 19, 1-24, 18).

Jahvé è il vero re d'Israele, che detiene la sovranità politica, civile e cultuale o la fa esercitare dagli organi da lui stabiliti (Num. 11, 24; Deut. 17, 9. 12). Anche al tempo della fioritura nazionale sotto i re, quando la finalità religiosa e l'universalismo essenziale del patto divino passarono talora in seconda linea, si conservò il carattere teocratico della comunità nazionale e cultuale israelitica. Il re era ancor sempre il rappresentante, l'incaricato di Dio, il figlio di Jahvé (1 Cron. 17, 13; 28, 5).

4. Il pensiero del regno di Dio fu ravvivato dai *Profeti*, specialmente da Isaia, e ricevette la sua piena interiorità religiosa, il suo universalismo mondiale ed il suo mistero trascendente.

a) Il regno di Dio appare ora come un *regno di misericordia e di grazia* divina, in cui Dio si rivela come provvido padre e pastore (Is. 46, 3 s.; 63, 16). Come un pastore egli pascolerà il suo gregge, « si prenderà in braccio gli agnelli e li porterà nel seno del suo mantello » (Is. 40, 11). Viceversa dal popolo eletto si esigono un servizio senza peccato e sentimenti etici (Is. 1, 16 ss.).

b) Ma questa comunità con Dio troverà la sua piena esplicazione soltanto *nel futuro*, quando la salvezza messianica porterà una *giustizia sostanzialmente nuova*. « Vi aspergerò d'acque pure, affinché diventiate puri... Darò a voi un cuore nuovo, e uno spirito nuovo porrò dentro a voi... e farò che camminiate nei miei statuti... Voi allora abiterete sulla terra che io diedi ai vostri padri, e sarete mio popolo, ed io per voi sarò Dio » (Ez. 36, 25 ss.; 39, 29). « Allora — cosí Zac. 8, 3 descrive la nuova comunità con Dio — il Signore ritornerà a Sion e porrà la sua dimora in Gerusalemme. Gerusalemme sarà chiamata città fedele e il monte del Signore degli eserciti monte santo ». Allo stesso modo si dice in Sof. 3, 16 s.: « In quel dí sarà detto a Gerusalemme: non temere, o Sion, non ti cadano le braccia; Jahvé, il tuo Dio, è dentro di te, potente salvatore; gioirà d'allegrezza per te con rinnovato amore ».

www.scribd.com/Religione_in_Ita

c) Ma la nuova comunità con Dio non è limitata ad Israele; si estenderà come benedizione su *tutti i popoli*. Il regno messianico sarà un regno di Dio universale: « Allora affluiranno al monte Sion tutte le nazioni e accorreranno molti popoli...! Da Sion deve uscire la legge e la parola del Signore » (Is. 2, 2 s.). Ancor piú chiaramente si annunzia in Is. 49, 6: « È poco per essere tu mio servo il ristabilire le tribú di Giacobbe e i superstiti d'Israele ricondurre; ma io ti pongo a faro delle genti, a portar la mia salute sino ai confini della terra ».

d) In Daniele il carattere misterioso del regno di Dio si manifesta soprattutto perché è messa fortemente in rilievo la sua *origine trascendente* e la sua destinazione, che trascende tutti gli scopi terreni. Esso è presentato e costituito dal figlio dell'uomo preesistente, che viene dalle nubi del cielo (Dan. 7, 13), e la sua potenza avrà durata eterna. Assicurare la salvezza individuale dell'uomo appare oramai lo scopo ultimo del regno di Dio (Dan. 12, 1; Sap. 3, 4-9; 14-16). Il regno di Dio è spirituale, sopramondano, soltanto il suo apparato scenico presenta colori terreni.

5. Nella letteratura del *tardo giudaismo* il regno di Dio viene messo in strettissimo rapporto con gli avvenimenti *escatologici*. Il regno di Dio inizia soltanto quando è compiuto il giudizio di Dio sul mondo ed è giunto per il mondo l'eone finale.

In questa letteratura persino la persona del Messia scompare dietro il « giorno di Jahvé », il giudizio. In queste concezioni confuse ed oscure non esiste una chiara distinzione tra la speranza di un Messia terreno e l'escatologia trascendente. Anche l'individualismo del rapporto religioso ed il suo corrispondente, l'universalismo del regno di Dio, vengono compresi in questa letteratura soltanto oscuramente. Le idee del « maestro di giustizia », quali troviamo nello scritto di Damasco e nei testi del Mar Morto recentemente scoperti, sono state proprie a ristrette comunità settarie, e non patrimonio comune del popolo israelitico.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 3. Il Vangelo di Gesú sul regno di Dio.

1. Il regno di Dio costituiva il nucleo vivo, il *contenuto essenziale* del messaggio di Gesú agli uomini.

Il messaggio rivolto da Gesú al mondo, quando diede inizio al suo insegnamento pubblico, diceva: « Il tempo è compiuto, il regno di Dio è vicino, fate penitenza e convertitevi » (Mc. 1, 15 par.). L'invio degli Apostoli e dei discepoli in tutte le città e villaggi d'Israele doveva servire all'unico scopo di portare la notizia della vicinanza del regno di Dio, anzi del suo inizio, in tutti gli angoli del paese. « Annunziate: — cosí diceva l'incarico di Gesú — il regno di Dio si è avvicinato » (Lc. 9, 2; 10, 9).

Il « Vangelo del regno » (Mt. 9, 35; 4, 23) costituiva il contenuto del vero messaggio di Gesú. Descrivere la bellezza del regno di Dio, rivelarne i misteri, annunziarne le leggi, è lo scopo del discorso della montagna e di tutte le parabole del Signore. Ancor dopo la risurrezione egli raccomanda agli Apostoli gli interessi del regno di Dio (τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ; Atti 1, 3; 1, 6).

2. Il Signore ha affermato con forza l'*incomparabile valore* del regno di Dio.

Il regno di Dio è il grande tesoro, la perla preziosa, per acquistare la quale si devono vendere tutti i propri beni (Mt. 13, 44). Il regno di Dio include tutti i valori o li ha tutti come conseguenza (Mt. 6, 33). Il minimo nel regno di Dio sarà maggiore di Giovanni Battista, « il piú grande dei nati di donna » (Mt. 11, 11). Perciò il regno di Dio dev'essere l'oggetto primo del nostro desiderio: « Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia e tutto il resto vi sarà dato in piú » (Mt. 6, 33). Bisogna strapparsi l'occhio, sacrificare le membra del corpo, per evitare la perdita del regno di Dio.

Ma il regno di Dio esige pure l'impegno completo degli sforzi morali. Soltanto coloro che usano violenza se lo rapiscono. Condizione preliminare per entrare nel regno di Dio è il distacco dal peccato ed una nuova giustizia, che non si esaurisce in opere esterne (Mt. 5, 20; 18, 3).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

3. Nella sua essenza il regno di Dio è qualcosa di *religioso* e di *interno :* è comunione e vita con Dio, compendio di tutti i beni salvifici (Lc. 17, 21; Mt. 6, 20).

Il regno di Dio è un granello di seme, che viene affidato al terreno dell'anima umana. Esso cresce, ma in mezzo alle difficoltà ed in lotta continua con le forze diaboliche (Mt. 13, 1 ss.; 13, 24). Non viene fermato da queste resistenze (Lc. 10, 11), ma raggiungerà il suo pieno sviluppo soltanto nell'aldilà (Mt. 25, 34).

4. Il regno di Dio *non è di questo mondo.*

È dominio di Dio, che deriva da un intervento di Dio nel mondo ed è governato da un dinamismo divino. Sarà infine la mercede di coloro, che qui hanno lottato per la sua giustizia.

§ 4. Uso e significato del termine « Chiesa ».

Il luogo dove si attua il regno di Dio è l'intimo dell'uomo, là dove si prendono le decisioni personali e dove si svolge l'azione della grazia divina. Ma, come tutto ciò che è ordinato all'uomo, anch'esso presenta un carattere locale e temporale; anch'esso ha un lato visibile.

1. Il termine ἐκκλησία (traduzione assieme a συναγωγή dell'ebraico *qᵃhal*) viene già usato nell'A. T. per designare il popolo di Dio.

Soggetto del regno di Dio fu destinato ad essere da prima il popolo eletto, che era raccolto in una comunità civile e religiosa, in una comunità politica sotto il potere del re e del Sinedrio, ed in una comunità cultuale nella cornice della Sinagoga. Popolo e comunità nazionale costituivano la cornice esterna, in cui doveva attuarsi il dominio di Dio.

Questo popolo di Dio nel V. T. è chiamato *qᵃhal Jahvé*, *ʿedah Jahvé*. Queste espressioni son tradotte dai LXX con i termini συναγωγή e ἐκκλησία. Si dà la preferenza alla traduzione συναγωγή, quando si tratta dell'aspetto empirico, dell'assemblea concreta o del luogo di adunanza del popolo di

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Dio; si preferisce invece ἐκκλησία, quando si tratta della sua forma e significato essenziali.

2. Nel N. T. il termine ἐκκλησία diventa la parola usuale per indicare la comunità cristiana.

Nei Vangeli il termine ricorre soltanto due volte, e sempre in Matteo (16, 18; 18, 17). Nelle lettere di Paolo si trova 65 volte, negli Atti 23; piú raramente viene usato negli altri scritti del N. T., all'infuori dell'Apocalisse, dove si trova 20 volte.

L'uso di chiamare la comunità cristiana con il termine ἐκκλησία non è da attribuirsi a Paolo; è sommamente probabile che sia stato introdotto nella comunità primitiva dai giudeo-cristiani ellenisti. Questi cristiani appartenevano alle comunità sinagogali, costituite a base regionale (Atti 2, 5). Anche diventati cristiani, essi rimasero da prima in queste comunità (Atti 2, 46; 3, 1). Paolo persecutore cerca di indurre i cristiani a bestemmiare nelle « sinagoghe », dove li fa flagellare (Atti 22, 19). Ma facendosi sempre piú acuto il contrasto tra giudei e cristiani, questi furono esclusi dalle sinagoghe e formarono comunità cristiane indipendenti. In distinzione dalle comunità giudaiche, che si chiamavano sinagoghe, si raccomandò l'altro termine ἐκκλησία, noto dai LXX. Non ha importanza sostanziale se con questa parola s'indicasse da prima soltanto le singole comunità e solo piú tardi anche l'insieme dei fedeli, come si riteneva finora; oppure se al senso astratto, universale della parola spetti la priorità, come recentissimamente spesso si ammette; tutti infatti son d'accordo nel ritenere che fin da principio si aveva coscienza anche della unione universale, carismatica di tutti i cristiani.

Dalla questione circa l'origine dei vocaboli bisogna tenere nettamente distinta la questione dell'origine della realtà con essi intesa. Cristo conosce la realtà; egli ha già parlato del nuovo popolo di Dio, che piú tardi è stato chiamato ἐκκλησία.

3. Il termine *ecclesia*, usato nell'A. e nel N. T., ha vari significati, ma prevale quello di comunità religiosa sotto i suoi diversi aspetti.

Ἐκκλησία etimologicamente significa l'assemblea del popolo; viene usato sia per l'assemblea regolarmente convocata

www.scribd.com/Religione_in_Ita

(ἔννομος, Atti 19, 39), sia per i concorsi tumultuosi (Atti 19, 32. 39 s.), sia anche per l'assembramento dei malvagi (Sal. 26 [25], 5). Come espressione della comunità religiosa indica nel V. T. la comunità con Dio del popolo israelitico e le sue singole parti (cosí pure Atti 7, 38). Nel N. T. indica la comunità dei cristiani e precisamente tanto le singole comunità locali (Atti 14, 23; 16, 5; la comunità di Gerusalemme, Atti 8, 1; 12, 1. 5; 15, 4; la comunità di Antiochia, Atti 11, 26; 13, 1; 14, 27; 15, 3; quella di Efeso, Atti 20, 17; di Laodicea, Col. 4, 16), quanto singole comunità familiari (Rom. 16, 5; 1 Cor. 16, 19; Col. 4, 15; Filem. 2). Queste « Chiese » locali e familiari non sono tuttavia considerate isolatamente, ma nella loro unione con la grande comunità cristiana salvifica. Anche la comunità di tutti i cristiani è chiamata ἐκκλησία (ad es. 1 Cor. 15, 9); nelle lettere della cattività di Paolo questo significato astratto, universale di ἐκκλησία è già predominante (Ef. 5, 24. 27. 32 ecc.). Anzi con il termine vien talora designato l'intero dominio di Cristo, che trascende tutti gli spazi e tutti i tempi terreni (Col. 1, 18; Ebr. 12, 23; Apoc. 7, 9; 14, 1).

4. Ἐκκλησία come designazione della comunità cristiana non è stato tradotto.

Il termine, che esprimeva la realtà salvifica trascendente della Chiesa, ed in questo senso non poteva essere tradotto, venne accolto in latino e poi in altre lingue, specialmente in quelle romanze (chiesa, église, iglesia), mentre le lingue nordiche formarono un sostantivo derivato dall'attributo κυριακή = *dominica*, in uso a partire dai sec. IV e V (Kirche, kerk, church, zerkow).

5. Nell'odierno linguaggio teologico il termine ecclesia = chiesa, designa la comunità cristiana in tre sensi.

Preso in *senso largo*, abbraccia tutti gli uomini che sono incorporati nel regno di Cristo: quelli già entrati nella Gerusalemme celeste (ecclesia triumphans), quelli che sono sottoposti all'ultima purificazione (ecclesia patiens) e quelli che militano nel periodo di pellegrinaggio e di prova sulla terra (ecclesia militans). In *senso stretto* indica il grande regno vi-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

sibile di Dio sulla terra, sia prima (Atti 7, 38) che dopo Cristo. In *senso strettissimo e proprio* s'intende per Chiesa la comunità visibile fondata da Cristo, che deve servire ad introdurre nel regno celeste di Dio e ne rappresenta lo stadio preparatorio terrestre.

CAPITOLO SECONDO

Il carattere escatologico del regno di Dio e la Chiesa di Dio sulla terra.

Contro la dottrina che fa risalire la Chiesa a Cristo, nei tempi moderni alcuni obiettano soprattutto che il pensiero del regno di Dio, di cui Gesú era penetrato, non può accordarsi con l'idea di una Chiesa visibile. La concezione di questa gente ed il problema che l'assilla trova l'espressione piú netta nella frase coniata da A. Loisy: « Gesú annunziava il regno di Dio e ne è venuta la Chiesa ».

La scuola escatologica afferma che il regno di Dio di cui Cristo ha parlato dev'essere inteso in senso puramente escatologico. Con esso Cristo avrebbe inteso quel periodo di felicità e di pace che s'inizierà con la parusia e la glorificazione del Messia, e perciò soltanto dopo il grande giorno del giudizio. Nell'evo presente non ci sarebbe né spazio né possibilità per il regno di Dio (escatologismo estremo). Secondo altri rappresentanti di questa scuola Gesú ha creduto alla vicinanza immediata della parusia. Non avrebbe neppur preso in considerazione il tempo necessario per una Chiesa nell'evo presente. Il pensiero di una Chiesa sulla terra non s'adatterebbe alla prospettiva del Signore (escatologismo moderato). Soltanto quando apparve chiaro che Cristo s'era ingannato circa il momento della parusia, quando la parusia non venne, si sarebbe proceduto alla formazione di una Chiesa. La Chiesa nascente avrebbe poi mitigato il carattere escatologico delle parole del Signore. Ciò non ostante sarebbe ancora possibile riconoscere che la predicazione del Signore è stata completamente dominata dall'attesa della parusia imminente.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 1. Il regno di Dio come entità essenzialmente, ma non esclusivamente escatologica.

1. Carattere escatologico del regno di Dio.

Il regno di Dio, annunziato da Cristo è orientato verso l'aldilà. È escatologico; non soltanto nel senso che costituisce l'ultimo stadio della economia salvifica terrena, ma è nella sua essenza orientato verso l'aldilà.

Il regno di Dio trova la sua destinazione ultima, la sua realizzazione completa soltanto con l'inizio delle ultime cose, con il giudizio, la resurrezione ed il ritorno del figlio dell'uomo sulle nubi del cielo (Mt. 5, 11 s. 30; 25, 46). Soltanto nell'aldilà i giusti giungeranno nel pieno possesso delle magnificenze del regno di Dio (Mt. 5, 8 ss.; 19, 29; 25, 34. 46) e parteciperanno all'eterno banchetto nuziale (Mt. 8, 11; 22, 2). Nel Vangelo di Gv. il regno di Dio è identificato quasi dovunque con la vita eterna. Soltanto in cielo il possesso del regno è assicurato per sempre (Gv. 16, 22; Mt. 6, 20); là soltanto il pellegrinaggio penoso dell'uomo troverà la sua patria (Gv. 14, 2 ss.).

Anche il dominio del re Messia, del figlio dell'uomo troverà riconoscimento universale soltanto con l'inizio degli ultimi tempi (Mt. 25, 31; 26, 64). Soltanto allora egli siederà sul trono della sua gloria. Perciò il regno di Dio giungerà al pieno sviluppo soltanto nella comunità con Dio della beatitudine eterna (Mt. 5, 8; Lc. 20, 34 s.; Mt. 13, 43). Soltanto il cielo è il regno di Dio in senso completo. Quattro volte il Salvatore chiama il cielo semplicemente il regno (Mt. 8, 12; 13, 43; 25, 34; Lc. 22, 30). Là il dominio di Dio e la dedizione dell'uomo a Dio saranno completi, assoluti ed irrevocabili. Perciò là anche la condiscendenza di Dio verso l'uomo, fonte di felicità e di beatitudine, raggiungerà il suo massimo e troverà nella comunione beatificante dei figli di Dio nella casa del Padre la sua definitiva attuazione.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

2. La preparazione e fondazione terrena del regno di Dio.

Ma gli ultimi tempi non sono l'inizio, bensí il completamento del regno di Dio. Questo incomincia ed esiste già sulla terra.

1. Lo dice Cristo *esplicitamente* e non una volta sola.

Il regno di Dio è già iniziato con l'apparizione del Messia (Lc. 17, 20 s.; da intendersi del regno di Dio presente, non di un regno di Dio interiore o della sua improvvisa apparizione). Il regno di Dio si manifesta nella lotta di Cristo con la potenza dei demoni: « Se io invece col dito di Dio scaccio i demoni, è dunque giunto a voi il regno di Dio » (Lc. 11, 20; Mt. 12, 28). Il regno di Dio « esercita già il suo potere dai giorni di Giovanni » (oppure secondo un'altra interpretazione: « viene oppresso e patisce violenza », Mt. 11, 12). Le parole di Mt. 11, 12 appartengono alle piú oscure del Vangelo, ma certamente significano: è spuntata una nuova epoca del fatto salvifico. Con l'apparizione di Cristo s'è aperta la lotta contro Satana e s'è creata la possibilità di sviluppo per il regno di Dio.

2. Che il regno di Dio esista già nel tempo presente risulta pure da *certe qualità* che Cristo gli attribuisce, specialmente dal suo *sviluppo* e dalla sua *relativa imperfezione*.

Il regno di Dio è come un seme, che viene sparso sul campo della umanità (Mt. 13, 4 ss.). Mette radici e cresce come una semente (Mc. 4, 26 s.). Come il granello di senapa, si sviluppa da piccoli inizi in grande albero, nel quale abitano gli uccelli del cielo (Mc. 4, 30 ss.). Si afferma irresistibilmente, ma lentamente come fa il lievito nella massa intera (Mt. 13, 33).

Il regno di Dio è ancora relativamente imperfetto. Serve a cancellare i peccati (Mt. 1, 21) e deve ancora combattere con le potenze malvagie. È simile ad un campo di grano, in cui cresce anche l'erbaccia (Mt. 13, 36 ss.), ad una rete, che contiene pesci buoni e cattivi (Mt. 13, 47 ss.). Nel regno di

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Dio ci saranno pure sempre poveri e ricchi (Mt. 26, 11). Ma questo stadio di progressivo sviluppo esteriore e di maturazione interiore del regno di Dio ancora incompiuto può appartenere soltanto alla terra ed al tempo presente.

3. L'intero Vangelo, la predicazione e l'azione del Signore sarebbe incomprensibile dal punto di vista puramente escatologico.

Il discorso della montagna non presenta una morale provvisoria. Che senso avrebbe la raccolta dei discepoli, il nuovo ordinamento morale, l'organizzazione del regno di Dio, l'energia e l'instancabilità del lavoro missionario di Gesú, se non avessero servito alla costruzione terrena del regno di Dio?

3. Il rapporto del regno di Dio escatologico con il regno di Dio terreno.

1. Il regno di Dio terreno è la *preparazione*, il *periodo di prova e di attesa* per il regno di Dio futuro.

Entrambi sono in intima connessione ed in rapporto tra di loro, come la semina ed il raccolto (Mt. 13, 36 ss.), lavoro e mercede (Mt. 5, 11 s.; 19, 27; 20, 1 ss.), come l'attesa paziente dello sposo ed il lieto banchetto nuziale in sua compagnia (Mt. 25, 1 ss.). Perciò i valori esterni del regno di Dio devono dominare tutto il periodo del presente regno di Dio, mentre a sua volta dalla prova terrena dipende il possesso della vita eterna (Mt. 25, 14 ss.; 25, 35 ss.). Ogni lavoro nel presente regno di Dio deve mirare ad assicurare il regno di Dio futuro. Là si trova il suo fine supertemporale e di là deve ricevere i suoi impulsi piú forti.

2. Lo stadio preliminare terreno del regno di Dio ed il suo futuro compimento *differiscono* tra di loro, ma *non sono eterogenei.*

È un unico ed identico ordine quello in cui stanno sia l'uno che l'altro. Il regno di Dio sorge nel nostro cone. È venuto in Cristo, udibile nella sua parola (Lc. 17, 20 s.), visibile nei suoi atti (Mt. 11, 2 ss.; 13, 16 s.). Il regno di Dio esiste già,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

ma è ancora nascosto nella debolezza dell'elemento terreno. È ancora impotente e gli uomini lo possono rifiutare (Mt. 11, 6; Gv. 1, 24 ss.; Mc. 4, 11 s.). Bisogna lottare con impegno alimentato dalla fede per il suo possesso, per giungere al suo completo godimento nell'aldilà. Ma il regno di Dio ha già inizio e radice nel tempo presente. A questo stadio terreno del regno di Dio è ordinata la Chiesa.

§ 2. Inizio della parusia nel tempo.

Gli escatologisti per la loro teoria ricorrono soprattutto a quei passi in cui Cristo ha parlato della vicinanza cronologica immediata del giorno del giudizio. Anche se il regno di Dio non si intendesse come una entità esclusivamente futura, rimarrebbe sempre vero che Cristo ha calcolato sulla parusia direttamente imminente. Perciò non ci sarebbe spazio per una Chiesa.

1. Per giustificare le loro obiezioni gli escatologisti ricorrono soprattutto alle seguenti frasi del Signore:

a) Quando Gesú mandò i discepoli a predicare la penitenza in Israele (piccola missione) disse loro: « In verità vi dico, non avrete finito di percorrere le città di Israele, prima che sia venuto il figlio dell'uomo » (Mt. 10, 23).

b) Mc. 9, 1 si dice: « In verità vi dico che alcuni di quelli che sono qui presenti non vedranno la morte prima di aver visto il regno di Dio venire con potenza » (« prima di aver visto il figlio dell'uomo venire nel suo regno » [Mt. 16, 28]; « prima di aver visto il regno di Dio » [Lc. 9, 27]).

c) Nelle profezie circa il giudizio universale il Signore ha annunziato: « In verità vi dico che questa generazione (γενεά) non passerà fino a che tutte queste cose non siano avvenute » (Mc. 13, 30 par.).

d) Nell'ultima cena Gesú disse ai discepoli: « Io vi dico in verità che non berrò piú del succo della vite, fino a quel giorno che lo berrò nuovo nel regno di Dio » (Mc. 14, 25 par.).

In tutti questi testi sembra che Gesú abbia annunziato la parusia come direttamente imminente.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

2. Ma a questa serie di testi si contrappone un'altra serie molto piú grande ed importante di passi, che esprimono la convinzione che fino al giudizio si deve tener conto di un lungo spazio di tempo.

Al Signore stette molto a cuore stabilire che nessuno conosce il momento del giudizio. « Quanto poi a quel giorno e a quell'ora, nessuno lo sa, neppure gli angeli nel cielo, né il figliuolo, ma il Padre soltanto » (Mc. 13, 32 par.). Ancor dopo la sua risurrezione Gesú respinge la domanda degli Apostoli circa la parusia con l'osservazione: « Non sta a voi sapere il tempo o l'ora che il Padre ha stabilito nel suo potere » (Atti 1, 7).

Con altrettanta energia Gesú afferma che la parusia giungerà inaspettata, sorprendente. « Il giorno del Signore viene inatteso, come il ladro nella notte » (Mc. 13, 32. 35; Lc. 12, 39; Mt. 24, 42; cfr. anche 1 Tess. 5, 24; Apoc. 3, 3; 16, 15). Appunto per questo il Signore ammonisce continuamente gli Apostoli: « Tenetevi pronti » (Mt. 24, 44). « Siate sempre vigilanti e pregate » (Lc. 21, 36). « State in guardia, vigilate e pregate » (Mc. 13, 33). Questa incertezza è voluta da Dio. Con saggia pedagogia egli vuole in tal modo ottenere che gli uomini si tengano continuamente pronti a comparire dinanzi al tribunale di Dio per la resa dei conti.

Ma dalle parole del Signore risulta anche chiaramente che passerà ancora lungo tempo prima che avvenga la parusia. Dice nella similitudine: « Il padrone indugia a venire » (Mt. 24, 48 ss.; 25, 19; Lc. 12, 45 s.). Anche gli avvenimenti che secondo la profezia del Signore precedono il giudizio, suppongono un lungo spazio di tempo. Il Vangelo sarà prima annunziato a tutto il mondo (Mc. 13, 10; cfr. Lc. 21, 24). Anche l'etica di Gesú non è intonata alla situazione dell'ultimo minuto, in cui dinanzi alla fine che giunge c'è soltanto tempo per una rapida conversione, ma ad una situazione duratura. (R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* [*Regno di Dio e Figlio dell'uomo*], München 1934, p. 46). Cosí troviamo in Gesú uno strano duplice atteggiamento, che può apparire a noi paradossale; da una parte il sentimento vivo dell'apparire immediato del futuro sopramondano, dall'altra un annunzio che suppone la durata e la continuazione nel tempo e tocca con decisione e realismo concreto l'ordinamento e le esigenze della vita terrena.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

3. Le difficoltà sollevate dai testi citati nella prima serie si possono risolvere singolarmente con l'esegesi in base al contesto. Perdono il loro valore se si tien conto sia della prospettiva profetica, sia del fatto che il giudizio si attua già nel tempo (escatologia incominciata).

1) Tutte le parole profetiche si intrecciano nella prospettiva. Nella visione profetica fini prossimi e remoti si mescolano, non conta la separazione cronologica, ma il loro rapporto intrinseco, non conta tanto « la loro successione cronologica quanto piuttosto la loro essenziale concatenazione » (C. ADAM, *Gesù il Cristo*, ed. cit., p. 167). Nell'annunzio del giudizio si sono intrecciate le profezie della caduta di Gerusalemme con la fine del mondo. Non si tratta del tempo e dell'ora del giudizio, ma del fatto che Dio verrà e che bisogna attendere il Signore con i lombi cinti e le lampade accese.

2) La venuta del Signore di cui parlano i testi, può essere intesa della sua venuta nel regno di Dio con la resurrezione od il miracolo della Pentecoste, oppure anche del suo manifestarsi nel giudizio. Ora si è troppo facilmente tentati di intendere per « giudizio di Dio » sempre soltanto l'ultimo giudizio, e perciò consolarsi pensando che questo *éschaton* arriva soltanto sull'ultima generazione. Ma in realtà il giudizio finale è soltanto il compendio del giudizio di Dio che si compie immediatamente dopo la morte per ciascun uomo. Subito dopo la morte Lazzaro è portato nel seno di Abramo, mentre l'epulone è sepolto nell'inferno (Lc. 16, 22). Questo « giudizio particolare » è già decisivo per l'uomo, e non soltanto l'ultimo giudizio; e questo giudizio sovrasta continuamente la vita esattamente come la morte. Esso viene nel cuore della notte (Lc. 12, 20), viene alla seconda o terza vigilia della notte (Lc. 12, 38), può giungere ogni ora, al mattino, alla mezzanotte o al canto del gallo sul mattino (Mc. 13, 35). Ancora « la notte prossima » sarà richiesta l'anima del ricco cupido (Lc. 12, 20). Anzi piú ancora, ogni momento della vita, che fluisce nel mare dell'eternità, è perciò stesso in qualche modo soggetto al giudizio di Dio.

Per accentuare la terribile serietà di questo giudizio che

www.scribd.com/Religione_in_Ita

si compie e si attua di continuo, Cristo ha richiamato continuamente l'attenzione sulla comparsa inattesa della parusia. Parlando della vicinanza temporale del giudizio egli intendeva affermare la vicinanza continua dell'eterno.

I testi precitati, a cui ricorrono gli escatologisti, considerati sotto questi punti di vista, perdono la loro forza probativa per la teoria escatologica. Una Chiesa terrena non viene esclusa da Gesú, ma è subordinata all'aldilà e vi deve servire da preparazione. Quantunque in tal modo essa perda di valore ontologico, acquista per altra parte valore per la salvezza del singolo, perché la decisione relativa al possesso del regno di Dio nell'aldilà dipende dal breve periodo di prova dell'uomo nella vita presente.

CAPITOLO TERZO

Il carattere religioso interno del regno di Dio e la Chiesa visibile.

Ma il regno di Dio annunziato da Cristo non ha carattere puramente interno? Soprattutto Harnack ha impegnato tutta la sua autorità nel sostenere che il regno di Dio, ideale e desiderio del Salvatore, è una entità puramente interiore, consistente nel sentire l'amore paterno di Dio e nel nutrire sentimenti filiali nei suoi confronti. *Il pensiero di una istituzione esterna sarebbe stato ben lontano dalla mente di Cristo, anzi sarebbe in contraddizione con tutta la sua mentalità.* Egli avrebbe visto nel formalismo e rigidismo farisaico i pericoli della ecclesiasticizzazione e li avrebbe flagellati pubblicamente senza riguardo e senza risparmio. Se Cristo ha riconosciuto l'autorità dottrinale e la legge cultuale della Sinagoga del V. T., ciò costituirebbe soltanto un adattamento ed una concessione al tempo ed all'ambiente.

§ 1. Il regno di Dio come realtà spirituale.

Il regno di Dio è indubbiamente una realtà religiosa, un affare della coscienza, una decisione personale per Dio.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

1. Cristo ha sempre visto la funzione del regno di Dio nella *sfera religiosa*. Esso non deve servire a scopi politici e profani.

a) *Gesú ha sempre rigettato il sogno di potenza politica* dell'ascesa di Israele nel futuro messianico. Perciò ha evitato i titoli messianici di: « figlio di Davide », « re dei Giudei », che potevano essere fraintesi. Egli si è sottratto all'entusiasmo del popolo che voleva farlo re (Gv. 6, 15). Anche nel suo ingresso solenne in Gerusalemme egli ha messo in chiaro rilievo la diversità della sua posizione regale da ogni posizione regale terrena (Mc. 11, 1 ss. par.).

b) *Il Signore non si è curato di affari profani*. Non si è lasciato irretire in questioni di eredità. Egli non è « eletto per dirimere questioni di eredità » (Lc. 12, 14). Non ha deciso la questione tributaria dei Farisei, tanto piú che mirava unicamente a tendergli insidie (Mc. 12, 13 ss. par.). La sua risposta: « Date a Cesare ciò che è di Cesare » non dev'esser presa come suprema sapienza politica, ma è rifiuto di una decisione concreta. Il regno di Dio non è competente per simili questioni.

c) *Il suo regno non è di questo mondo* (Gv. 18, 36). Deve essere preparato mediante la penitenza e la fede: deve rivelarsi nella lotta contro gli spiriti malvagi (Mt. 12, 25 ss. par.). Ha la sua legge fondamentale nelle otto beatitudini (Mt. 5, 1 ss.), troverà la sua conclusione e la sua fine nella visione di Dio.

2. Poiché il regno di Dio è una realtà religiosa, ciò che conta sono i sentimenti, le disposizioni del cuore e della coscienza. Non c'è dubbio che Gesú ha combattuto in modo nettissimo ogni formalismo nella religione.

a) *Gesú fu avversario di tutte le forme e pratiche che non avevano altro scopo se non di coprire la mancanza di sentimenti religiosi*. L'ipocrisia, che onora Iddio con le labbra, mentre il cuore è lontano da lui, ogni odiosa finzione, che si ammanta esternamente di religione, mentre l'interno rimane estraneo, ha suscitato il suo sdegno e la sua ira. Egli ha fustigato questi uomini come sepolcri intonacati, come lupi in veste di pecore

www.scribd.com/Religione_in_Ita

(Mt. 23, 27 ss.). Nessuno mai è stato così spietato nel contendere con i suoi avversari come Gesú con i Farisei. L'osservanza puramente esterna della legge, della elemosina e del digiuno a motivo degli uomini, è moralmente priva di valore, anzi riprovevole, quando urta contro i comandamenti morali (Mt. 6, 1; 6, 16 ss.).

b) *Gesú fu anche avversario delle troppe disposizioni che non favoriscono, ma ostacolano ed onerano la vita religiosa interna.* Egli ha condotto una lotta violenta contro il dissolvimento della vita religiosa in un ritualismo strettamente formale. Le molte prescrizioni del legalismo farisaico, i comandamenti del sabato, le leggi alimentari, le prescrizioni di purificazione sono state da lui chiamate peso insopportabile (Mc. 7, 1 ss.; Mt. 15, 1 ss.; 23, 4 ss.).

c) *Gesú ha avanzato energicamente la pretesa che a tutte le pratiche religiose esterne corrisponda il pieno atteggiamento religioso del cuore.* Non ha annesso valore alcuno all'osservanza esterna dei doveri. Non l'opera esterna, ma i sentimenti, i motivi dai quali essa nasce, hanno valore decisivo (obolo della vedova, Mc. 12, 41 ss. par.; umile preghiera del pubblicano pentito, Lc. 18, 9 ss.). Non bisogna offrire il sacrificio, senza prima essersi riconciliati con il fratello (Mt. 5, 23 s.).

§ 2. Il lato esterno, visibile del regno di Dio.

1. Se Gesú afferma energicamente che il regno di Dio è interiore, le sue parole non vanno però intese in senso *esclusivo.*

Nessuno può disconoscere la serietà delle espressioni surriferite. Si tratta di uno dei punti centrali del Vangelo. Il regno di Dio è dominio di Dio nel cuore e non è pensabile senza di questo. Nulla nel regno di Dio può perciò rimanere puramente esterno; tutto deve provenire dai sentimenti interni, dall'amore di Dio e del prossimo, oppure servirvi e promuoverli.

Ma con ciò non è ancor detto che tutto debba essere puramente interno. Per quanto Gesú abbia insistito sulla interiorità, sarebbe svisare le sue parole intenderle esclusivamente

www.scribd.com/Religione_in_Ita

nel senso di uno spiritualismo religioso. La condotta e le parole di Gesú sono contro questa interpretazione.

2. Gesú si è espresso in modo positivo nei confronti di una comunità religiosa *visibile* e nei confronti di tutte le esigenze che questa comporta.

a) La *religione israelitica* ha pervaso e dominato la vita intera del popolo e con il suo culto del tempio ed il suo sacerdozio ufficiale ha creato una comunità ecclesiastica di forza straordinaria. *Gesú si è inserito in questa comunità e ne ha confermato le basi e le esigenze.* Dice F. HEILER (*Urkirche und Ostkirche* [*Chiesa primitiva e Chiesa orientale*], München 1937, p. 42): « Anche se nessuna linea diretta congiungesse l'azione di Gesú con la successiva istituzione della Chiesa cattolica, basterebbe da sola la posizione positiva di Gesú nei confronti della Chiesa giudaica per corroborare il diritto, anzi il dovere di un discepolo di Gesú alla ecclesiasticità ».

Gesú non ha voluto abolire la legge, ma perfezionarla (Mt. 5, 17). Egli ha osservato le prescrizioni della legge ed ha spinto alla sua osservanza (Mc. 1, 44 par.; Lc. 17, 14). Ciò che egli ha rigettato sono state le esagerazioni nella interpretazione della legge, la casuistica dei Farisei, i quali elevavano una siepe attorno alla legge e ritenevano le loro prescrizioni superiori al comandamento di Dio (Mc. 7, 1 ss. par.; Mt. 23, 16 ss.). « Ciò che Cristo ha distrutto — dice HEILER seguendo TYRRELL (*l. c.*, p. 41) — non è l'istituzionalismo esterno, ma il suo abuso, non la lettera, ma l'oppressione dello spirito da parte della lettera, non il sacerdozio, ma il sacerdotalismo, non il rituale, ma il ritualismo, non l'altare, ma lo sfruttamento dell'altare ».

Gesú ha riconosciuto esplicitamente il magistero dei dottori della legge (Mt. 23, 2). Ha pure partecipato con divozione al culto ed al servizio del tempio del suo popolo (Lc. 2, 29 ss.). I suoi viaggi a Gerusalemme sono stati pellegrinaggi al tempio ed alle feste religiose.

b) Anche per altro Gesú non è stato uno spiritualista ostile alla Chiesa; *l'elemento sacramentale occupa un saldo posto in tutta la sua azione* (HEILER, *l. c.*, p. 41). Sarebbe stato estraneo alla vita se non avesse riconosciuto l'importanza delle

www.scribd.com/Religione_in_Ita

espressioni esterne e dei legami sociali per la vita interiore. Nell'uomo, che consta di corpo e di anima, ogni elemento spirituale e psichico si ripercuote per necessità psicologica nella sfera fisico-sensibile ed assume forme sociali. A loro volta queste espressioni visibili reagiscono sull'atteggiamento interno, favorendolo e vivificandolo. Nessun valore umano può essere pienamente inteso e sviluppato dall'individuo isolato, ma soltanto dalla comunità. La comunità trasmette i valori ed agisce su di essi stimolando e fecondando. Perciò l'elemento sensibile non è soltanto peso ed imbarazzo per l'elemento spirituale ma ne costituisce anche il sostegno. La comunità non esercita soltanto un'azione di irrigidimento e di livellamento, ma anche di chiarificazione e di promozione. Costringe alla serietà e coerenza, preserva dalla parzialità ed incostanza e dai vili sotterfugi. Se il Signore avesse rigettato le espressioni esterne e la forma sociale per il regno di Dio, sarebbe stato estraneo alla vita. Ora invece tutto il comportamento di Gesú rivela che egli ha apprezzato « il segno sensibile e l'azione sensibile quale pegno di forze divine spirituali e ultraterrene » (HEILER, p. 41). Egli ha risanato gli ammalati mediante l'imposizione delle mani ed il contatto, servendosi della saliva, ha imposto ai suoi discepoli di ungere gli ammalati con olio (Mc. 1, 31 par.; 5, 27 par.; 6, 5; 6, 13; 7, 33).

c) *Molte espressioni del Signore relative al regno di Dio possono essere intese soltanto in rapporto al suo carattere visibile.* Egli paragona il regno di Dio ad un ovile, ad un gregge (Lc. 12, 32; Gv. 10, 1 ss.), ad una città sul monte visibile da lungi (Mt. 5, 14), ad un albero, in cui abitano gli uccelli del cielo (Mc. 4, 30 ss. par.), ad una vigna (Mc. 12, 1 ss. par.), ad un banchetto nuziale (Mt. 22, 1 ss. par.). Soprattutto sarebbero assolutamente impossibili per un regno di Dio, che consistesse soltanto in sentimenti filiali verso Dio, i suoi paragoni con un campo, in cui crescono grano e zizzania (Mt. 13, 24 ss. 36 ss.), con una rete, che contiene pesci buoni e cattivi (Mt. 13, 47 ss.). Imperfezioni e peccati possono convenire soltanto ad un regno di Dio visibile, terreno.

d) Ma Gesú non ha riconosciuto il lato esterno del regno di Dio soltanto in questo modo indiretto; *ne ha determinato egli stesso la fondamentale struttura sociale.* L'assunzione nel

www.scribd.com/Religione_in_Ita

regno di Dio deve avvenire mediante il Battesimo (Mt. 28, 19); l'appartenenza al regno di Dio esige una confessione esterna intrepida (Mt. 10, 32 s. par.). Ma soprattutto Gesú ha eletto gli Apostoli ed ha conferito loro autorità e potere per la realizzazione del regno di Dio, stabilendo in tal modo la struttura esterna della sua Chiesa nei lineamenti essenziali. Attorno a coloro che aderiscono al regno di Dio sulla terra, si avvolge il legame liturgico dei segni sacramentali, il legame simbolico della stessa professione di fede ed il legame sociale della subordinazione alla autorità ecclesiastica. Gesú, che ha voluto questo regno di Dio, ha voluto una Chiesa visibile, che deve essere la rappresentazione e la manifestazione del regno di Dio interiore e deve servire alla sua realizzazione ed al suo sviluppo sulla terra.

SEZIONE SECONDA

La istituzione dell'ufficio apostolico da parte di Gesú.

Dalla critica razionalista e da parte protestante si contesta che Cristo abbia istituito l'ufficio apostolico per la Chiesa. HARNACK ad es. riconosce come storica soltanto la cosidetta piccola missione (Mt. 10), con cui Gesú inviò i suoi discepoli nelle « città di Israele » a predicare la penitenza. Invece la grande missione (Mt. 28, 19 ss.) non sarebbe storicamente genuina; non proverrebbe dalla bocca di Gesú, ma sarebbe il prodotto del Cristianesimo primitivo. Secondo M. GOGUEL (*La naissance du Christianisme*, Paris 1946, p. 15) la Chiesa si è formata dalle condizioni concrete del Cristianesimo primitivo. L'azione di Gesú e la schiera dei discepoli che si sarebbe raccolta attorno a lui, non appartengono alla « storia », ma alla « preistoria » della Chiesa. Altri (ad es. G. WEISS e R. SCHÜTZ) sono arrivati al punto di mettere in dubbio la storicità del collegio dei Dodici. Il numero dodici avrebbe carattere simbolico ed indicherebbe la non storicità del collegio apostolico.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

CAPITOLO PRIMO

L'esistenza del collegio dei Dodici.

1. Cristo *ha raccolto* attorno a sé *dei discepoli.* Questo è un fatto indiscutibile, che per il buon nome della indagine storica non avrebbe dovuto essere contestato.

Allorché Gesú incominciò il suo insegnamento, acquistò presto un piccolo gruppo di seguaci che aderirono a lui in segreto (ad es. Nicodemo, Giuseppe di Arimatea) o pubblicamente. Alcuni si unirono a lui piú strettamente e rimasero nella sua cerchia e nella sua sequela. Questi discepoli del Signore vengono contrapposti ai discepoli di Giovanni Battista e dei Farisei (Mc. 2, 18 par.; Gv. 3, 25; Mt. 22, 16). Se perciò Gesú raccolse attorno a sé dei discepoli, ciò non costituisce nulla di particolare e di straordinario; dovrebbe stupire il contrario. « Non c'è nessun maestro in Israele, per quanto insignificante — dice giustamente C. GUIGNEBERT (*Jésus*, p. 259), — che non abbia raccolto attorno a sé dei fedeli. Se Gesú nella sua predicazione ambulante fosse rimasto solo, la tradizione non si sarebbe lasciata sfuggire questo elemento caratteristico per sottolineare la singolarità della sua missione ». Ma il comportamento di Gesú nei confronti dei suoi discepoli si distingue dagli altri maestri, in quanto egli stesso ha scelto i suoi discepoli, mentre in altri casi il discepolo ha cercato il suo maestro, e perché Gesú ha legato i discepoli alla sua persona (Gv. 15, 16. 19), non ad una determinata tradizione o tendenza (ThWb IV, p. 447 ss.).

2. Tra i suoi discepoli Cristo *ne ha scelto dodici* per una piú stretta comunione con lui. I racconti che i Vangeli fanno della vocazione sono, come tutti i racconti formati dalla tradizione, brevi, quasi schematici e presentano soltanto l'essenziale.

Sarebbe errato dedurne che l'unione dei discepoli al Si-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

gnore è avvenuta in modo del tutto improvviso e senza preparazione. Gli Apostoli ad una prima ed unica parola del Signore non hanno abbandonato subito la loro professione per seguirlo continuamente. *L'unione a Gesú avvenne in tre tappe.* Una parte dei Dodici, che già avevano seguito Giovanni il Battista, fece una prima conoscenza con Gesú già al Giordano. Il discepolo prediletto ha descritto l'esperienza indimenticabile di questo primo incontro con il Maestro (Gv. 1, 29-51). Si giunse alla vocazione formale dei discepoli allorché Gesú, all'inizio della sua attività galilaica, invitò gli Apostoli a seguirlo in permanenza (Mc. 1, 16 ss. par.). Il modo in cui avvenne l'accoglienza tra i discepoli di Gesú è raccontato un po' piú minutamente dai Vangeli a proposito della vocazione di Matteo (Mc. 2, 13-17 par.).

La *scelta nominale dei Dodici* avvenne infine in un'ora particolarmente solenne. Dopo una preghiera notturna sul monte (Mc. 3, 13; Lc. 6, 12) « Gesú stabilí che dodici stessero con lui per mandarli a predicare col potere di cacciare i demoni » (Mc. 3, 14). La elezione dei Dodici da parte di Gesú era stata preceduta dalla decisione degli eletti di seguire Gesú. Ma poiché gli Apostoli compresero tutta l'importanza della loro missione soltanto a poco a poco, dovettero rinnovare continuamente questa decisione (Gv. 6, 67; Lc. 22, 28).

In Marco (3, 14) si dice esplicitamente: καὶ ἐποίησε δώδεκα, *stabilí che fossero dodici*, costituí il collegio dei Dodici come una comunità chiusa. Secondo Lc. 6, 13 diede loro in questa circostanza anche il nome di « Apostoli ». È importante notare che l'essere discepoli ed avere la funzione apostolica non costituiva di per sé l'appartenenza ai Dodici. Tra questi fu annoverato soltanto chi venne accolto nella loro cerchia per esplicita vocazione del Signore.

Il *numero dodici* degli Apostoli aveva certamente *anche carattere simbolico.* Presso i Semiti rivestiva particolare importanza ed era particolarmente sacro agli Israeliti a motivo delle dodici tribú del popolo, che si facevano risalire ai dodici figli di Giacobbe (Mt. 19, 28; Atti 26, 7). Gli Apostoli dovevano diventare la pietra fondamentale del nuovo Israele (Apoc. 21, 14) e giudicare un giorno su dodici troni le dodici tribú di Israele (Mt. 19, 28 par.; cfr. P. GAECHTER, *Die Wahl des Matthias* [*La scelta di Mattia*], in ZkTh 71, 1949, 318-346).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

3. I *nomi dei Dodici* ci sono trasmessi nei cosiddetti cataloghi degli Apostoli: Mt. 10, 2; Mc. 3, 16; Lc. 6, 14; Atti 1, 13.

Tutte le quattro liste incominciano con Simone e terminano con Giuda Iscariote. In Mt. Simone non soltanto è nominato per primo, ma è esplicitamente indicato come πρῶτος, il primo. In tutte e quattro le liste si distinguono tre gruppi, ciascuno con quattro nomi identici, in modo che ogni gruppo incomincia con lo stesso nome (Simone, Filippo, Giacomo il Minore) e termina con gli stessi nomi, mentre muta l'ordine degli altri due nomi nell'interno dei gruppi.

4. L'espressione οἱ δώδεκα, *i Dodici*, era diventata un termine fisso (Mc. 10, 32 par.; Mc. 14, 17 par.; Gv. 6, 67. 70) e fu conservata anche quando il numero dodici per il ritiro di Giuda non era piú completo (Gv. 20, 24; 1 Cor. 15, 5).

« Uno dei Dodici » divenne il titolo per caratterizzare la loro posizione particolare (Mc. 14, 10 par.; 14, 43 par.; Gv. 6, 71). Essi non costituivano un gruppo occasionale, ma erano scelti secondo la volontà riconosciuta del Padre e la sua predeterminazione (Gv. 17, 6. 9), per costituire la pietra fondamentale del nuovo Israele. Perciò i Dodici dopo il ritiro di Giuda procedettero subito alla elezione complementare, ricorrendo però alla sorte, per trovare colui « che Dio aveva eletto » (Atti 1, 23 ss.). Per contro i vuoti fatti in seguito dalla morte nelle file dei Dodici, ad es. dopo la morte di Giacomo (Atti 12, 2), non furono piú riempiti. Ai Dodici, appunto per la loro vocazione immediata da parte del Signore, spettava una posizione particolare, ed essi dovevano prestare un ufficio particolare per la fondazione della Chiesa; posizione ed ufficio che non erano trasmissibili. Essi però hanno trasmesso ai Presbiteri o Vescovi da essi nominati la guida delle comunità.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

CAPITOLO SECONDO

L'ufficio degli Apostoli.

Tutti gli Evangelisti presentano l'ufficio apostolico come la destinazione essenziale dei Dodici. Essere Apostoli significa ricevere e trasmettere la missione di Cristo: essi dovevano ricevere la missione di predicare ed il potere di scacciare gli spiriti malvagi (Mc. 3, 15).

1. L'*ufficio dei Dodici* è espresso nel *nome* stesso ad essi conferito da Gesú (cfr. ThWb I, 397-448 [Rengstorf]). Non ha importanza se Gesú stesso abbia dato ai dodici discepoli il nome « apostolo » in occasione della loro solenne vocazione, come riferisce Lc. 6, 13, oppure se questo nome è stato loro attribuito soltanto nella comunità primitiva. In ogni caso il nome ἀπόστολος esprime bene la volontà e l'intenzione del Signore, il quale ha scelto i dodici discepoli « per mandarli », ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτούς (Mc. 3, 15). Da allora apostolo è il nome onorifico di coloro che dovevano ricevere l'incarico missionario di Gesú per continuarlo.

Precedentemente il termine ἀπόστολος non era stato in uso nel senso di inviato. Con il termine si indicava una spedizione navale, una impresa marittima. Soltanto nel cristianesimo primitivo viene riservato agli « inviati di Dio », che sono incaricati del messaggio evangelico. In questo senso la parola viene usata 80 volte nel N. T., 35 volte da Paolo, 28 volte negli Atti. Nei Vangeli soltanto Luca lo usa piú volte (6 volte), mentre negli altri Evangeli ricorre soltanto una volta ciascuno (Mt. 10, 2; Mc. 6, 30 e Gv. 13, 16, qui in senso largo di semplice inviato). Nel cristianesimo primitivo furono chiamati Apostoli anche altri inviati di Dio, che non appartenevano al collegio dei Dodici, come Barnaba e Paolo (Atti 14, 4. 14), Andronico e Giunia (Rom. 16, 7). Ma in questo senso largo viene usato soltanto isolatamente. In senso pieno « Apostoli » sono soltanto quelli che hanno ricevuto la loro missione di-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

rettamente da Cristo e che per essere vissuti in comunione con lui erano stati abilitati a testimoniare per il suo Vangelo e la sua resurrezione.

Questo senso specifico del termine apostolo è giustificato dal significato in cui il termine usitatissimo ἀποστέλλειν viene usato nei Settanta e soprattutto nel N. T. Il termine significa: inviare uno con un incarico particolare, in cui non conta tanto la persona dell'inviato, quanto piuttosto la persona che egli rappresenta, ed il fatto che egli è inviato e può agire in nome del mittente. *Nel N. T. la parola viene usata sempre soltanto della missione, che proviene da Dio.* Dio è il mittente, Cristo è colui che il Padre ha « inviato ». Perciò giustamente Cristo stesso è chiamato « Apostolo » in Ebr. 3, 1. Ricevere e svolgere una missione divina è compito ed ufficio dell'Apostolo.

Nell'*ora del distacco*, quand'egli lasciava i suoi soli sulla terra, Gesú ha chiaramente espresso che i discepoli scelti da lui dovevano ricevere i suoi poteri e la sua missione. Egli li raccomanda alla cura ed all'amore del Padre ed impetra per essi l'aiuto del consolatore. Egli si identifica formalmente con i suoi Apostoli. Dice nella preghiera sacerdotale: « Come tu hai inviato me nel mondo, anch'io li ho inviati nel mondo » (Gv. 17, 18). « Io sono in essi, e tu sei in me » (Gv. 17, 23). « Io feci conoscere ad essi il tuo nome e lo farò conoscere, affinché l'amore con il quale tu mi amasti sia in loro e io in essi » (Gv. 17, 26).

Ma questi pensieri non sono propri soltanto del Vangelo di Giovanni. La posizione ed il compito degli Apostoli viene delineato in modo perfettamente uguale dai *sinottici*. La missione del Padre, che Gesú ha ricevuto, deve passare agli Apostoli. Essi vengono inviati in nome, per incarico e con l'autorità di Gesú e perciò del Padre. « Chi accoglie voi accoglie me, chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato » (Mt. 10, 40). « Chi ascolta voi ascolta me, chi rigetta voi rigetta me, ma chi rigetta me, rigetta colui che mi ha mandato » (Lc. 10, 16).

2. Le intenzioni collegate da Gesú con la vocazione dei dodici Apostoli si possono riconoscere dall'ammaestramento loro impartito.

Essi furono istruiti e formati da Cristo in modo particolare.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Furono ancora espressamente introdotti da lui nel senso della sua dottrina, specialmente delle sue parabole. Ad essi doveva essere concesso « di intendere i misteri del regno di Dio » (Mt. 13, 11; cfr. 13, 36; 13, 51). Perciò Gesú si è anche premurato di sciogliere i malintesi degli Apostoli (ad es. circa la vera purezza Mt. 15, 12 ss.; circa la indissolubilità del matrimonio e la verginità Mt. 19, 10 ss.). Con molta pazienza egli ha risposto alle loro domande (Mt. 18, 21), ha sopportato le loro debolezze, li ha preparati al mistero della sua passione (Mt. 16, 21 ss.; 17, 22; 20, 17 ss.) e li ha istruiti circa la caduta di Gerusalemme e la fine del mondo (Mt. 24-25).

CAPITOLO TERZO

Il conferimento del potere di giurisdizione agli Apostoli.

Con l'*ufficio apostolico* il Salvatore ha conferito agli Apostoli anche il *potere apostolico.*

§ 1. Il potere di legare e di sciogliere degli Apostoli.

1. Nel secondo *discorso di istruzione* (Mt. 18) il Signore *ha promesso* esplicitamente ai suoi Apostoli che li avrebbe forniti del potere apostolico di legare e di sciogliere.

In questo discorso sono raccolte diverse parole del Signore, contenenti istruzioni ai discepoli. La composizione di questi discorsi risale agli Evangelisti. Nondimeno anche il contesto, in cui l'Evangelista li ha posti, in tanto è importante, in quanto se ne può desumere il modo in cui le parole di Gesú furono intese dagli Apostoli e trasmesse nella comunità primitiva. Ma questi sono ancor sempre i migliori interpreti delle intenzioni del Signore.

2. Contro la *genuinità delle parole* di Mt. 18, 18 si obietta soprattutto che Gesú non poteva parlare della ἐκκλησία, della « Chiesa » (Mt. 18, 17), perché questo

www.scribd.com/Religione_in_Ita

concetto sarebbe stato coniato soltanto dal cristianesimo primitivo.

Ritroveremo l'obiezione sotto forma di difficoltà avanzata contro l'autenzia di Mt. 16, 18, e là vi risponderemo. Neppure il fatto che il testo sia proprio del Vangelo di Mt. autorizza a richiamarne in dubbio l'autenzia storica. Mt. aveva un particolare interesse per l'organizzazione esterna del regno di Dio e perciò ha conservato e notato tutte le parole di Gesú che vi si riferiscono.

3. I discorsi del Signore raccolti in Mt. 18 sono rivolti ai μαθηταί (18, 1), cioè ai discepoli.

Ad essi come a pastori (18, 12) Gesú raccomanda soprattutto la cura dei piccoli (Mt. 18, 1-11) e dei fuorviati (18, 12-14). Se alcuno vede il fratello che sbaglia, lo deve da prima riprendere con amore fraterno a quattr'occhi (18, 15). Se quello non dà ascolto, si deve ripetere la riprensione dinanzi a due o tre testimoni (18, 16). Se non ascolta neppure questi, la cosa dev'essere portata dinanzi alla « Chiesa », cioè si deve ricorrere al potere ufficiale, anzi penale, della Chiesa. Per giustificare e motivare questo compito, le parole di Mt. 18, 18 sono state inserite a questo punto dall'Evangelista.

4. Le parole sono: « In verità io vi dico che tutto quello che avrete legato sulla terra sarà legato nel cielo; e tutto quello che avrete sciolto sulla terra sarà sciolto nel cielo ».

Queste parole non sono rivolte a tutta la comunità, ma agli Apostoli come a capi responsabili della comunità. Ad essi viene commesso non soltanto un amore premuroso per coloro che sono ad essi affidati, soprattutto per i piccoli (Mt. 18, 6 ss.) e per i fratelli che errano e si smarriscono (Mt. 18, 12. 15), ma viene anche conferito il potere di assicurare mediante la disciplina il bene della comunità. Cosí in ogni caso queste parole sono state intese anche dalla comunità primitiva (cfr. Tit. 3, 10). Anche le parole, con cui altre volte il Signore ha ancora parlato del conferimento di uffici e po-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

teri giudiziari, sono rivolte agli Apostoli e non a tutta la comunità (Mt. 19, 28; Gv. 20, 23).

5. L'espressione « legare e sciogliere » proviene dal linguaggio semitico e soltanto in base ad esso trova la sua giusta interpretazione, che è quella di un vero potere di giurisdizione includente anche quello giudiziario.

Il potere di legare e di sciogliere implica tre cose: 1° chi può legare e sciogliere, può dichiarare qualcosa come proibita o come permessa; 2° può imporre o togliere un obbligo con potere disciplinare; 3° può escludere qualcuno dalla comunità mediante scomunica, o ritogliere la scomunica (cfr. J. TERNUS, *Die sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt*, in ZkTh 71, 1949, 225 s.). Dal contesto di Mt. 18, 18 risulta che gli Apostoli dovevano ricevere il potere di giurisdizione entro la Chiesa, potere che include non soltanto il diritto di dare prescrizioni, ma anche il potere di conferire vigore alle stesse e di punirne la violazione.

Anche in Mt. 19, 28, che per contenuto è in evidente rapporto con il nostro passo, viene assegnato ai Dodici un potere giudiziario. Il potere di legare e di sciogliere degli Apostoli si estende fino al campo della coscienza. Ciò che essi legheranno e scioglieranno avrà valore anche in cielo, cioè dinanzi a Dio, e legherà le coscienze. Il potere di rimettere i peccati, trasmesso dal Signore agli Apostoli dopo la resurrezione (Gv. 20, 23), non è che una forma speciale del potere di legare e di sciogliere. Questo perciò non può essere limitato al potere di infliggere la scomunica (BÜCHSEL, in ThWb II, 60), ma è da intendere « come potere giudiziario, come potere di emettere sentenza sopra gli infedeli e di pronunziare perdono per i fedeli » (J. JEREMIAS, in ThWb III, 751).

§ 2. La grande missione (Mt. 28, 18).

1. Il *conferimento* del potere di giurisdizione agli Apostoli è stato fatto da Cristo, dopo la sua risurrezione, nella cosiddetta grande missione (Mt. 28, 18 ss.), negli

www.scribd.com/Religione_in_Ita

ultimi versetti del Vangelo di Mt. Gesú apparve agli Apostoli su un monte della Galilea, s'accostò e disse loro: « Ogni potere è stato dato a me in cielo e sulla terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figliolo e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto quello che io vi ho comandato. Ed ecco: io sono con voi tutti i giorni sino alla fine del mondo ».

« Queste parole — dice J. SCHMID (*Das Ev. nach Matthäus*, Regensburg 1948, p. 247) — sono tra le piú forti e sotto molti aspetti tra le piú importanti di tutto il Vangelo ». Anche HARNACK le considera tra le piú ricche di contenuto del Vangelo; ma, come molti altri rappresentanti della scuola critica, ne ha negata l'autenzia.

2. Contro l'*autenzia letteraria* di Mt. 28, 18 non si può obiettare che il testo si trova soltanto in Mt. Anche Mc. 16, 15 s. riporta il comando missionario del Signore, sia pure con parole alquanto diverse. Anche Luca ne riferisce negli Atti (1, 8).

La testimonianza esterna del passo è unitaria e completa. È vero che Eusebio cita volentieri il passo in forma abbreviata: « Andate e fate tutti discepoli... nel mio nome »; ma che questa abbreviazione sia dovuta ad Eusebio risulta dal fatto che in altri passi riporta il testo completo (TH. ZAHN, *Das Ev. des Mt.*, Leipzig 1903, p. 711). Inoltre anche il testo contratto dimostrerebbe ancora pienamente che Gesú ha conferito ai discepoli il potere apostolico. Per stile e carattere linguistico Mt. 28, 18 si adatta senza violenza al Vangelo di Mt.

3. Né si può obiettare contro la *storicità* di queste parole che esse contrasterebbero con la sua mentalità che sarebbe particolarista oppure escatologica. Effettivamente egli concepiva il suo regno come universale e avente una lunga durata storica.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Per dimostrare che le parole non sono storicamente autentiche e perciò non possono provenire dalla bocca del Signore, si rileva l'orientamento universale e la prospettiva secolare di queste frasi. Con esse s'introdurrebbe un elemento estraneo nell'annunzio del Signore, il cui pensiero aveva carattere particolaristico. Soltanto la piccola missione per Israele (Mt. 10) sarebbe stata data da Gesú, ma non la grande missione per tutti i popoli e per tutti i tempi. Altrimenti sarebbe inspiegabile l'incertezza degli Apostoli se anche i pagani si dovessero accogliere nel Cristianesimo (A. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig 1906, I, p. 30 ss.; *Dogmengeschichte*, Tübingen 1909, I, p. 88).

I presupposti su cui si fonda questa obiezione sono falsi. Gesú ha annunziato il regno di Dio per tutti gli uomini senza limitazioni di tempo e di spazio (cfr. sotto, p. 390 ss.). Ma se contro la genuinità del testo si fa valere che il Signore aveva mentalità escatologica, che al Risorto non compete realtà storica, che la formula trinitaria del Battesimo è inconcepibile in bocca a Gesú, allora si tratta di obiezioni aventi carattere del tutto generale ed aprioristico. « Queste parole grandiose — dice DUNIN-BORKOWSKI (*Die Kirche als Stiftung Jesu* [*La Chiesa come istituzione di Gesú*], p. 31) — non possono essere invenzione di pescatori intimoriti; ancor meno possono sorgere in una comunità gretta, attaccata alla zolla giudaica;... Lo storico imparziale non trova nella prima ideologia cristiana l'energia che avrebbe potuto coniare queste frasi potenti e portarle al successo, se esse non fossero già state, come testamento del Maestro, una luce reale e viva ». In particolare anche il fatto che gli Apostoli fin da principio hanno battezzato (Atti 2, 38. 41; 8, 12. 16. 36. 38; 9, 18; 10, 47; 19, 3-5) e che Paolo ha conosciuto soltanto dei cristiani battezzati (Rom. 6, 3; 1 Cor. 12, 13), non si può comprendere senza il comando del Signore di battezzare.

4. Il *contenuto* della grande missione consta di *tre pensieri:* che il Padre ha dato a Gesú ogni potere; che Gesú conferisce agli Apostoli il triplice incarico di insegnare, battezzare, governare; che egli li assisterà sempre.

Anzitutto Gesú si appella alla *pienezza di potere* che gli spetta: « Mi è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra ».

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Con queste parole di incomparabile maestà il Salvatore si legittima e si giustifica per l'incarico che segue. Il suo potere proviene dal Padre e non tollera alcuna limitazione né per il campo e per l'oggetto né per l'estensione nello spazio e nel tempo. Qui sta la ragione del carattere essenzialmente gerarchico di ogni potere ecclesiastico.

Il nocciolo del testo è poi costituito dal *triplice incarico* che Gesú conferisce agli Apostoli. Essi devono portare a tutti i popoli la dottrina di Gesú in modo da «farli discepoli» (μαθητεύσατε), e perciò non sottometterli soltanto esternamente (Dan. 7, 14), ma indurli ad aderire liberamente (ufficio dottrinale); poi li devono battezzare (potere sacerdotale) e spingerli e guidarli ad osservare i comandamenti di Cristo (potere pastorale).

Infine Gesú dà agli Apostoli, scoraggiati per la imponenza della missione, la promessa consolante della *sua assistenza:* «Ecco, io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo». Queste parole devono costituire per essi garanzia e certezza che il Signore li renderà atti al compimento della loro grande missione.

SEZIONE TERZA

L'istituzione del primato da parte di Gesú.

Tesi cattolica e suo fondamento.

Gesú ha costituito l'Apostolo Pietro capo della sua Chiesa e gli ha conferito il potere direttivo. Questo potere non doveva valere solo per Pietro ed essere limitato al periodo della Chiesa nascente, ma doveva continuare come elemento essenziale della Chiesa nell'ufficio del primato. Cosí dice la tesi cattolica.

Questa concezione cattolica si richiama soprattutto a *tre passi classici*, a tre frasi solenni del Signore. Gesú ha *promesso* a Pietro il primato, Mt. 16, 17-19; gli ha

www.scribd.com/Religione_in_Ita

dato incarico di rafforzare i fratelli nella fede e gli ha assicurato egli stesso la stabilità della sua fede, Lc. 22, 31; infine, dopo la risurrezione, gli ha *conferito* formalmente il potere pastorale sulla sua Chiesa, Gv. 21, 15. Lo sfondo, che accresce la forza dimostrativa dei tre testi, è costituito dalla singolare posizione di preminenza che, durante la vita del Signore, spettò a Pietro nel collegio apostolico, e che egli occupò dopo l'ascensione di Gesú nella Chiesa primitiva.

CAPITOLO PRIMO

La promessa del primato, Mt. 16, 17-19.

§ 1. Il passo del primato.

Quando il Signore interruppe la sua attività galilaica, sia perché temeva una interruzione violenta da parte di Erode, sia perché intendeva ammaestrare in modo particolare i discepoli per la loro futura missione, provocò coscientemente una spiegazione con i suoi discepoli circa la sua missione messianica. Il Salvatore introdusse il colloquio con la domanda a tutta prima generica: « Chi dicono gli uomini che sia il figlio dell'uomo? ». Nella risposta intervennero tutti gli Apostoli, riferendo le diverse opinioni del popolo circa Gesú. Allora Gesú pose di nuovo la domanda, ma questa volta nella forma impegnativa, che obbligava ad una chiara presa di posizione: « Ma voi, chi dite che io sia? ». Ora a questa domanda rispose Pietro, che in nome di tutti confessa di credere che Gesú è il Messia promesso. Ora, mentre gli altri due sinottici a questa confessione

www.scribd.com/Religione_in_Ita

fan seguire immediatamente il comando di Gesú di non farne parola con alcuno, Matteo ha inserito qui le parole del primato. Cristo confermò la confessione di Pietro e a sua volta gli promise il primato: « E Gesú gli disse: Beato sei tu Simone figlio di Giovanni, poiché non la carne e il sangue te lo hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli. Ebbene io ti dico che tu sei Pietro, e sopra questa pietra edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa. E a te darò le chiavi del regno dei cieli: e quel che legherai sulla terra sarà legato nei cieli e quel che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli ».

La forza probativa del testo molto controverso dipende dall'*autenzia letteraria e storica* e dalla *interpretazione* del testo. Uno sguardo alle *obiezioni* che vengono sollevate contro il testo, costituirà la base per la dimostrazione.

§ 2. La lotta per il passo del primato.

1. Il v. 17 del testo del primato è già conosciuto da Giustino. Per quanto ci risulta, il testo viene addotto in rapporto alla pretesa del primato di Roma per la prima volta all'inizio del sec. III.

Il riferimento a Pietro come alla pietra ed alla Chiesa romana si trova certamente in Stefano I ed è poi divenuto sempre piú dominante in Occidente, finché si è sviluppato in piena chiarezza in Leone I. « Il dogma del primato romano culmina non soltanto nel 1870, ma già nel 450 » (J. LUDWIG, *Die Primatsworte Mt.* 16, 18. 19 *in der altkirchlichen Exegese*, Münster 1952, p. 94). In Oriente, in seguito ad una concezione fortemente pneumatica della Chiesa, le parole non furono riferite tanto alla persona di Pietro quanto piuttosto intese della sua fede ed il potere di sciogliere fu interpretato specialmente come potere di rimettere i peccati.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

2. La lotta contro l'appello di Roma al testo di Matteo inizia al *tempo della riforma*. I riformatori non sollevano dubbi circa l'autenticità del testo, ma intendono le parole in riferimento alla Chiesa invisibile (LUTERO, *Responsio ad librum Ambrosii Catharini*, WA 7, p. 709 ss.) ed interpretano la pietra su cui poggia la Chiesa, di Cristo o della fede in lui.

Pietro sarebbe la « pietra » soltanto in quanto ha riconosciuto Cristo come la vera pietra (LUTERO, *Wider das Papsttum, vom Teufel gestiftet*, WA 54, 248). L'interpretazione di Erasmo e di Calvino concorda sostanzialmente con quella di Lutero. Anche gli Ortodossi dichiarano come « pietra della Chiesa » la fede nella missione divina di Cristo.

A questa interpretazione del testo si rimase fedeli finché l'autenzia del passo restò incontestata, cioè per quasi tutto il sec. XIX. Anche per D. F. STRAUSS e per F. C. BAUR l'autenzia del testo non era ancora in questione.

3. La discussione prese una nuova svolta verso la fine del sec. XIX. Non si contestò piú la interpretazione cattolica del testo — che anzi viene ora considerata inattaccabile — ma si cercò di scuoterne l'*autenzia letteraria*. Il testo non apparterrebbe alla forma originale del vangelo di Matteo, ma sarebbe stato interpolato piú tardi.

Ma le opinioni circa il tempo ed il modo della interpolazione furono molto discordi. Un gruppo radicale sostenne che il testo sarebbe stato interpolato alla fine del sec. II e precisamente a Roma. Non sarebbe stato il passo di Matteo a creare il papato, ma il papato a creare il testo (J. GRILL, J. SCHNITZER, W. SOLTAU, C. GUIGNEBERT, A. LOISY). Questa teoria dovette cedere al peso dei testi esterni e delle ragioni interne; secondo K. L. SCHMIDT (ThWb III, 523) essa « è troppo grossolana per poter essere presa molto sul serio ». Si dovette ammettere che i versetti possono provenire soltanto dalla tradizione palestinese e che l'autore del Vangelo di Mt. li ha già presi dalla tradizione della primitiva comu-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

nità cristiana. H. v. CAMPENHAUSEN (*Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953, p. 140 s.), che recentissimamente ha avanzato la proposta di abbandonare del tutto Gerusalemme come « patria della nostra pericope » e di interpretare la promessa di Pietro come retrovisione di una comunità fuori di Palestina che onorava Pietro, poté trovare poco seguito.

4. L'autenzia letteraria di Mt. 16, 17 ss. viene oggi raramente contestata, perché si è presentata un'altra scappatoia per piegare la forza probativa del testo del primato. Il testo, si dice, fu creato dalla forza creatrice della giovane comunità cristiana al pari di molti altri testi. Mt. 16, 17-19 non sarebbero parole del Signore; *pur essendo letterariamente autentiche, non lo sarebbero storicamente*, cioè pur essendo state scritte da Matteo, non sarebbero state pronunziate da Cristo (teoria della evoluzione).

Quattro sono in particolare le *difficoltà* e le obiezioni sollevate contro l'autenzia storica del testo del primato (K. L. SCHMIDT, in ThWb III, 524 ss.). Le parole non possono provenire dalla bocca di Gesú *a*) perché Gesú non ha voluto fondare alcuna comunità religiosa ed il termine ἐκκλησία non viene usato da lui altrove (argomento statistico); *b*) perché Gesú ha creduto alla imminenza della parusía (argomento escatologico); *c*) perché non è concepibile che Gesú abbia scelto come fondamento roccioso della sua Chiesa proprio Pietro, uomo instabile ed infido (argomento psicologico); *d*) infine perché Pietro non ha occupato nella comunità primitiva il posto che corrisponderebbe al passo di Mt. (argomento storico). Invece le parole sarebbero ben comprensibili come prodotto della comunità primitiva. Nella quale il racconto si sarebbe formato a poco a poco in riconoscente entusiasmo per l'Apostolo considerato come portatore e promotore della fede pasquale, e per spiegare il soprannome che egli aveva ricevuto da Gesú. In questo poterono esercitare un'azione favorevole certe tendenze antipaoline ed influssi religiosi esterni.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Ma queste ragioni troppo deboli sono state smantellate dalla stessa indagine protestante, in particolare da F. KATTENBUSCH, K. L. SCHMIDT e E. LOHMEYER.

5. Perciò dotti protestanti di buona fama hanno abbandonato ogni difficoltà contro l'autenzia del testo del primato e lo riconoscono non soltanto come elemento originale del vangelo di Mt., ma anche come *logion* genuino del Signore (ad es. H. D. WENDLAND, M. MICHAELIS, R. OTTO, O. LINTON, O. CULLMANN, J. JEREMIAS, E. STAUFFER). Ma *riconoscendo l'autenzia del passo, non per questo riconoscono la sua interpretazione cattolica.*

Anch'essi contestano il diritto dei papi romani di appellarsi a queste parole del Signore e di vedere in esse la fonte del primato. Taluni ritornano alla interpretazione dei riformatori e degli ortodossi e spiegano le parole del Signore nel senso che esse designano la fede come fondamento roccioso della Chiesa. Se si ammette un rapporto delle parole con Pietro, si intendono soltanto della singolare ed irripetibile posizione preferenziale spettante a Pietro nel regno pneumatico di Dio, o che egli aveva per la fondazione della Chiesa e per l'origine del cristianesimo primitivo. Ma le parole nulla direbbero di una supremazia gerarchica di Pietro, tanto meno di una successione gerarchica (K. L. SCHMIDT, *Die Kirche im Urchristentum*, p. 300).

§ 3. L'autenzia letteraria di Mt. 16, 17-19.

Ogni tentativo di spiegare le parole del primato come una interpolazione nella redazione originaria che si trova in Marco, doveva fallire. La sua autenzia letteraria può essere provata con cinque ragioni: 1. Il testo si trova in tutti i codici e in tutte le versioni del N. T.; 2. è citato da scrittori e da Padri dei due primi secoli;

www.scribd.com/Religione_in_Ita

3. ha in suo favore forti ragioni di critica interna; 4. particolarmente il gioco tutto aramaico della parola kefa-pietra; 5. infine è del tutto conveniente per contenuto e per forma al Vangelo di Matteo, che è il Vangelo del mistero del regno di Dio.

1. La *testimonianza esterna del testo* non presenta lacune e non offre adito ad alcun dubbio. Il testo si trova in tutti i codici ed in tutte le versioni.

È molto probabile che il testo esistesse nei Vangeli degli Ebrei e degli Ebioniti, da porsi entrambi all'inizio del sec. II. I codici greci δ 30 e ε 77 (GREGORY 1434 e 566), che notano le lezioni discordanti del Vangelo degli Ebrei, indicano nel nostro passo come unica variante del « Ἰουδαικόν » invece di « Βαριωνᾶ », « υἱὲ Ἰωάννου ». Ma ciò dimostra che i versetti esistevano anche là. Del Vangelo degli Ebioniti sono tramandate citazioni isolate nelle omelie pseudoclementine, o nella loro fonte « Kerygmata Petri ». Alla base della omelia 17 (18 e 19; PG 2, 402) sta chiarissimamente il testo del primato.

Harnack volle dimostrare che la forma di Mt. 16, 18 nel Diatessaron di Taziano sarebbe stata questa: « Tu sei Pietro, e le porte dell'inferno non prevarranno ». Si richiama per questo alla traduzione aramaica del commento di Efrem all'*Armonia dei Vangeli* di Taziano, composto in lingua siriaca. Ma questa via è troppo lunga ed incerta per poter convincere. È contro le regole della critica storica concludere dalla riproduzione abbreviata di un testo in un commento ad una *Armonia dei Vangeli* alla mancanza del testo nel Vangelo originale.

2. Il testo di Matteo è *citato* da TERTULLIANO, CIPRIANO ed ORIGENE. L'intero passo è noto alle *Odi di Salomone*, un canzoniere gnostico del sec. II (22, 11 ss.; cfr. E. HENNECKE, *Ntl Apokryphen* [2], Tübingen 1924, p. 457). IRENEO (*Adv. haer.* III, 18, 4; 21, 8) e GIUSTINO (*Dial. cum Tryphone* 100, 4) hanno citato Mt. 16, 17, che non è concepibile senza il versetto 18. Essi dovevano trattare problemi cristologici, non ecclesiologici; se perciò entrambi non hanno citato anche Mt. 16, 18, ciò non può dunque essere considerato una prova che questo versetto non si trovava nel loro testo evangelico.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

3. Anche per *motivi interni* non è concepibile che si consideri Mt. 16, 17-19 come una interpolazione sorta nell'ambiente culturale greco-romano. Il *fondamento aramaico* del passo sia nei pensieri che nella forma si impone cosí chiaramente che la sua origine palestinese risulta con certezza. Le espressioni « Bar Jona », « carne e sangue » « porte dell'inferno », « chiavi del cielo », « legare e sciogliere » hanno origine semitica. Anche la *composizione strofica*, che presenta tre strofe con tre righe ciascuna secondo lo schema: tema (1ª riga) - parallelismo antitetico (2ª e 3ª riga) (A. OEPKE, *Der Herrnspruch und die Kirche Mt.* 16, 17-19 *in der neuesten Forschung*, in « Stud. Theol. », Lund 1948-1950), ed il *ritmo di tutto il passo* (C. T. BURNEY, *The Poetry of Our Lord* 1925, p. 117) sono chiari segni del suo carattere semitico e manifestano inoltre la compattezza unitaria di tutto il testo.

4. Ma soprattutto il *gioco di parole di pietra e di uomo-pietra* può essere concepito soltanto in *aramaico*, perché soltanto l'aramaico Cefa vi può essere adoperato senza mutazione e senza cambiamento di genere, mentre già in greco il cambiamento di Πέτρος e πέτρα rende solo imperfettamente il gioco di parole.

5. Perciò il testo deve già risalire al primitivo cristianesimo palestinese. Inoltre si rivela anche come testo genuino di Matteo. Per *contenuto* e *forma* conviene a quel Vangelo che presenta un particolare interesse per il mistero del *regno di Dio* (Mt. 5-6; 13, 1 ss.) e per la sua costituzione ed il suo sviluppo (Mt. 18, 18; 28, 18) e che ha un forte *colorito petrino* (cfr. Pietro che cammina sulle acque, Mt. 14, 28; racconto della moneta del tributo, Mt. 17, 24).

§ 4. L'autenzia storica delle parole del Signore, Mt. 16, 17-19.

Mt. 16, 17 ss. appartiene alla forma originale del Vangelo di Mt. Il passo è scritto da Matteo. Ma è anche stato pronunziato da Gesú? L'autenzia letteraria è un argomento forte, quantunque non infallibile, per la storicità del fatto.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

1. **Le obiezioni degli avversari.**

1. Per legittimare il sospetto di non storicità si è fatto appello in un primo tempo alla « *testimonianza isolata* » in Mt. Ma poi si è ammesso il carattere insufficiente e precario di questa dimostrazione.

Noi non abbiamo il diritto di mettere in dubbio le parti proprie dei singoli Vangeli sinottici, tanto meno da che si è riconosciuto che le parti proprie derivano dalla stessa fonte, cioè dalla tradizione della comunità al pari dei racconti comuni a tutti. L'insinuare sospetti contro l'« ecletticismo sinottico » non costituirebbe soltanto « un impoverimento religioso, ma anche un errore storico » (H. v. SODEN, *Urchristentum und Geschichte*, Tübingen 1951, p. 211). « Quante perle del discorso della montagna dovremmo buttar via come false! » (O. CULLMANN, p. 190).

Per spiegare la mancanza del testo in Mc. si possono addurre diversi motivi. Si fa presente che Marco nota le prediche missionarie di Pietro (EUSEBIO, *Hist. Eccles.* III, 39, 15), ma Pietro con delicato ritegno avrebbe taciuto su questo fatto. Altri ritengono che la prudenza imponeva a Mc. di evitare al capo della Chiesa un pericolo da parte della Roma ostile. In Lc. è naturale trovare un certo *riserbo nei confronti di Pietro* e della sua posizione preminente a motivo della tensione che esisteva tra giudeo-cristiani e etnico-cristiani. Le ragioni ultime per la mancanza del passo in Mc. ed in Lc. non sono più evidenti. Forse le parole del primato hanno avuto inizialmente minor diffusione nelle cerchie ellenistiche, perché le loro espressioni ed i loro giochi di parole erano difficilmente accessibili a persone ignare dell'aramaico, fin quando la traduzione greca di Mt. non attenuò od eliminò queste difficoltà.

2. Le *ragioni particolari* addotte per provare che il nostro testo non può essere parola autentica del Signore, non hanno resistito ad un esame spassionato.

Il « *dato statistico* », secondo cui il termine ἐκκλησία si trova soltanto due volte nei Vangeli (Mt. 16, 18; 18, 17), non può

www.scribd.com/Religione_in_Ita

rappresentare una difficoltà decisiva. L'*uso tipico del termine* risale certamente alla comunità primitiva, ma la *realtà* con esso designata non è una creazione della comunità. Già il popolo di Israele, nel suo aspetto di storia della salvezza, si era considerato come la comunità istituita da Dio, come « Kᵉhal Jahvé », che fu tradotto dai LXX 71 volte con συναγωγή, e 35 con ἐκκλησία. In particolare l'*idea del figlio dell'uomo* era essenzialmente collegata con l'idea di una comunità messianica, che il figlio dell'uomo doveva presentare e fondare (Dan. 7, 13 s.). Di questa comunità il Salvatore ha parlato anche altrove, specialmente dove ha parlato del recinto per le sue pecore ed ha indicato i suoi come il « piccolo gregge » (Lc. 12, 32; Mt. 26, 31; Gv. 10, 16). È molto probabile che in questo egli pensasse alle predizioni profetiche del « resto santo » di Israele (Is. 7, 3; 10, 21), che sarebbe fedele alla sua vocazione.

3. Abbiamo già dimostrato che le obiezioni della *scuola escatologica* contro la possibilità di una organizzazione ecclesiastica da parte di Gesú, non reggono. L'idea di Gesú del regno messianico non esclude una ecclesiologia, una ecclesiologia ad orientamento escatologico.

4. Ragione ancor minore sussiste per indicare le parole del primato come non storiche per *motivi psicologici.*

Anzitutto l'immagine che si abbozza di Pietro per giustificare questa obiezione, è uno *svisamento del suo carattere.* Pietro era impulsivo, entusiasta, esuberante; ma non era l'uomo debole ed instabile che viene rappresentato. Le deficienze umane da cui era affetto erano compensate dal suo assoluto entusiasmo, dal suo ardente zelo e dalla sua candida dirittura. La dimostrazione degli avversari non tocca poi il *nocciolo della questione.* Gesú ha eletto Pietro a pietra della Chiesa non perché fosse una pietra per natura, in base alle sue disposizioni naturali, ma perché lui lo ha fatto pietra mediante la sua grazia e la sua assistenza divina. Gesú ha voluto far cooperare gli uomini alla edificazione del suo regno divino;

www.scribd.com/Religione_in_Ita

ed ha osato farlo perché con la sua provvidenza poteva compensare ed impedire i pericoli delle loro debolezze umane.

5. La *posizione* occupata da Pietro *nel Cristianesimo primitivo* non è in contraddizione con il testo di Mt., ma trova proprio in esso la sua spiegazione migliore.

Si dovrebbe invertire il corso naturale dello sviluppo qualora si volesse spiegare il nostro passo con l'entusiasmo del Cristianesimo primitivo per Pietro, oppure con l'interpretazione posteriore del nome di Pietro. L'autorità che competeva a Pietro nel Cristianesimo primitivo ha il nostro passo come presupposto, non come conseguenza. È una contraddizione strana affermare per una parte che Pietro non ha trovato nel Cristianesimo primitivo il riconoscimento corrispondente al testo di Mt., e per l'altra parte far derivare l'origine del passo di Mt. dall'entusiasmo dei primi cristiani per Pietro.

2. Ragioni positive.

1. A favore della storicità delle parole del primato depone in modo positivo il *contesto* in cui si trovano.

Esse convengono armonicamente e completano tutto ciò che viene riferito dei rapporti di Gesú con Pietro. La *posizione particolare* di Pietro, soprattutto la *mutazione del nome* incontestabilmente attestata, si può comprendere soltanto in base al nostro testo. Anche se Mt. 16, 17-19 non esistesse, dovremmo ammettere un fatto che ha creato la ragione del mutamento del nome e del particolare riconoscimento di Pietro.

2. Il testo del primato conviene pure in modo del tutto spontaneo al *contesto immediato di Matteo* ed è richiesto dalla situazione.

Tutti i Vangeli son concordi nel riferire che Gesú *stesso* ha provocato la dichiarazione circa la sua missione messianica. Si è pure unanimi nell'affermare che egli ha posto questa

www.scribd.com/Religione_in_Ita

questione in un *punto cruciale della sua attività* e che questa scena riveste una singolare importanza (O. CULLMANN, *Petrus*, Zürich 1952, p. 195), « È il perno, su cui è articolato tutto il piano di Marco » (M. GOGUEL, *Jésus*[2], Paris 1952, p. 101 s.). Dice giustamente Cullmann (p. 191): « Dovette essere un momento solenne quello in cui Gesú, dopo aver fin'allora imposto soltanto silenzio ed aver fatto di tutto per non far sorgere discussioni sulla sua vocazione messianica, provoca ora spontaneamente, sia pure nella stretta cerchia dei discepoli, un colloquio su questa questione, che finora con la massima cura aveva evitato anche solo di sfiorare ».

La domanda rivolta da Gesú ai discepoli non aveva carattere informativo, ma doveva offrire a Gesú l'occasione di dire il suo pensiero circa la sua missione messianica. La posizione che Gesú prende in Mc. ed in Lc. di fronte alla confessione messianica di Pietro, posizione né di conferma né di rifiuto, ma con il solo comando ai discepoli di non parlare di questo con nessuno, risulta a questo punto del tutto insoddisfacente. La domanda di Gesú in quest'ora importante non poteva avere lo scopo di nascondere ulteriormente il « segreto messianico » e di inculcare ulteriormente l'imposizione del silenzio, ma esigeva una dichiarazione di conferma ed una presa di posizione di Gesú stesso. La chiara confessione di Pietro circa la missione messianica di Gesú deve « aver provocato una tensione, di cui non tiene conto alcuno la regola di condotta nei confronti del popolo, che nel racconto di Mc. e di Lc. segue immediatamente » (P. GAECHTER, *Die Wahl des Matthias*, in ZkTh 71, 1949, p. 330). Finché Cristo non ha dato egli stesso una conferma positiva alla sua missione messianica, il racconto in Mc. rimane mutilo (R. BULTMANN). Non è ciò che Mt. ha in piú, ma il silenzio di Mc. richiede una spiegazione (LAGRANGE). « Non è piú Matteo — dichiara Bultmann, che non riconosce l'autenzia del testo — ad essere in sospetto di aver aggiunto qualche cosa, ma Marco di aver omesso qualche cosa e di aver mutilato la pericope unitaria, che rappresenta un tutto indivisibile » (*Geschichte der Synoptischen Tradition*[2], Göttingen 1931, p. 276). Le parole che si riferiscono a Pietro appartengono necessariamente non soltanto per contenuto, ma anche in base alla costruzione stilistica del testo, alla confessione di Pietro, con la quale sono unite per parallelismo antitetico.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

3. Circa il motivo per cui la *predizione della passione* ha fatto seguito immediato alla promessa del primato, le risposte sono varie. In ogni caso è infondato considerare la predizione della passione come il punto culminante di tutto l'episodio e le parole del primato come una perturbazione del contesto originario (O. CULLMANN, *Petrus*, p. 193 ss.).

Anche se nella predizione della passione si vuol vedere la conclusione chiarificatrice dell'importante colloquio, le parole del primato non disturbano, ma sottolineano questo contesto. Per non far nascere false speranze era molto opportuno illuminare il futuro titolare del supremo potere di governo nella Chiesa circa il destino che c'è da attendersi seguendo Gesú. Poiché « non c'è discepolo sopra il maestro, né servo sopra il padrone. Basta al discepolo essere come il suo maestro e al servo essere come il suo padrone » (Mt. 10, 24 s.).

4. Non esiste perciò motivo alcuno per considerare come non storica almeno la *cornice*, in cui si trovano le parole del primato.

Il testo non conviene a Lc. 22, 31, dove Cullmann lo vuole inserire, perché la predizione del rinnegamento non si accorda bene con la promessa del fondamento roccioso; e neppure esiste motivo plausibile di trasportarlo soltanto dopo la risurrezione di Gesú (E. STAUFFER). Esso appartiene al punto storico, che la testimonianza del Vangelo di Mt. gli assegna.

§ 5. Il cambiamento di nome: Simone - Cefa - Pietro.

1. La storicità delle parole del primato è confermata in modo impressionante dal cambiamento di nome di Simone in Pietro. Pietro, che in origine si chiamava *Simeone* (Atti 15, 14; 2 Piet. 1, 1) oppure Simone (come nei Vangeli), ricevette da Gesú il soprannome di *Cefa*.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Non ha importanza se « Simone » sia soltanto una forma grecizzata di « Simeone », oppure se l'Apostolo fin da principio nella sua patria bilingue Betsaida, oltre al suo nome abbia portato il nome greco di suono corrispondente. Parimenti non ha carattere essenziale se Gesú ha dato a Simone il soprannome già al momento della elezione degli Apostoli, come sembra indicare Mc. 3, 16 — cosí ritengono ad es. LAGRANGE, KNABENBAUER, CULLMANN, perché Mc. e Lc. tracciano qui i « confini dei nomi » — oppure se Gesú soltanto a Cesarea di Filippo dichiarò l'Apostolo uomo-pietra, come ritengono la maggior parte degli esegeti. Una vera mutazione di nome, nel senso che il nome Simone dovesse essere sostituito dal nome Cefa, non è stata fatta da Gesú; perché egli stesso lo ha chiamato fino all'ultimo « Simone », oppure « Simone, figlio di Giona », anche secondo Mc. e Lc., che altrove dopo l'elezione degli Apostoli usano il nome Pietro (cfr. Mt. 17, 25; Mc. 14, 37; Lc. 22, 31. 34; Gv. 21, 15. 16. 17). Il motivo intrinseco per cui Simone ricevette il soprannome Pietro e per cui questo soprannome alla fine ha soppiantato del tutto il nome di famiglia, può essere ricercato soltanto nelle parole del primato Mt. 16, 18; poiché questo cambiamento di nome costituisce sotto molti aspetti una sorprendente particolarità.

2. È già sorprendente il *soprannome* ricevuto da Simone. L'aramaico Cefa era in modo assoluto un sostantivo ed un nome generico, non usato fino allora per persone né come nome proprio, né come soprannome.

3. È poi sorprendente il fatto che questo soprannome insolito *si è imposto* ed ha *soppiantato quasi del tutto il nome originario*, mentre i soprannomi di altri Apostoli (Mc. 3, 17) non hanno avuto importanza. Ma per Simone il *cognomen* è diventato il *nomen proprium*.

Già nella comunità primitiva l'Apostolo è chiamato la pietra, da prima nella forma aramaica Cefa, poi nella forma grecizzata Kephas, specialmente in Paolo, che chiama sempre l'Apostolo, forse con un'unica eccezione (Gal. 2, 7. 8) Kephas

www.scribd.com/Religione_in_Ita

(Gal. 1, 18; 2, 9. 11. 14; 1 Cor. 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5). Il nome Cefa era dunque già diventato verso il 50 il nome proprio dell'Apostolo.

Questo passaggio dal *nomen appellativum* al *nomen proprium* è raro e si è imposto là dove al soprannome spettava una particolare importanza, oppure quando, come ad es. per Levi-Matteo e per Giuda-Taddeo, esistevano particolari motivi contro la conservazione del nome originario. Il motivo per cui Simone divenne semplicemente il « Cefa », può consistere soltanto nella funzione di pietra, assegnata all'Apostolo dal Signore. Il nome non si può spiegare in base al carattere di Pietro o alla sua condotta. Il nome Cefa depone a favore della storicità della scena di Cesarea di Filippo.

4. Al nuovo nome proprio capitò una terza particolarità. Venne tradotto in greco ed il nome *Petros* soppiantò presto il nome *Kephas*.

Di regola nelle traduzioni il nome, ed anche il soprannome diventato nome proprio, vengono assunti nella loro forma primitiva oppure in una forma adattata soltanto foneticamente alla nuova lingua (H. RHEINFELDER, *Philologische Erwängungen zur Mt.* 16, 18, in « Bibl. Zeit. » 24, 1937, p. 140). Soltanto quando si avverte il significato particolare del soprannome, oppure quando questo ha un'importanza particolare, esso viene tradotto. « Per Kephas-Πέτρος sussiste un caso tutto particolare, in cui divenne necessaria la traduzione di un nome proprio. Questa necessità si spiega esclusivamente in base al fatto di Mt. 16, 18 » (RHEINFELDER, *ivi*, p. 143). Quando si volle utilizzare nei circoli ellenistici il passo del primato per la catechesi e la liturgia, si dovette tradurre il significato soggiacente al nome Cefa per far sentire nel miglior modo possibile il gioco di parole in esso contenuto. In greco ciò si poteva ancora ottenere in certo modo mediante la contrapposizione di Πέτρος - πέτρα; in latino si rimediò assumendo il termine greco derivato *petra*. Nelle lingue moderne, per le quali il nome Pietro è diventato nome proprio intraducibile, si ricorre al ripiego di una apposizione esplicativa.

Se Gesù non avesse aggiunto alla confessione di Pietro le sue parole relative a Pietro, Cefa non sarebbe mai diventato il nome distintivo di Simone, e « se non ci fosse nel N. T.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

quest'unico versetto, filologicamente rimarrebbe del tutto incomprensibile il motivo per cui al posto di Κηφᾶς è sottentrata la forma Πέτρος » (RHEINFELDER, *ivi*, p. 152).

§ 6. Il senso delle parole del primato e la loro forza probativa.

Anche quando gli esegeti protestanti ammettono l'autenzia storica e letteraria di Mt. 16, 17-19, ne rigettano come ingiustificata la interpretazione cattolica. « È una strana ironia della storia del mondo — dice HEIM (*Das Wesen des evangelischen Christentums*[2], Tübingen 1929, p. 36) — che proprio queste parole di Cristo brillino a lettere cubitali nella grande basilica del Papa, proprio queste parole che, intese nel loro senso originario, escludono e proibiscono il papato in ogni forma, perché piú di qualunque altra parola assegnano all'Apostolo un posto singolare, assolutamente irripetibile nell'edificio pneumatico di Dio ».

1. La posizione particolare di Pietro.

In genere non si contesta piú che i vv. Mt. 16, 18. 19 conferiscano a Pietro *una posizione particolare*. Pietro solo aveva risposto al Signore; a lui solo Gesú si rivolge indicandolo esplicitamente con il suo patronimico. A lui solo conviene l'immagine di pietra e uomo-pietra che domina il testo. In questa funzione di pietra la fede di Pietro nel Messia ha certamente una parte fondamentale. Ma questa fede non comporta la sua sicurezza, in quanto è essa stessa sempre minacciata (cfr. Lc. 22, 31). Al pari della Chiesa che ne è dominata, essa dev'essere assicurata dall'ufficio che viene conferito a Pietro. Per una particolare provvidenza Pietro diventa la pietra che conferisce saldezza alla Chiesa e contro cui s'infrangono gli assalti delle potenze avverse.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

2. Il linguaggio delle tre immagini.

La posizione e la missione di Pietro viene concretizzata in una *triplice immagine:* egli sarà la *pietra portante* su cui poggia la Chiesa, per modo che le porte dell'inferno nulla potranno contro di essa; disporrà delle *chiavi del regno dei cieli;* sarà fornito del *potere di legare e di sciogliere.* Queste tre immagini si rafforzano e si completano a vicenda e vogliono indicare la stessa cosa: Pietro riceve il supremo potere di governo nella Chiesa.

1. *L'immagine del fondamento roccioso, che conferisce sostegno e sicurezza ricorre anche altrove.* Nei Salmi Jahvé stesso appare come « rupe che procura riparo » (Sal. 31 [30], 3 s.). Soprattutto nel Sal. 18 [17], il cantico di ringraziamento e di vittoria di Davide (cfr. 2 Sam. 22, 2), troviamo una sorprendente corrispondenza con il nostro passo. Davide celebra Iddio come la « rupe che gli ha fornito protezione » nella inondazione, allorquando « fiumane esiziali lo hanno circondato » e « le reti infernali ed i lacci di morte lo attorniavano » (Sal. 18 [17], 3. 5. 6). Anche lo stesso Gesú usa l'immagine quando parla « dell'uomo prudente, che ha costruito la sua casa sulla roccia » assicurandone in tal modo la resistenza anche « contro gli acquazzoni e le tempeste » (Mt. 7, 24 s.).

Ma Gesú nel nostro passo ha in mente una pietra ben definita, che sbarra la porta all'inferno. Per gli Israeliti il mondo era un monte emergente dall'oceano. Il suo centro era Gerusalemme e precisamente la roccia che sosteneva l'edificio del tempio (cfr. F. NÖTSCHER, *Biblische Altertumskunde,* Bonn 1940, p. 293). Poiché « Dio aveva deposto in Sion una pietra, pietra scelta, angolare, preziosa, per fondamento » (Is. 28, 16; cfr. Deut. 32, 4; H. SCHMIDT, *Der heilige Fels, eine archäologische und religionswissenschaftliche Studie,* p. 100; J. JEREMIAS, *Golgotha,* Leipzig 1926). Anche alla nuova Sion Gesú vuole dare un fondamento roccioso; fonda la sua Chiesa sulla pietra, destinando ad esser tale Cefa.

La saldezza rocciosa non spetta a Pietro per virtù naturale,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

ma gli viene assicurata dalla promessa del Signore, che costituisce nello stesso tempo compito e dono. Per « porte dell'inferno » — recentissimamente viene proposto anche « custodi dell'inferno » (R. EPPEL, *Matthieu* 16, 18b, in « Festschrift für M. Goguel », Paris 1950, pp. 1-13) — s'intendono anzitutto i poteri della morte e della caducità; essi nulla possono contro la Chiesa, cioè la Chiesa non passerà e non scomparirà.

Il fondamento roccioso garantisce la resistenza incrollabile dell'edificio che poggia su di esso. Esso tiene unita la casa e la preserva dalle scosse e dal crollo. Pietro è il fondamento roccioso della Chiesa soltanto se ne assicura l'unità e la durata. Ma questa assicurazione in una comunità può avvenire soltanto mediante l'autorità, che è in grado di realizzare lo scopo comune della comunità.

2. Nella immagine delle *chiavi del regno del cielo* non si deve pensare alle porte del cielo in opposizione alle porte dell'inferno, ma alle *porte del regno di Dio sulla terra.* Né la consegna delle chiavi significa la nomina a portinaio (W. KÖHLER, *Die Schlüssel des Petrus*, in « Arch. für Rel. Wiss. » 8, 1905, 214-243), ma è molto piú importante. L'immagine delle chiavi è simbolo del potere di disporre di una casa e di una comunità. Si trova in quasi tutte le lingue della civiltà antica. Chi detiene le chiavi dispone dell'accesso alla casa. Consegna delle chiavi significa dovunque consegna del potere. Chi detiene le chiavi nella comunità è colui che può decidere circa l'ammissione nella comunità e circa la esclusione, ed al quale spetta il *supremo potere* di governo nella comunità.

L'immagine si trova ad es. in Is. 22, 22 ss. Qui Eliacim viene eletto successore ufficiale dell'infido Sebna: « Sulla sua spalla io porrò la chiave della casa di David; dov'egli apre nessuno potrà chiudere, dov'egli chiude nessuno potrà aprire ». Nell'Apocalisse (3, 7; cfr. 1, 18) il citato passo di Isaia viene riferito a Cristo come titolare delle chiavi del regno dei cieli. Con l'immagine del potere delle chiavi il Salvatore ha indicato il potere dottrinale e l'autorità dei Farisei (Lc. 11, 52; Mt. 23, 13).

Quando Gesú promette a Pietro le chiavi del regno dei cieli, ciò non può significare altro se non che a lui spetterà nella Chiesa il potere di governo ed il potere disciplinare. Il detentore delle chiavi e l'amministratore devono decidere

www.scribd.com/Religione_in_Ita

secondo « ciò che è giusto l'economia di Dio, ciò che dev'essere considerato come permesso e come proibito » (STRACK-BILLERBECK I, p. 738). Egli ha il potere dottrinale e di governo e precisamente, come esige l'immagine, il supremo potere di governo monarchico.

3. Anche il *potere di legare e di sciogliere*, che viene promesso a Pietro, può essere inteso soltanto come vero potere di giurisdizione (cfr. sopra p. 292). A Pietro toccherà la pienezza di questo potere, a cui partecipano anche gli altri Apostoli, esso cioè comprenderà *estensivamente* tutto ciò che concerne gli interessi del regno di Dio, ed *intensivamente* avrà un'efficacia che lega anche dinnanzi a Dio.

In tal modo le parole del Signore relative a Pietro esprimono chiarissimamente che a Pietro verrà conferito un vero potere di giurisdizione, come pieno potere primaziale. Ciò è indicato da *ciascuna* delle tre immagini usate da Gesú; e ciò è confermato da *tutte e tre assieme* con una penetrante solennità ed una serrata forza probativa, che non può essere eliminata od infirmata da nessun'arte esegetica.

CAPITOLO SECONDO

I testi di Lc. 22, 31 s. *e di Gv.* 21, 15-17.

§ 1. Pietro « confirmator fratrum ».

Il testo di Lc. 22, 31 s. cosí suona: « Simone, Simone: ecco Satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano; ma io ho pregato per te, perché non venga meno la tua fede, e tu, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli ».

Queste parole del Signore non trattano direttamente del primato di Pietro, ma hanno come presupposto necessario la sua posizione primaziale, specialmente il suo supremo potere dottrinale. Le parole vengono citate soprattutto per provare che Gesú ha conferito a

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Pietro il carisma della infallibilità (per notizie piú ampie cfr. sotto, ove si tratta dell'infallibilità del Magistero ecclesiastico).

Queste parole acquistano un valore particolare per le *circostanze di luogo e di tempo* in cui furono dette.

È il momento dell'ultima cena, l'ora del commiato del Signore. Gesú prevede che la fede degli Apostoli, abbandonati a se stessi, è minacciata da insinuazioni e tentazioni diaboliche. A Pietro egli ha assegnato il compito di guidare la Chiesa con sicurezza attraverso a tutti i pericoli. Nell'ora del commiato gli dà l'*incarico* di rafforzare nella fede i fratelli nei momenti di pericolo, ma gli dà pure l'*assicurazione* che non gli mancherà la sua assistenza nel compimento di questo ufficio. Con la sua preghiera, che qui può essere intesa soltanto come una preghiera *efficace*, Gesú ha ottenuto che la fede di Pietro non vacilli.

Questo non sarà un privilegio personale per l'Apostolo, ma un corredo per il suo ufficio, che lo obbliga a rafforzare a sua volta i fratelli nella fede. Egli può svolgere questo compito soltanto se può influire sui fratelli, dirigendo, ammonendo e prevenendo, per conservare e guidare la loro fede. Al *confirmator fratrum* deve competere potere dottrinale e di giurisdizione sui fratelli. Dio permette la prova di tutti. Ma Gesú non implora la costanza della fede per tutti, ma per uno solo; ottiene il carisma non per tutti, ma per uno solo. Ma con la subordinazione al potere di governo di questo solo si ottiene la saldezza della fede di tutti.

§ 2. Il conferimento del potere pastorale a Pietro.

1. Il *conferimento del primato* è stato compiuto da Gesú soltanto dopo la risurrezione, quando apparve ai 7 discepoli sul lago di Tiberiade. Soltanto Giovanni ne parla.

La scena nelle sue circostanze esterne è completamente diversa da quella di Cesarea di Filippo con lo sfondo cupo del Libano, e diversa parimenti da quella dell'Ultima Cena. Pace

www.scribd.com/Religione_in_Ita

e tranquillità caratterizzano la situazione sulla spiaggia del lago. Con la pesca miracolosa Gesú si è fatto riconoscere dagli Apostoli e nello stesso tempo ha dimostrato di essere colui che può conferire successo anche alla pesca degli uomini. Sulla riva, nel silenzio imposto dalla gioia e dalla commozione, Gesú interroga Pietro:

« Simone di Giovanni, mi ami tu piú di questi? Risponde Pietro: Signore, sí, tu lo sai che ti amo. Gli dice Gesú: Pasci i miei agnelli. Chiede a lui di nuovo per la seconda volta: Simone di Giovanni, mi ami tu? e Pietro a lui: Signore, sí, tu lo sai che io ti amo. Gli dice Gesú: Pasci le mie pecore. Per la terza volta gli chiede: Simone di Giovanni, mi ami tu? Si rattristò Pietro che per la terza volta gli avesse detto: mi ami tu? e gli rispose: Signore, tu conosci ogni cosa, tu sai che io ti amo. Gesú gli disse: Pasci le mie pecore » (Gv. 21, 15-17).

Subito dopo il Signore ha annunziato a Pietro tribolazione e persecuzione, anzi la morte per crocifissione, e lo ha invitato a seguirlo fedelmente (Gv. 21, 18-19).

2. Contro l'*autenzia letteraria* del testo si obietta soprattutto che esso si trova nell'ultimo capitolo del Vangelo di Giovanni, che si rivela chiaramente come capitolo addizionale ed è stato aggiunto soltanto in seguito.

Non è possibile contestare che il capitolo 21 è un supplemento al Vangelo (L. VAGANAY, *La finale du quatrième Évangile*, in « Rev. Bibl. » 5, 1936, 512-528). Gv. 20, 30. 31 è una chiara conclusione del Vangelo. Il tentativo di J. M. LAGRANGE (*Évangile selon S. Jean*, Paris 1925, p. 520), di inserire questi due versetti dopo 21, 23, non ha fondamenti positivi. Ma il supplemento è stato unito al Vangelo fin da principio. « Senza questo capitolo supplementare non è mai esistito alcun esemplare del Vangelo, in quanto noi ne possiamo seguire la storia »

www.scribd.com/Religione_in_Ita

(K. T. SCHÄFER, *Grundriss der Einleitung in das N. T.*, p. 88). Poiché inoltre il capitolo 21 « per quanto concerne atteggiamento, tono e vocabolario non si distingue in nulla dagli altri capitoli (W. BAUER, *Jo-Ev*[3], Tübingen 1933, p. 234 s.), anzi concorda con essi « nel modo di esporre e nello stile fin nei minimi particolari » si deve concludere che anche l'ultimo capitolo è scritto dall'autore del Vangelo. Soltanto 21, 24 è una osservazione di mano estranea. A. WIKENHAUSER (*Einleitung in das N. T.*, p. 219), pur ritenendo che sia molto difficile ammettere che questo capitolo derivi dalla stessa mano, sostiene tuttavia che il capitolo supplementare è stato aggiunto da un discepolo dell'Apostolo ancor prima della diffusione del Vangelo ed è stato avvalorato dall'autorità dell'Apostolo stesso.

3. La *storicità del fatto* si fonda soprattutto sulla testimonianza dell'Apostolo prediletto, ed è tanto piú preziosa in quanto Giovanni non parla altrove della preminenza di Pietro.

L'autenzia storica del fatto avvenuto sul lago di Galilea non si fonda soltanto sulla attendibilità della tradizione della comunità, presente nel racconto del Vangelo di Giovanni; dietro la testimonianza del Vangelo di Giovanni sta, come dimostra l'introduzione biblica, la testimonianza del discepolo prediletto, dell'apostolo Giovanni. Questa testimonianza, che nel c. 21 Giovanni presta direttamente o per mezzo dei suoi discepoli al conferimento del primato a Pietro, è tanto piú preziosa in quanto il Vangelo di Giovanni non dà altrove particolare rilievo alla posizione di preminenza di Pietro.

4. Le *circostanze* che accompagnano la scena sul lago, come pure l'accentuata *solennità* in cui essa si svolge, fanno apparire l'importanza del fatto.

Ad una *triplice domanda* del Signore segue la *risposta* parimenti *triplice* di Pietro. La delicata domanda posta dal Signore, doveva apparire tanto piú delicata, in quanto il Signore la ripeté una seconda ed una terza volta, quantunque Pietro vi avesse già risposto in buona fede. Non esistono motivi contenutistici per questa triplice ripetizione di domanda e

www.scribd.com/Religione_in_Ita

risposta. Non segue nessuna continuazione ed accrescimento di contenuto. Il cambiamento nelle espressioni ἀγαπᾶν - φιλεῖν, ἀρνία - πρόβατα (προβάτια), βόσκειν - ποιμαίνειν non include alcun cambiamento di significato, ma deve soltanto attenuare un poco la monotonia delle parole (P. GAECHTER, p. 328 ss.).

Non è possibile dubitare che Gesú con la triplice domanda abbia voluto alludere alla triplice negazione di Pietro. Quantunque essa non venisse menzionata, Pietro comprese l'accenno; infatti « si rattristò che per la terza volta lo interrogasse ». Ma è una interpretazione del tutto errata il non voler vedere nelle parole altro « che una reintegrazione, fatta in modo simbolico, di Pietro nel suo ufficio apostolico, che egli aveva perso con la triplice negazione nella notte della passione » (J. HALLER, *Das Papsttum* I, Stuttgart 1950, p. 4). Pietro non aveva perduto il suo ufficio apostolico e perciò non gli doveva essere riconferito. Ancor nella notte della passione la negazione di Pietro era stata seguita dal suo pentimento, e questo dal perdono del Signore (Lc. 22, 61 s. par.). Al mattino di Pasqua a lui per primo doveva essere portato l'annuncio della risurrezione (Mc. 16, 7), anzi ancora nel giorno di Pasqua gli fu riservata un'apparizione del risorto (Lc. 24, 34; 1 Cor. 15, 5). Ma il Signore voleva ricordare a Pietro in forma altrettanto delicata che penetrante, la sua temerarietà e la sua debolezza di allora. Questo era uno scopo secondario della triplice interrogazione. Ma con esso non è ancora detto il vero motivo della triplice ripetizione.

In tutta la scena del lago, avvolta nello splendore di una luminosa giornata estiva, si avverte la serietà ed il silenzio commosso di un'ora altamente importante. Rinnovando per tre volte, in modo *solenne e formale*, allocuzione e risposta, domanda e incarico, il Signore voleva ancora sottolineare in modo speciale il valore e l'*importanza dell'avvenimento.* Ma con la triplice ripetizione voleva soprattutto dare al suo incarico la forma allora usitata (cfr. Gen. 23, 11) dell'accordo solenne che crea il diritto, dell'azione giuridica ufficiale. Prima di salire al cielo il Risorto, da buon pastore, ha trasmesso solennemente a Pietro l'ufficio pastorale su tutto il gregge e lo ha nominato suo rappresentante visibile sulla terra.

5. L'*immagine del pastore*, già molto usata nella letteratura profana ed applicata da Gesú a se stesso, in-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

dica non solo la cura premurosa del gregge, ma include anche il pieno potere pastorale.

L'immagine del pastore, il cui ufficio allora era preso molto sul serio (F. NÖTSCHER, *Bibl. Altertumskunde*, p. 190 s.), è stata usata molto sovente nella letteratura profana e nella storia sacra per indicare la posizione e l'ufficio del sovrano o del capo di una comunità. Nel V. T. Dio stesso appare sovente come il pastore, che veglia su Israele. Il re è il suo rappresentante visibile, al quale egli ha affidato la guida e la cura del suo gregge (Sal. 23 [22]; Is. 44, 28; Ger. 23, 1). In una lunga ramanzina Jahvé fa minacciare da Ezechiele i giudizi di Dio ai cattivi pastori d'Israele (Ez. 34, 1 ss.). Dio stesso si prenderà cura delle sue pecore (Ez. 34, 11), e « porrà su di esse un unico pastore che le pascolerà, il suo servo Davide » (34, 23 s.). Qui è indicato chiaramente il Messia come pastore stabilito da Dio (cfr. W. JOST, Ποιμήν. *Das Bild vom Hirten in der biblischen Überlieferung und seine christologische Bedeutung*, Giessen 1939).

Il Salvatore ha applicato l'immagine a se stesso. Egli è « il buon pastore » (Gv. 10, 11; 10, 16). Il suo ufficio pastorale significa cura fedelissima per il gregge e per ciascuna delle sue pecore (Lc. 15, 4 ss.) fino al sacrificio della propria vita per esse (Gv. 10, 11. 16). Ma include anche il pieno potere pastorale. Il Signore può disporre circa l'ammissione al gregge ed esigere di essere seguito fedelmente. Egli, il buon pastore, ha una preoccupazione particolare di riunire tutte le pecore in un solo recinto « affinché ci sia un solo pastore ed un solo gregge » (Gv. 10, 16).

6. Su questo sfondo devono essere considerate le parole dette dal Signore a Pietro sul lago. Il risorto lascerà la terra; allora il suo gregge sarà orfano e « le pecore si disperderanno » se rimangono senza pastore (Mc. 14, 27 par.). Nulla di piú logico che egli nomini *un rappresentante, un vicario del suo ufficio pastorale.* Egli, il pastore supremo (ἀρχιποιμήν), il « grande pastore » (ποιμὴν ὁ μέγας), com'è chiamato in 1 Piet. 5, 4 od in Ebr. 13, 20, non licenzia il gregge dalla sua

www.scribd.com/Religione_in_Ita

cura pastorale — pecore ed agnelli rimangono « suoi » — ma li affida alla cura di Pietro, a cui conferisce il pieno potere pastorale, dopo essersi fatto affermare solennemente il suo amore.

L'immagine del pastore venne usata volentieri nella Chiesa primitiva per indicare i capi (Atti 20, 28 ss.; Ef. 4, 11; 1 Piet. 5, 2 ss.). Ma soprattutto i successori di Pietro si sono considerati come i « pastori della Chiesa ». Per questo si è fatto presto ricorso a Gv. 21, 15 ss. (cosí ad es. nello scritto del clero romano a Cartagine del 250 e nel cap. 4 dello scritto di CIPRIANO, *De unitate;* cfr. sotto p. 371 e 377).

I *tre testi del primato* non devono essere considerati isolatamente. Quantunque presentati ciascuno da un diverso Evangelista, essi stanno in intimo rapporto. Si condizionano e si giustificano a vicenda. La Chiesa ha bisogno di protezione e di una guida sotto la particolare provvidenza di Dio: questo è il pensiero fondamentale che serve d'avvio a tutti e tre i passi. Mt. 16, 18 e Lc. 22, 31 hanno in comune l'accenno alle potenze ostili dell'inferno, o di Satana, che si sollevano contro la Chiesa. A sua volta il conferimento del primato rimanda e si ricollega alle parole di Luca, che stanno in rapporto immediato con la predizione della negazione di Pietro. È pure comune a tutti e tre i passi il fatto che il Signore ha ritenuto necessario ricordare a Pietro che il compito a lui affidato porta a dolori ed a pericoli e deve includere la disposizione a seguirlo fino alla croce (Mt. 16, 21 ss.; Lc. 22, 34; Gv. 21, 18 ss.). In tal modo Pietro viene gradatamente preparato al suo ufficio; alla base dell'azione del Signore sta un piano unitario.

CAPITOLO TERZO

La posizione di Pietro nel collegio apostolico e nella comunità primitiva.

Pietro ha occupato una posizione particolare nel collegio dei Dodici e nel periodo della Chiesa nascente.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Ciò risulta già dal fatto stesso che viene nominato 114 volte nei Vangeli e 57 volte negli Atti, mentre Giovanni, che è il piú frequentemente ricordato dopo Pietro, è citato per nome soltanto 38 volte nei Vangeli ed 8 volte negli Atti. Questa sorprendente preminenza di Pietro non può essere casuale e non può neppure essere spiegata soltanto con il suo carattere sanguigno ed il suo temperamento impetuoso.

§ 1. La posizione di Pietro nel collegio apostolico durante la vita del Signore.

1. Pietro viene trattato *con particolare attenzione* dal Salvatore.

La sua vocazione è in rapporto con la pesca miracolosa, in cui Pietro sta in primo piano (Lc. 5, 1-11). La sua casa serve di alloggio al Salvatore (Mc. 1, 29 ss. par.; cfr. 2, 1; 3, 20; 9, 33); della sua barca si serve il Signore per predicare (Lc. 5, 3). Con Giovanni e con Giacomo appartiene alla cerchia ristrettissima degli intimi del Signore: è testimone oculare della risurrezione della figlia di Giairo (Mc. 5, 37 par.), della trasfigurazione sul Tabor (Mc. 9, 2 par.) e della agonia nell'orto degli ulivi (Mc. 14, 33 par.). Con Giovanni viene incaricato di preparare la cena pasquale (Lc. 22, 8); per pagare il proprio tributo al tempio e quello di Pietro Gesú opera un miracolo (Mt. 17, 24-27). Da Pietro egli incomincia la lavanda dei piedi (Gv. 13, 6 ss.), ed a lui per primo dev'essere annunziata la risurrezione (Mc. 16, 7); a lui per primo tra tutti gli Apostoli viene accordata un'apparizione particolare (Lc. 24, 34; 1 Cor. 15, 5).

La posizione particolare di Pietro spicca anche quando Gesú lo biasima e lo rende consapevole delle sue debolezze umane: come quando ne svergogna la pusillanimità (Mt. 14, 28 ss.), gli annunzia la negazione (Mc. 14, 29 ss. par.), ne biasima la sonnolenza nell'orto degli ulivi (Mc. 14, 37 par.). Nelle parole di Gesú si avverte sempre che egli si sarebbe aspettato da Pietro qualcosa di particolare.

2. La *preminenza di Pietro* viene riconosciuta anche *dagli altri Apostoli.*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Nelle liste degli Apostoli è sempre nominato per primo (Mc. 3, 16; Mt. 10, 2; Lc. 6, 14; Atti 1, 13), e Mt. afferma esplicitamente che egli è il primo. Il collegio apostolico viene ripetutamente indicato in riferimento alla sua persona: Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ (Mc. 1, 36), Πέτρος καὶ οἱ συν αὐτῷ (Lc. 9, 32; Lc. 8, 45), Πέτρος σὺν τοῖς ἕνδεκα (Atti 2, 14; 2, 37).

3. *Pietro stesso* è a conoscenza della *sua posizione particolare.* Quasi sempre appare come oratore e portavoce degli altri Apostoli.

Esprime il loro stupore dopo la pesca miracolosa (Lc. 5, 8); risponde alla domanda del Signore in merito alla fede messianica dei discepoli (Mc. 8, 27 ss. par.); protesta l'inviolabile attaccamento dei discepoli al Signore dopo il discorso eucaristico (Gv. 6, 68); ma esprime pure lo scandalo dei discepoli, provocato da Gesú con la predizione della passione (Mc. 8, 32 par.). È Pietro che propone al Signore le questioni e i dubbi dei discepoli (Lc. 12, 41; Mt. 15, 15) sulla mercede che devono aspettarsi (Mc. 10, 28 ss. par.), sul numero delle volte in cui si ha il dovere di perdonare (Mt. 18, 21). Tutto ciò dimostra che la preminenza di Pietro è chiaramente attestata nel Vangelo.

Sotto questo aspetto non esiste differenza alcuna tra i sinottici. « Ognuno dei tre sinottici mette in rilievo a suo modo la preminenza di Pietro » (CULLMANN, *Petrus*, p. 20). « La conoscenza di una particolare distinzione di Pietro entro la cerchia dei discepoli appartiene adunque a tutta l'antica tradizione sinottica. Questa posizione particolare è attestata non soltanto in Mt., ma anche in Lc. e Mc. » (CULLMANN, *ivi*, p. 22).

§ 2. La posizione di Pietro nella comunità primitiva.

1. Tutta la prima parte del libro degli Atti testimonia che Pietro ha svolto nella giovane Chiesa *una funzione direttiva.* Fin dal primo momento egli è la personalità dominante e dirigente.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Egli provoca e dirige l'elezione di Mattia (Atti 1, 15 ss.). Dopo il miracolo della Pentecoste « egli si leva in mezzo agli Apostoli » e tiene la predica della Pentecoste (Atti 2, 14 ss.). Quando le autorità intervengono contro gli Apostoli, è Pietro che difende la causa del Vangelo e della Chiesa (Atti 4, 8; 5, 29). Pietro pronuncia la sentenza su Anania e Safira (Atti 5, 1-11); Pietro decide circa la ammissione dei pagani nella Chiesa (Atti 10, 47; 11, 2 ss.; 15, 7); a Pietro compete la posizione direttiva nel concilio apostolico (Atti 15, 1 ss.).

2. Non è possibile eludere la *forza probativa* di questi fatti rimandando all'autorità e preminenza particolari, spettanti a Giacomo ed a Paolo nel Cristianesimo primitivo.

Giacomo, fratello del Signore, ha preso spicco nella comunità primitiva soltanto quando Pietro venne incarcerato e poi « si recò in un altro luogo » (Atti 12, 17). La sua preminenza (Atti 15, 13-21; Gal. 2, 6. 9; Atti 21, 17 ss.) si spiega con la sua parentela con il Signore, ma soprattutto perché egli deteneva il governo della primitiva comunità di Gerusalemme e perciò doveva avere una parte importante in tutti gli avvenimenti di Gerusalemme.

Neppure la preminenza di *Paolo* nella seconda parte degli Atti è da paragonare con quella di Pietro. A Paolo non spetta alcuna preminenza ufficiale, quale era detenuta da Pietro; la sua preminenza si fonda sull'importanza della sua personalità superiore e del suo grandioso lavoro missionario.

3. Per troppo tempo la *controversia avuta da Paolo con Pietro* ad Antiochia, il cosiddetto « *factum Antiochenum* » (Gal. 2, 11 ss.), è stata ritenuta inconciliabile con la posizione primaziale di Pietro.

Clemente di Alessandria ha persin contestato l'identità del Cefa, qui nominato, con l'Apostolo Pietro (EUSEBIO, *Hist. Eccles.* I, 12, 2; la stessa cosa è stata tentata recentissimamente anche da J. M. ROBERTSON, J. N. RIDDLE, K. LAKE), mentre altri Padri (ad. es. ORIGENE, CRISOSTOMO, GEROLAMO) hanno messo in dubbio la serietà della lite.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Entrambe le opinioni sono false ed hanno origine nella supposizione infondata che la controversia non si concili con la posizione primaziale di Pietro; mentre invece *la condotta di Pietro ebbe tanto peso proprio soltanto perché egli aveva una singolare autorità*. Le differenze di opinioni tra Pietro e Paolo non riguardavano questioni di principio. « Nella cerchia dei Dodici Pietro è quello che teologicamente è piú vicino a Paolo » (CULLMANN, *Petrus*, p. 68). In linea di principio egli la pensava esattamente come Paolo in merito all'ammissione dei pagani nel Cristianesimo.

Si trattava allora della condotta pratica, della possibilità di comunanza di tavola tra giudeo-cristiani e etnico-cristiani. Pietro *per prudenza pastorale* credette di dover tener conto dei sentimenti e delle difficoltà dei suoi compatriotti. Paolo invece vide minacciato da questo il *successo del suo lavoro missionario* tra gli Elleni. Paolo sopportò la condotta gretta degli zelatori giudeo-cristiani finché anche Pietro cedette alla pressione di queste correnti e gli altri giudeo-cristiani, persin Barnaba, seguirono il suo esempio (Gal. 2, 13). Il rimprovero di Paolo, che Pietro con la sua condotta « costringa gli altri a vivere secondo i costumi giudaici » (Gal. 2, 14), ha come presupposto che la condotta di Pietro fosse normativa ed indicativa. Il fatto che Paolo con pubblica spiegazione « resistesse in faccia » a Pietro, e che Pietro accogliesse con intelligenza questa critica, onora sia l'uno che l'altro. Entrambi son da lodare, ritiene AGOSTINO nella sua lettera a Gerolamo (*Ep.* 82, 22; CSEL 34, 375), Paolo per la sua franchezza, Pietro per la sua umiltà. Simili scene si sono ripetute anche nella storia del papato e si son sempre risolte a vantaggio della Chiesa. Certamente il primato di Pietro non è compromesso dal « factum Antiochenum ».

Che Paolo conoscesse e riconoscesse il primato di Pietro, che egli chiama esclusivamente Cefa, risulta da tutta la sua condotta. Egli si reca espressamente a Gerusalemme « per conoscere Pietro e rimase presso di lui 14 giorni » (Gal. 1, 18). Annovera Pietro tra le « colonne » (Gal. 2, 9) e gli assegna anzi il primo posto (1 Cor. 1, 12; 3, 22); e lo distingue chiaramente dalla serie degli altri Apostoli (1 Cor. 9, 5).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

SEZIONE QUARTA

La continuazione nella Chiesa indefettibile del potere conferito agli Apostoli e a Pietro.

CAPITOLO PRIMO

La permanenza dell'ufficio apostolico e del primato.

1. La natura della posizione preferenziale conferita da Cristo agli Apostoli è variamente spiegata dagli studiosi non cattolici, i quali però sono unanimi nel ritenere che l'incarico ed il potere dato ad essi da Gesú *doveva valere personalmente soltanto per essi o per Pietro.* L'idea cattolica che Cristo abbia istituito uffici duraturi viene unanimemente indicata come un postulato dogmatico.

a) *Il pensiero di una successione per l'ufficio apostolico sarebbe del tutto estraneo al N. T.* Gli Apostoli sarebbero stati i testimoni eletti dei fatti salvifici, le primizie della nuova comunità. Questa posizione sarebbe unica e non trasmissibile. Gli Apostoli non avrebbero successori. La loro attività sarebbe normativa per il tempo successivo soltanto in quanto per mezzo loro la Chiesa è stata fondata ed ha ricevuto per sempre il suo fondamento portante (CULLMANN, *Petrus*, p. 172). In tutto il N. T. l'immagine del fondamento avrebbe sempre indicato la funzione apostolica cronologicamente irripetibile e possibile soltanto all'inizio della costruzione (Ef. 2, 20; Rom. 15, 20; 1 Cor. 3, 10; Gal. 2, 9; Apoc. 21, 14. 19; CULLMANN, *ivi*, p. 235).

b) *Allo stesso modo le parole rivolte dal Signore a Pietro vengono spiegate in rapporto ad una posizione privilegiata personale, assegnata dal Signore a Pietro.* Ma le ragioni sono varie e presentano sovente un carattere molto aprioristico. Secondo gli uni la distinzione di Pietro sarebbe causata dalla sua con-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

fessione, avvenuta in seguito ad una particolare ispirazione pneumatico-carismatica, ed al pari di questo carisma non potrebbe essere trasmessa. Altri vedono la posizione particolare di Pietro nel fatto che a lui è spettata una funzione particolare nel periodo della Chiesa nascente, soprattutto nel raccogliere i discepoli dopo la morte di Gesú e nel risvegliare la fede nella risurrezione. O. CULLMANN (*Petrus*, p. 237) vuole ammettere « che all'apostolo Pietro compete di fatto un'importanza fondamentale in senso etimologico per la Chiesa di tutti i tempi ». L'azione di Pietro apparterrebbe però al fatto irripetibile della fondazione della Chiesa, mediante il quale è stata fondata una situazione permanente per tutta la Chiesa.

2. Intendendole in questo senso, si soddisfa alle parole del Signore? Il compito degli Apostoli doveva cessare con la loro morte?

a) *La risposta dipende completamente da ciò che s'intende per compito degli Apostoli.* Se si vede la loro posizione soltanto nell'essere stati le primizie ed i fondatori della Chiesa e perciò nell'averne costituito cronologicamente il punto di partenza ed il fondamento, nessuno contesterà che questa posizione fosse unica e perciò irripetibile come ogni fatto storico. Ma ciò esaurisce il senso delle parole del Signore? Voleva egli fare soltanto questa naturale constatazione? Non compete questa importanza unica anche agli altri discepoli e seguaci del Signore, che furono con lui « dal battesimo di Giovanni fino alla ascensione » (Atti 1, 21 s.), a Barnaba, a Marco, a Mnasone (Atti 21, 16) ed ai 500 fratelli, che furono favoriti di un'apparizione del Risorto (1 Cor. 15, 6)? I Dodici occuparono una posizione particolare tra i discepoli perché avevano ricevuto direttamente dal Signore il potere di legare e di sciogliere e l'incarico missionario per tutto il mondo. Essi furono i primi detentori di questo incarico e di questo potere e perciò fondamento e fonte per la loro efficacia — ciò costituisce la loro funzione apostolica irripetibile —, ma non dovevano rimanere gli unici titolari di questo potere.

b) *Le parole del Signore che parlano dell'ufficio apostolico non erano intonate al periodo di fondazione della Chiesa, ma*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

riguardano la natura della Chiesa, indipendente dal variare dei tempi.

Il *discorso di Mt.* 18 dà istruzioni per il mantenimento della disciplina e dell'ordine nella Chiesa e non ha rapporto alcuno con il periodo della fondazione. Anzi il potere di legare e di sciogliere è da porre sempre nella Chiesa, quando la correzione fraterna non basta, e perciò deve anche durare sempre nella Chiesa. « Tutti gli Ortodossi — dice W. SOLOVJEV — son concordi nel ritenere che il potere apostolico di legare e di sciogliere non è stato conferito ai Dodici come a persone private oppure come privilegio limitato nel tempo, ma che esso è l'origine e la fonte autentica di un diritto sacerdotale permanente, che è trasmesso dagli Apostoli ai loro successori nell'ordine gerarchico, ai vescovi e sacerdoti della Chiesa universale » (*Monarchia sancti Petri*).

La *grande missione* sta ancora piú chiaramente in una prospettiva secolare. L'incarico del Signore si estende a tutti i popoli ed a tutti i tempi, e la garanzia della sua assistenza vale « fino alla fine del mondo ». Se egli chiama gli Apostoli « luce del mondo », « sale della terra », ciò ha senso soltanto se nel mondo ci sono sempre titolari della missione apostolica.

c) *Molta confusione si può evitare se si pon mente che il termine apostolo, oggi come allora, viene usato in senso stretto e in senso largo*, cioè nel senso della posizione particolare irripetibile dei Dodici, del loro carattere di fondamento, e nel senso del loro potere di missione, che doveva continuare. Nel primo senso essi non hanno successori, nel secondo senso il loro ufficio è passato ai vescovi. Se nelle liste episcopali e di successione del sec. II si accordava agli Apostoli una posizione superepiscopale e si facevano iniziare le liste con il primo vescovo da essi nominato (come ad es. secondo IRENEO ed IPPOLITO [E. CASPAR, p. 237], *Adv. haer.* III, 3, 3), mentre piú tardi (cosí già CIPRIANO) gli Apostoli venivano inseriti nella serie dei vescovi, ciò costituisce una differenza nella terminologia e non nella cosa (G. SÖHNGEN, *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, p. 307; O. KARRER, *Um die Einheit der Christen*, Frankfurt a. M. 1953, p. 116).

3. Anche le parole dette dal Signore a *Pietro* non possono da sole essere intese della funzione particolare,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

irripetibile, cronologicamente limitata, di Pietro nel periodo della fondazione della Chiesa. Il senso naturale, spontaneo di tutte le immagini usate dal Signore per indicare la preminenza di Pietro è questo, che la posizione di Pietro è essenziale e indispensabile per la Chiesa e non si può limitare all'inizio della Chiesa.

Per lo piú gli avversari tengono conto soltanto dell'immagine del « fondamento roccioso » e la spiegano nel senso che Pietro dev'essere la prima pietra, sulla quale poggia per sempre l'edificio della Chiesa. Ma questa concezione statica non è giustificata, perché la Chiesa non è un edificio rigido, morto, ma un organismo vivente, una comunità. L'esistenza e la coesione di questa comunità vivente possono essere garantite soltanto da una funzione di pietra permanente, che continua ad agire nella Chiesa. Anche le altre immagini dell'economo, del titolare del supremo potere di legare e di sciogliere, del *confirmator fratrum* e del pastore delle pecore, a cui giustamente rimanda CULLMANN (p. 251), per poco che vengano considerate, non possono essere ristrette al periodo iniziale della Chiesa. La casa ha sempre bisogno di un economo, la fede minacciata di un sostegno dato da Dio, il gregge del pastore che se ne prenda cura.

La Chiesa primitiva era cosciente della posizione unica, irripetibile dei Dodici, chiamati da Gesú stesso e forniti di potere illimitato nello spazio. Ma era altrettanto cosciente che i compiti e i poteri degli Apostoli, essenziali per la Chiesa, dovevano passare ai collaboratori, che poi, dopo la morte degli Apostoli, dovevano loro succedere.

CAPITOLO SECONDO

La indefettibilità ed immutabilità della Chiesa.

1. La *permanenza* dell'*ufficio apostolico* e del *primato* è intimamente connessa con la *continuazione della Chiesa*. L'autorità è il principio formale di una comunità e durerà finché dura questa, anzi dovrà appunto garantire ed assicurare l'esistenza della comunità.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Il regno di Dio e precisamente anche il suo aspetto visibile sulla terra, la Chiesa, è indefettibile. Quando Cristo parla della permanenza della sua Chiesa fino alla fine del mondo, ciò non costituisce soltanto un incarico dato alla Chiesa, ma anche una promessa fatta alla Chiesa, mediante la quale ne viene garantita la stabilità. La Chiesa né potrà essere distrutta da nemici esterni, né soccomberà per deficienza interna; neppure verrà sostituita da un nuovo ordinamento salvifico dato da Dio stesso. Ne è garanzia l'assistenza promessa da Cristo agli Apostoli (Mt. 28, 20; Lc. 22, 32; Gv. 16, 5 ss.).

2. Il regno di Dio annunciato e fondato da Gesú Cristo è lo stadio *ultimo e definitivo* dell'economia salvifica in questo mondo.

Tutti i sogni che il Cristianesimo venga sostituito da una nuova e piú perfetta forma di economia salvifica, che l'epoca salvifica del Padre nel V. T. e quella del Figlio nel N. T. sia seguita dall'epoca salvifica del Paraclito (cosí i montanisti nel sec. II e III), oppure che la rivelazione cristiana abbia una continuazione ed un completamento ad opera dell'*Evangelium aeternum* (cosí GIOACHINO DA FIORE nel sec. XII), oppure che nel Cristianesimo dopo l'era petrina del Cattolicesimo e l'era paolina del Protestantesimo giunga un'era gioannea (cosí FICHTE, SCHELLING, DÖLLINGER), non soltanto son privi di ogni fondamento, ma sono in *contraddizione con le promesse del Signore*. Il regno di Dio annunziato e fondato da Gesú è lo stadio ultimo e definitivo della economia salvifica terrena ed è seguito immediatamente dal giudizio finale. La separazione del grano dalla zizzania sul campo del regno di Dio, dei pesci buoni dai cattivi nella rete della Chiesa, avverrà soltanto « in consummatione saeculi » (Mt. 13, 39. 47).

3. La Chiesa ha il carattere della *indefettibilità* e della *invincibilità;* ha una stabilità indistruttibile. Essa fruisce anzi dell'assistenza continua del Signore (Mt. 28, 20) e dell'assistenza del Consolatore da lui inviato, che dura in eterno (Gv. 14, 16). Ogni *dissoluzione interna* della Chiesa, una estinzione della sua forza

www.scribd.com/Religione_in_Ita

vitale, è impossibile, perché essa non si fonda sulla debolezza umana, ma è alimentata dalle sorgenti di forza soprannaturale, che non si esauriscono mai. Non soccomberà neppure agli *assalti esterni* delle potenze anticristiane: « Portae inferi non praevalebunt adversus eam » (Mt. 16, 19; Lc. 22, 32).

Questa indefettibilità e indistruttibilità si riferiscono necessariamente *a tutti gli elementi essenziali* della Chiesa: i suoi mezzi di grazia non si esauriranno, le sue verità non saranno falsate, il suo potere sacerdotale e di governo non cesserà di esistere. La Chiesa rimarrà la stessa sino alla fine dei tempi. Le promesse di Cristo della stabilità indefettibile della Chiesa hanno un senso soltanto se si riferiscono alla stessa e identica Chiesa, perciò ad una Chiesa sostanzialmente immutabile.

4. Il pieno concetto della durata della Chiesa, oltre alla sua indefettibilità esterna, richiede anche la indefettibilità interna, cioè la sua sostanziale immutabilità. Con ciò non si deve intendere la immutabilità rigida di un oggetto morto, privo di vita. La Chiesa è una comunità, un organismo vivente. Come tale essa deve crescere e svilupparsi fin quando rimane vivente. Senza crescita e sviluppo non può vivere. La continuazione immutabile della Chiesa non esclude dunque uno *sviluppo*, ma lo esige.

Alla Chiesa è affidato il compito di annunziare il Vangelo e di trasmettere le grazie del Signore a tutti i popoli. A tal fine deve parlare il linguaggio dei diversi popoli e tempi, deve adattarsi alla loro ricettività, ai loro bisogni, e sfruttare i presupposti favorevoli che vi trova. « Deve farsi tutto a tutti, per conquistarli a Cristo », secondo l'esempio dell'Apostolo delle genti, che poteva gloriarsi: « Mi son fatto come Giudeo con i Giudei per guadagnarli. Per quelli che sono sottoposti alla legge come sotto la legge..., per guadagnare quei che sono sotto la legge. Per quelli che non hanno legge mi sono

www.scribd.com/Religione_in_Ita

reso senza legge..., per guadagnare quei che sono senza legge. Son divenuto coi deboli debole per guadagnare i deboli» (1 Cor. 9, 20 ss.).

Nel far questo la Chiesa stessa maturerà internamente ed acquisterà ampiezza e forza vitale, ma nella sua ultima essenza rimarrà identica. Quando si tratta della natura intima del Cristianesimo, della purezza della dottrina e dei principi essenziali, dei mezzi salvifici sacramentali, cessa la libertà di accomodazione ed incomincia il dovere della Chiesa di penetrare con la sua intima forza vitale e con il suo spirito i popoli e le civiltà. La sua indefettibile forza vitale deve manifestarsi appunto nella capacità di adattarsi a tutte le variabili condizioni di vita (accomodazione) senza nulla perdere della sua forma interiore, e nella possibilità di incorporarsi ed aggregarsi gli uomini e le civiltà piú diverse (assimilazione), senza sopprimerne o violentarne l'indipendenza ed i valori propri.

Questo processo organico di crescita e di incorporazione non si compirà senza contrasti, perché sarà difficile trovare sempre l'aurea via di mezzo tra la condiscendenza troppo generosa e l'attaccamento troppo ansioso alla tradizione. Ma l'assistenza divina è garanzia che la perseveranza essenziale della Chiesa non porterà ad un irrigidimento privo di vita e la sua capacità di adattamento non porterà ad un livellamento e ad un appiattimento sincretistici. Essa rimane la stessa, ieri ed oggi, ma non in una identità meccanica, bensí organica.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

II.

LA CHIESA DEL CRISTIANESIMO PRIMITIVO

Il Cristianesimo ci si presenta fin da principio come « Chiesa » e rivela già molto presto i tratti marcati della Chiesa cattolica. Questa linea cattolica risale fino a Cristo, oppure la cattolicizzazione è una falsificazione del Cristianesimo primitivo, un sincretismo di molti influssi penetranti dall'esterno? La soluzione di questa questione è della massima importanza.

Infatti il Cristianesimo primitivo non costituisce soltanto il ponte tra la Chiesa odierna e Cristo; ma la concezione che il Cristianesimo primitivo ebbe della comunità cristiana deve anche essere considerata come l'interpretazione competente e valida della volontà di Cristo. In questo tutti gli studiosi, sia cattolici che protestanti, sono concordi. « Nella storia piú antica del Cristianesimo — dice A. HARNACK (*Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas*, Gotha 1927, p. 1) — ci troviamo sempre contemporaneamente nell'epoca moderna, nel nostro tempo, perché le questioni solenni e palpitanti della religione che noi incontriamo, riportano in ogni caso per forza al Vangelo ed alla storia primitiva della religione cristiana ». Del tutto simile è il giudizio di L. BILLOT (*De ecclesia Christi* I, Romae 1898, p. 60 s.): « Ex quo etiam fit ut ad sensum revelationis Christi melius ac melius declarandum, recte et convenienter adduci quoque possint antiquiores Patres... iique tanto magis receptibiles quanto propius ad fontem noscuntur accessisse ».

www.scribd.com/Religione_in_Ita

SEZIONE PRIMA

L'origine della primitiva Chiesa cristiana: fonti e teorie.

CAPITOLO PRIMO

Fonti per la storia della Chiesa primitiva.

Le fonti principali che ci permettono di giungere alla conoscenza della Chiesa primitiva sono costituite dagli Atti e dalle Lettere paoline.

1. L'*attendibilità storica degli Atti*, opera composta dal discepolo e compagno di S. Paolo, Luca, ancor prima della morte dell'Apostolo delle genti, è oggi riconosciuta, anche se in passato è stata messa sovente in dubbio.

L'opera è stata indicata come « apostolicizzante » e « antidemocratica », perché cerca di mettere in particolare rilievo l'importanza degli Apostoli, di rafforzare lo sviluppo antidemocratico nella Chiesa primitiva, di nascondere o cancellare le divisioni ed opposizioni, soprattutto il contrasto tra i giudeo-cristiani e gli etnico-cristiani, tra Pietro e Paolo. Questa concezione, che ebbe il suo principale rappresentante in F. C. BAUR, oggi è abbandonata. Il valore storico degli Atti è universalmente riconosciuto. Anzi, si è concordi nel ritenere che Luca per il periodo iniziale della Chiesa di Gerusalemme ebbe a disposizione documenti attendibili non soltanto orali, ma anche scritti.

2. Tra le lettere di Paolo hanno *particolare importanza* i due scritti alla Chiesa di Corinto e le Lettere pastorali.

La 2 Cor. è stata scritta nel 57, la 1 Cor. poco tempo prima; esse sono giustamente considerate come i documenti più

www.scribd.com/Religione_in_Ita

importanti circa l'organizzazione di una primitiva comunità cristiana. Le lettere a Timoteo ed a Tito, da porsi dopo il 63, contengono importanti istruzioni per i titolari degli uffici ecclesiastici. Della natura intima della Chiesa e del suo rapporto con Cristo, Paolo tratta soprattutto nelle lettere della cattività.

Mentre non esistono serie obiezioni contro l'*autenzia* delle *due lettere ai Corinti* e l'autenzia delle lettere della cattività è quasi universalmente riconosciuta, la questione se le lettere pastorali provengano dalla penna dell'Apostolo delle genti è ancor sempre controversa.

La scuola critica le considera come in tutto od in parte spurie od almeno come fortemente interpolate. Le obiezioni tratte dalle « proprietà linguistiche e stilistiche » di queste lettere, dal loro « moralismo » e dal loro « atteggiamento antignostico » e dalle soggiacenti « condizioni gerarchiche » si sono rivelate meno importanti di quanto finora si fosse ritenuto (K. T. SCHÄFER, p. 149 s.; A. WIKENHAUSER, p. 319 ss.). Esse non possono contendere con il peso della tradizione. Le differenze nei confronti delle altre lettere paoline si spiegano per la diversa situazione. È degna di nota la constatazione di O. LINTON (p. 17 s.), che « l'interpretazione piú disinvolta si trova nei negatori dell'autenzia », mentre gli studiosi non cattolici « che ritennero la genuinità, hanno per lo piú negato l'elemento gerarchico ».

3. Del *periodo post-apostolico* ci son rimasti soltanto alcuni scritti. Tanto maggiore importanza riveste il fatto che la *Lettera di Clemente* e le *Lettere di S. Ignazio* di Antiochia apportano importanti indicazioni proprio in merito alla costituzione della Chiesa. Non c'è da meravigliarsi che da tutte le parti si sia dedicata molta cura alla loro valutazione.

La *Lettera di Clemente* rappresenta un ammonitorio, rivolto dalla Chiesa di Roma alla Chiesa di Corinto verso l'anno 96, allorché vi fu una sollevazione contro alcuni capi. L'au-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

tenzia della lettera, cioè l'esattezza della tradizione, secondo cui l'autore della lettera, che non è nominato nello scritto, è il Vescovo romano Clemente, è già stata attestata da Dionigi di Corinto verso il 170 (EUSEBIO, *Hist. Eccles.* IV, 23, 11) e non incontra serie difficoltà.

Uguale importanza rivestono le 7 *lettere scritte da* IGNAZIO DI ANTIOCHIA nel suo viaggio verso Roma per il martirio, cioè quattro lettere da Smirne agli Efesini, ai Magnesii, ai Tralliani ed ai Romani, e tre lettere da Troade ai Filadelfi, agli Smirnesi ed al Vescovo Policarpo di Smirne. Per lungo tempo esse furono considerate come falsificazioni posteriori a motivo del carattere del tutto cattolico della organizzazione ecclesiastica presupposta nelle lettere. F. C. BAUR le ha rigettate tutte 7 (*Über den Ursprung des Episkopates in der Kirche*, Tübingen 1838, p. 63 ss.), E. RENAN ne ha rigettate 6 su 7 (*Les évangiles*, Paris 1877). Ancora in tempi recentissimi, A. LOISY ha cercato di spostarne l'epoca di composizione alla metà del sec. II (*La naissance du Christianisme*, Paris 1933, p. 59). Ma l'autenzia delle lettere è già attestata da Policarpo nella sua lettera ai Filippesi (13, 2) e da tutta la tradizione unanime, per modo che l'indagine (ZAHN, HARNACK, FUNK, RACKL) ha deciso a favore di tale autenticità.

Poiché Ignazio ha subito il martirio certamente sotto Traano in un anno che non è possibile determinare piú esattamente, le lettere appartengono al sec. I od al piú tardi al secondo decennio del sec. II. Esse sono scritte con vero spirito di fede e testimoniano una commovente efficacia. La lettera di Ignazio ai Romani è detta da MÖHLER « forse la cosa piú graziosa nel suo genere, che la letteratura cristiana possa presentare » (*Patrologie* I, 1840, p. 119), e H. ST. CHAMBERLAIN (*Mensch und Gott*, München 1921, p. 70) afferma che « come testimonianza di eroismo umano poche cose di tutta la storia dell'umanità le stanno a pari ».

4. Lo scritto *piú contestato* e *piú problematico* del primitivo tempo cristiano è la *Didaché*, scoperta nel 1873 dal Patriarca BRYENNIOS, e che suscitò molto scalpore.

In questo scritto ai carismatici, ai profeti ed agli apostoli (predicatori ambulanti) viene attribuita un'autorità maggiore

www.scribd.com/Religione_in_Ita

che non ai vescovi eletti dalla comunità. Ciò fu considerato dai protestanti (A. HARNACK, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Kirchenverfassung*, Leipzig 1884) come testimonianza della costituzione democratica della comunità sovrana, mentre gli studiosi cattolici fin da principio misero in guardia contro la sopravvalutazione dello scritto (ST. DUNIN-BORKOWSKI, *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats*, Freiburg 1900, p. 117). Oggi si riconosce universalmente quanto lo scritto ha di enigmatico e di problematico. Il testo di Bryennios, secondo il giudizio di E. PETERSON (*Über einige Probleme der Didache-Überlieferung*, in « Riv. di Arch. christ. » 27, 1952, 37-68), quale risulta dai frammenti di papiri e dalla traduzione georgiana, non rappresenta il testo originario, ma « una recensione tardiva, che non si può dire esente da tendenze teologiche » (p. 67). L'autore « sembra aver conosciuto Barnaba ed Erma ed anche testi di liturgia egiziana » (p. 67 s.). Peterson ammette influssi settari: altri (F. E. VOKES, G. BARDY, J. COLSON), vorrebbero considerarla persino una copia montanistica o novaziana. Secondo il giudizio conclusivo di E. Peterson (p. 68), essa « non è tanto espressione della realtà, quanto una descrizione utopistica, trasmessa in forma letteraria, dei tempi primitivi della Chiesa ».

CAPITOLO SECONDO

Le teorie piú importanti circa l'origine della Chiesa e la sua organizzazione.

1. Secondo la scuola liberale la Chiesa sarebbe nata per *naturale evoluzione* dalle primitive comunità cristiane a base democratica.

a) Fino al 1880 nella scuola liberale regnava pieno accordo nel ritenere che la formazione della Chiesa aveva preso inizio dalle singole comunità democratiche (il cosiddetto « consensus »). Soltanto per la naturale unione dei cristiani sarebbero sorte comunità locali, che si sarebbero reciprocamente favorite, mentre l'idea astratta di una Chiesa universale si sarebbe formata soltanto a poco a poco. L'organizzazione delle sin-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

gole comunità cristiane sarebbe derivata da necessità pratiche. Essa non risalirebbe a Cristo, ma si sarebbe formata in modo capillare, dal basso, e sarebbe stata puramente democratica. Negli Apostoli si sarebbero visti soltanto i consulenti delle comunità autonome e sarebbe stata riconosciuta loro, come testi oculari della risurrezione, un'autorità personale, ma non ufficiale. L'ufficio ecclesiastico e la forma monarchico-gerarchica della Chiesa sarebbero sorti soltanto a poco a poco. Inizialmente la comunità sarebbe stata retta da un collegio di presbiteri o di episcopi. Per motivi di opportunità, questo collegio si sarebbe eletto un presidente, che nel corso del tempo sarebbe assurto a sovrano monarchico della comunità.

Si adducono diversi motivi, che avrebbero favorito o prodotto questa evoluzione: l'ambizione di singoli capi, il modello della costituzione sinagogale giudaica (R. ROTHE, E. SCHÜRER), le idee cristiane dell'unico Dio e dell'unico Cristo (F. C. BAUR, E. LOHMEYER), le difficoltà e le persecuzioni esterne ed i contrasti interni nella comunità e nella Chiesa, che resero necessaria una rigida centralizzazione del potere.

b) EDW. HATCH (*The organisation of the early christian Churches*, London 1881, tradotto in tedesco e corredato di « excursus » da A. HARNACK, Giessen 1883) ritiene che le comunità si siano formate come unioni cristiane sul tipo delle associazioni religiose del mondo romano-ellenistico. In esse — e questo è soprattutto il risultato dello studio di Harnack nei suoi excursus — ai Vescovi sarebbero stati affidati i compiti del culto e dell'attività caritativa, ai Presbiteri invece sarebbe stata conferita la cura della conservazione della disciplina e dei buoni costumi. In base alla Didaché, HARNACK (*Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*, Leipzig 1884) a questa organizzazione delle singole comunità, incaricata di compiti amministrativi e giurisdizionali, ha poi contrapposto una istituzione avente valore per tutta la Chiesa, cioè gli « apostoli, dottori e profeti » ambulanti. Questi non sarebbero stati legati ad alcuna comunità particolare, ma come maestri forniti di doni carismatici, chiamati a predicare e spiegare il Vangelo, avrebbero goduto stima ed autorità in tutta la Chiesa (autorità spirituale, ecclesiastica-universale). Oltre a ciò Harnack non ha abbandonato la distinzione tra l'ufficio

www.scribd.com/Religione_in_Ita

patriarcale dei Presbiteri, che avrebbero imposto rispetto per l'età ed il merito (autorità patriarcale, civile), e l'ufficio amministrativo dei vescovi, che sarebbero stati eletti dalla comunità ed incaricati di funzioni cultuali e caritative (autorità amministrativa, religiosa); anzi aggiunse ancora un quarto gruppo, quello dei martiri e dei celibi, fornito di autorità aristocratica.

c) Allorché i carismi cessarono ed anche l'autorità degli « anziani » e delle « primizie » scemò, ai vescovi sarebbe anche toccato il compito di annunziare la parola di Dio e di provvedere alla disciplina ed alla pietà nella comunità. La loro autorità si sarebbe accresciuta ed avrebbe assunto forme sempre più giuridiche, per modo che si sarebbe giunti alla formazione del monepiscopato in luogo della costituzione collettiva del collegio dei vescovi. Per quanto i sostenitori della costituzione democratica differissero molto nei particolari, rimase l'unanimità nel punto centrale che la formazione dell'ufficio ecclesiastico sia avvenuto per evoluzione puramente naturale ed ogni motivazione gerarchica, ogni richiamo ad una *successio Apostolorum* sia inconsistente.

2. Questa opinione, che dominò a lungo, ha avuto un forte ed influente avversario in R. SOHM, il quale ha inferto un duro colpo alla spiegazione democratica puramente naturale della costituzione del Cristianesimo primitivo, e sostenne che dapprima la Chiesa era *puramente spirituale* (entusiastico-carismatica) finché con Clemente romano fu inceppata con l'*elemento giuridico*, estraneo alla sua vera natura.

Secondo Sohm la comunità autonoma, formata sul tipo delle corporazioni ellenistico-romane, non è esistita. « La guida della cristianità — dice SOHM (*Kirchenrecht* I, Leipzig 1892, p. 54) — non poggia su un potere conferito alla comunità, ma su un potere conferito ai dotati di dottrina. La guida della Chiesa viene dall'alto, per mezzo della singola personalità dotata da Dio. Il governo della cristianità è fin da principio di natura autoritaria, monarchica. Anzitutto Sohm ha portato al centro l'importanza della idea universale della Chiesa; l'idea della comunità locale non avrebbe

www.scribd.com/Religione_in_Ita

alcuna parte nella organizzazione della Chiesa. In secondo luogo Sohm ha energicamente affermato che il Cristianesimo ha visto soltanto nello spirito e nella parola di Dio il principio formativo e vincolante, e perciò ha conosciuto soltanto un legame derivante da Dio, compreso ed accettato per fede. Egli, come giurista, considerando la natura della Chiesa come quella di una comunità fondata da parte di Dio, ha rivelato una visione religiosa e teologica piú esatta di molti teologi, per i quali l'ordinamento divino-gerarchico costituisce uno scandalo. Ma in terzo luogo Sohm ha combattuto con tutto calore ogni concezione giuridica della Chiesa. La Chiesa sarebbe essenzialmente invisibile, perché di carattere religioso-carismatico. La fede religiosa non tollererebbe di essere fissata mediante verità preesistenti, la coscienza non sopporterebbe vincoli giuridici. Tra Chiesa e diritto esisterebbe un contrasto inconciliabile. Soltanto con la lettera di Clemente lo stato entusiastico-carismatico della Chiesa primitiva sarebbe stato sostituito e la Chiesa sarebbe stata posta in ceppi. Dopo di allora ciò che Dio ha posto una volta sarebbe stato considerato vincolante per tutto il futuro; dopo d'allora esisterebbe il diritto ecclesiastico cattolico divino.

La teoria di Sohm non poggia tanto su prove storiche, quanto piuttosto su considerazioni di principio. Egli rigettò come insopportabile per la coscienza religiosa ogni fissazione di confessione e di dottrina, perché ha disconosciuto la natura del Cristianesimo, come quella di una rivelazione data una volta per sempre in un'ora storica. I pensieri fondamentali di Sohm, presentati con acutezza logica e con commozione e convinzione religiosa, hanno trovato molto seguito in coloro che rigettano ogni elemento statutario e organizzatorio nella Chiesa.

3. Ma oggi la maggior parte degli studiosi si son convinti che non è possibile comprendere lo sviluppo della Chiesa primitiva in questo modo aprioristico. Le condizioni nella Chiesa primitiva e nelle comunità paoline sarebbero state *sostanzialmente diverse* e non potrebbero essere ridotte ad un denominatore comune.

Vi ha accennato in modo particolare K. Holl nella relazione accademica che ha attirato molta attenzione: *Der Kirchen-*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

begriff des Paulus in seinem Verhältnis zur Urgemeine, 1921. L'idea che Sohm ha della Chiesa sarebbe attestata soltanto da Paolo; la comunità primitiva di Gerusalemme invece non sarebbe stata retta in modo carismatico, ma «nella comunità primitiva si troverebbe fin da principio una normale gerarchia, un ordinamento posto da Dio, un diritto ecclesiastico divino», una Chiesa come istituto, in cui i singoli vengono accolti. Il pensiero dell'autorità e della tradizione in essa sarebbe subito prevalso sul carisma. Paolo, pur avendo insistito maggiormente sull'elemento pneumatico e sulla indipendenza delle comunità, sarebbe stato costretto ad adattarsi a questa concezione. La differenza tra la posizione giudeo-cristiana e quella etnico-cristiana è pure rilevata da H. v. CAMPENHAUSEN (*Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953), ed in altro modo da J. COLSON (*L'évêque dans les communautés primitives*, Paris 1951).

Dobbiamo in primo luogo (Sez. seconda) ricercare se il Cristianesimo primitivo fin da principio si è riunito in una Chiesa organizzata (contro la teoria di Sohm, cap. 1), e se l'ufficio ecclesiastico della Chiesa primitiva ha avuto fin da principio carattere gerarchico ed ha rivelato struttura monarchica (cap. 2 e 3).

SEZIONE SECONDA

La Chiesa primitiva ed il primitivo ufficio ecclesiastico.

Dopo la prima festa di Pentecoste il Cristianesimo ha guadagnato rapidamente terreno.

Dopo la predica di Pietro tremila persone abbracciarono la fede del Signore (Atti 2, 41). Dopo la predica nel tempio (Atti 4, 4) il numero dei fedeli salí a cinquemila. Benché il Sinedrio ricorresse a contromisure, il movimento non poté essere fermato. Persino sacerdoti e Farisei abbracciarono la

www.scribd.com/Religione_in_Ita

nuova fede (Atti 6, 7; 15, 5). Quando Paolo tornò a Gerusalemme dal suo terzo viaggio missionario, Giacomo poté richiamarsi a molte migliaia di Giudei diventati credenti (Atti 21, 20).

Presto il movimento valicò i confini di Gerusalemme, anzi persino della Palestina. Questo sviluppo fu favorito dalla persecuzione, cui furono fatti segno i Cristiani in Gerusalemme, e che era stata attizzata soprattutto dal contegno di Stefano (Atti 6, 8 ss.), e che infine si rivolse anche contro gli Apostoli (Atti 12, 1 s.; 12, 17). I Cristiani dispersi, che « giunsero fino in Fenicia, a Cipro ed Antiochia » (Atti 11, 19), divennero messaggeri della fede tra i pagani, la cui missione fu poi intrapresa in modo sistematico da Barnaba e Paolo (Atti 11, 22 ss.).

Tutti coloro che aderivano a Cristo, erano saldamente e fedelmente legati tra di loro, sia nelle singole comunità, sia tutti assieme.

CAPITOLO PRIMO

La coscienza comunitaria della Chiesa primitiva.

I Cristiani subito dall'inizio: 1. formavano una comunità ben definita in cui si entrava col battesimo; 2. erano uniti tra loro da concordia e amore e avevano come segni distintivi visibili la professione della stessa fede e lo stesso culto; 3. pur appartenendo a comunità particolari, sentivano di esser parte di un'unica grande comunità in Cristo.

1. A Gerusalemme i Cristiani formavano una *comunità chiaramente definita* e saldamente unita. Nelle loro file si poteva entrare soltanto mediante un atto formale di accettazione, il battesimo. La conversione a Cristo era congiunta all'unione con la « Chiesa », ed è sempre indicata come un « aggiungere », come una « incorporazione » (προσετέθησαν, Atti 2, 41; προσετέθη ὄχλος ἱκανός, Atti 11, 24; cfr. 2, 47).

2. I Cristiani erano congiunti in *concordia ed amore* fraterno, che giungeva fino alla comunanza dei beni: « I credenti

www.scribd.com/Religione_in_Ita

stavano tutti insieme ed avevano tutto in comune. Vendevano i loro averi ed i loro beni e dividevano il ricavato tra tutti a seconda dei bisogni di ciascuno » (Atti 2, 44). I segni esterni, visibili della loro comunità erano la *stessa professione di fede* e lo *stesso culto*, che aveva due centri: la preghiera nel tempio e la frazione comune del pane in casa o nelle case: « Erano perseveranti nella dottrina degli Apostoli, nella comunione fraterna, nello spezzare il pane e nella preghiera » (Atti 2, 42). « Ogni giorno perseveravano concordemente nel tempio, spezzavano il pane nelle singole case e prendevano il loro cibo con cuore puro e gioioso » (Atti 2, 46).

Avvenne cosí che essi, come comunità definita, si distinsero dai loro correligionari di ieri e furono indicati a Gerusalemme come la setta dei Nazareni (αἵρεσις τῶν Ναζωραίων, Atti 24, 5), ad Antiochia come Cristiani (Χριστιανοί, Atti 11, 26). Essi stessi si sono considerati come i « santi » (ἅγιοι, 1 Cor. 16, 15; 2 Cor. 9, 1; Ef. 2, 19; 4, 12 ecc.), come i « santi eletti » (κλητοὶ ἅγιοι, ἐκλεκτοὶ ἅγιοι, 1 Cor. 1, 2; Rom. 8, 33; Col. 3, 12; Tit. 1, 1) e si sono sentiti come comunità nei confronti di coloro che stavano fuori (οἱ ἔξω, 1 Tess. 4, 12; cfr. Atti 5, 13). Gli indegni venivano espulsi da questa comunità (1 Cor. 5, 1 ss.).

3. I Cristiani non erano soltanto riuniti nelle singole comunità; *al di là di tutti i confini* essi sapevano di essere i « santificati in Cristo Gesú », che « in ogni luogo invocano il nome del Signore Gesú Cristo » (1 Cor. 1, 2), « chiamati alla comunione con il Signore Gesú Cristo » (1 Cor. 1, 9; 1 Gv. 1, 3). Un'ondata di amore e di cura abbracciava tutti. Paolo si preoccupava dei Cristiani di Colossi, di quelli di Laodicea, in genere di tutti, anche di coloro che non lo conoscevano di persona (Col. 2, 1). La Chiesa di Roma per mezzo di Paolo veniva salutata da tutte le comunità di Cristo (Rom. 16, 10). Ma è soprattutto la colletta per la carestia, fatta ad Antiochia per la comunità primitiva (Atti 11, 29), e la colletta organizzata da Paolo a Corinto ed il cui ricavato egli stesso volle portare a Gerusalemme (2 Cor. 8, 9 ss.), a costituire una prova chiara e commovente della *coscienza di solidarietà dei Cristiani*, alla quale Paolo ha dato espressione con le seguenti parole: « se soffre un membro, soffrono tutte le membra; se un membro è onorato, tutte le altre si rallegrano » (1 Cor. 12, 26).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

CAPITOLO SECONDO

L'ufficio ecclesiastico nel Cristianesimo primitivo.

Attorno al Cristianesimo primitivo non si avvolgeva soltanto il vincolo del libero amore e non c'era soltanto stima per le persone dotate di carismi. Fin da principio si conobbero *capi ecclesiastici*, ai quali competeva la guida autoritativa delle comunità.

I. Nel periodo della fondazione della *comunità primitiva di Gerusalemme gli Apostoli* ebbero da prima l'autorità indiscussa; in subordinazione a loro agivano *diaconi* e *presbiteri*.

Dopo il ritiro di Giuda gli Apostoli completarono nuovamente il numero di dodici. Essi decidevano in tutte le questioni importanti e, come mostra il giudizio su Anania e Safira, con vera giurisdizione. A Pietro competeva il governo supremo. Dopo la dipartita di Pietro da Gerusalemme, motivata dalla persecuzione di Erode (Atti 12, 17), a capo della comunità primitiva stava Giacomo, il quale spicca in modo particolare in tutti i fatti che si svolgono a Gerusalemme (Atti 15, 13 ss.; 21, 17 ss.; Gal. 1, 19; 2, 9).

Ma presto gli Apostoli avvertirono la necessità di provvedere ai compiti, che sorgevano nella comunità, mediante la nomina di collaboratori, che dovevano alleggerirli e renderli liberi per la predicazione (Atti 6, 2 ss.; 8, 5). Così furono scelti dalla comunità sette uomini per il « *diaconato* », ai quali l'ufficio venne affidato dagli Apostoli mediante l'imposizione delle mani (Atti 6, 5 s.). Ma nella comunità primitiva agivano anche « *presbiteri* », come risulta dalla loro menzione occasionale (Atti 11, 30; 15, 2 ss.; 21, 18). Essi ricevettero le collette dei Cristiani di Antiochia e parteciparono al concilio apostolico (Atti 15, 2. 6. 22. 24).

In tal modo si delinea nella comunità primitiva una *gerarchia* normale divisa *in tre gradi*.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

II. Anche nelle *comunità etnico-cristiane* c'erano uomini incaricati del governo della Chiesa ed aventi carattere ufficiale: 1. Oltre i « profeti e dottori », una specie di gerarchia ambulante, 2. c'erano pure capi stabili, 3. ricordati da S. Paolo. 4. Gli uffici poi venivano conferiti con un atto di culto, l'imposizione delle mani.

1. Corrisponde al carattere missionario di queste comunità che in esse spiccassero anzitutto i primi inviati del Cristianesimo, i « *profeti e dottori* » (Atti 13, 1). Nel loro compito di annunziare il Vangelo (Ef. 4, 11) e di muovere gli uomini alla fede in Cristo, il dono carismatico della dottrina aveva naturalmente una parte importante. I predicatori carismatici ambulanti erano i volontari che precedevano le truppe regolari, e venivano anche delegati per compiti di carattere occasionale.

2. Ma nelle comunità etnico-cristiane, accanto a questa « gerarchia ambulante », c'erano anche *capi stabili*. Nel corso del loro primo viaggio missionario Paolo e Barnaba nominarono « in ogni comunità, dopo aver pregato e digiunato, dei presbiteri per esse e li raccomandarono al Signore, al quale si erano rivolti credendo » (Atti 14, 23). Nel terzo viaggio Paolo fece venire a Mileto i capi di Efeso, che sono chiamati rispettivamente « presbiteri » e « vescovi » (Atti 20, 17. 28). « Vescovi » e « diaconi » sono ricordati anche nella iscrizione della lettera ai Filippesi. Dei compiti di questi uffici, dei presupposti richiesti e del rispetto ad essi dovuto, Paolo ha trattato nelle lettere pastorali (Tit. 1, 5-9; 1 Tim. 3, 1-13; 5, 17).

3. Capi in genere (προιστάμενοι) *sono ricordati da Paolo* nella lettera ai Romani ed in 1 Tess. (Rom. 12, 8; 1 Tess. 5, 12). Egli ammonisce i Tessalonicesi « di trattare coloro che lavorano in mezzo ad essi e presiedono ad essi nel Signore... con stima ed amore per la loro azione ». Invita la comunità di Corinto a tributare stima « alla casa di Stefana, primizie dell'Acaia, che si è dedicata al servizio dei santi » (1 Cor. 16, 15). Non deve meravigliare se Paolo nelle sue lettere si rivolge direttamente a tutti i fedeli e non ai capi; poiché all'Apostolo delle genti stavano anzitutto a cuore gli interessi religiosi dei Cristiani, che per lo piú conosceva anche personalmente, e non le questioni organizzative della comunità.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

4. Gli uffici nella comunità furono *conferiti* fin da principio *con un atto cultuale* mediante l'imposizione delle mani (Atti 6, 6; 13, 3; 14, 23; 1 Tim. 4, 14; 5, 22; 2 Tim. 1, 6). Ciò dimostra che non si voleva lasciare il governo alla libera azione del Pneuma, ma si aspirava ad un saldo ordine. La questione dei carismi nel Cristianesimo primitivo non è ancora del tutto chiarita e non si può chiarire del tutto. C'erano carismi di diversa natura. Vi venivano annoverati carismi straordinari (glossolalia, guarigioni miracolose, distinzione degli spiriti), ma anche la dotazione pratica delle grazie, che doveva abilitare ai loro compiti gli « Apostoli, profeti, evangelisti, pastori » (Ef. 4, 11). Tra carisma ed ufficio non esisteva opposizione. I carismatici erano chiamati per prestare servizi nella comunità; soprattutto a coloro che erano dotati del dono delle lingue veniva affidato l'annunzio del Vangelo. Viceversa si era convinti che soprattutto i capi erano ripieni della forza dello Spirito Santo (Atti 20, 28). In Rom. 12, 6-8 Paolo annovera tra i carismi la prestazione del servizio (διακονία) ed in 1 Tim. 4, 14 chiama carisma l'ufficio conferito a Timoteo con l'imposizione delle mani.

III. Quanto alla denominazione dei titolari degli uffici ecclesiastici solo il nome *diacono* ha un significato preciso; quelli di *presbitero* e di *episcopo* non sembrano ancora nettamente distinti; solo nel secondo secolo il nome episcopo assume l'attuale preciso significato. Quanto poi alla costituzione della Chiesa le notizie anche se scarse sono preziose, ma sollevano *due problemi:* quando nacque l'episcopato monarchico e se esso risale ad un'istituzione divina.

1. È molto importante considerare che l'origine degli uffici ecclesiastici non coincide con la riflessione su di essi (M. Goguel, *L'Église primitive*, Paris 1947, p. 8). Parimenti bisogna aver coscienza che i nomi per i singoli uffici dovettero prima essere coniati e soltanto gradatamente si ottenne il loro significato chiaramente delimitato. Inizialmente il vocabolario per gli uffici *non era ancora sviluppato* o soltanto imperfettamente (J. Colson, p. 13). Non è Paolo il solo a parlare da

www.scribd.com/Religione_in_Ita

prima soltanto in generale di « capi » (προιστάμενοι). In Ebr. 13, 17 ed anche nel *Pastore* di ERMA viene ancora usato l'indeterminato ἡγούμενοι, e Giustino descrivendo l'assemblea liturgica parla 150 volte soltanto in genere del προεστώς.

Sembra che il termine *diacono* abbia ricevuto per primo il suo chiaro significato. Viceversa tra vescovi e presbiteri non si fa da prima chiara distinzione. Agli stessi titolari di ufficio, che in Atti 20, 17 sono chiamati « *presbiteri* », in Atti 20, 28 è rivolta la parola come a « *vescovi* ». Parimenti i due titoli non sono ancora nettamente distinti tra di loro nelle lettere pastorali (Tit. 1, 5. 7; 1 Tim. 3, 1 ss.; 5, 17): salvo che dal fatto che ἐπίσκοπος nelle lettere pastorali è usato soltanto al singolare, si voglia concludere che questo titolo era già riservato ad un'unica persona nel collegio dei presbiteri. Soltanto all'inizio del sec. II, in Occidente forse ancora un po' più tardi, il termine *episcopus* ha ricevuto il suo odierno significato preciso. L'origine delle designazioni scelte non ha valore decisivo: sia che ad es. il nome ἐπίσκοπος derivi dai LXX, dove in Giob. 20, 29; 4 Re 12, 12; 2 Cron. 34, 12-17 viene usato per sorvegliante, oppure sia stato tratto dal linguaggio ellenistico; *le parole furono riempite di nuovo contenuto.* In ogni caso, modello del vescovo cristiano non sono i capi delle associazioni religiose, di cui parlano il manoscritto di Damasco e diversi frammenti dei manoscritti recentemente trovati presso il Mar Morto, ma gli Apostoli nominati da Cristo.

2. Circa la questione della costituzione della Chiesa dei primi tempi non possiamo aspettarci notizie minuziose, perché le fonti sono scarse e riferiscono ancora *poco circa la organizzazione della Chiesa.* Soltanto dove sorsero difficoltà e controversie di competenza, come nella comunità di Diotrefe (3 Gv.) ed a Corinto (*Lettera di Clemente*), oppure dove esistevano particolari occasioni (*Lettere di Ignazio*) si tratta dei fondamenti e delle forme degli uffici ecclesiastici. Tanto *maggior valore* rivestono perciò le poche notizie, le quali però sono anche state molto tormentate e maltrattate.

Delle *due questioni*, che hanno importanza fondamentale per giudicare il primitivo ufficio ecclesiastico, una concerne la struttura esterna, in cui l'ufficio episcopale veniva esercitato: da quando il monepiscopato è chiaramente formato?

www.scribd.com/Religione_in_Ita

La seconda questione, ancor piú importante, riguarda la motivazione e legittimazione del potere ecclesiastico: l'ufficio ecclesiastico è sorto dal basso, dalle necessità della vita quotidiana ed è perciò di natura democratica; oppure deriva dalla istituzione di Cristo ed ha carattere gerarchico?

CAPITOLO TERZO

Il monepiscopato nel primitivo periodo cristiano.

I. È un fatto storico incontestabile che già *nel sec. II* le comunità cristiane erano rette da singoli vescovi. In Occidente il monepiscopato dopo la metà del sec. II è attestato specialmente da Ireneo; in Asia Minore e Siria se ne può dimostrare l'esistenza già all'inizio del secolo II.

1. La testimonianza di IRENEO, vescovo di Lione.

Ireneo di Lione († 202), discepolo di San Policarpo, combatté i Gnostici e contro le loro innovazioni si appellò alla tradizione apostolica, stabilire la quale fu sua cura principale. A questo scopo rimandò alla successione ininterrotta dei vescovi; perché la dottrina apostolica sarebbe garantita dalla successione apostolica. « Noi possiamo enumerare i vescovi delle singole chiese nominati dagli Apostoli, ed i loro successori fino ai giorni nostri » (*Adv. haer.* III, 3, 1). Perciò al tempo di Ireneo ogni Chiesa aveva un singolo vescovo. Ireneo enumera nominalmente i vescovi di Roma, da Lino ad Eleuterio. Ma a Lino l'ufficio episcopale per il governo della Chiesa sarebbe stato conferito dagli Apostoli (*Adv. haer.* III, 3, 3).

2. Testimonianze preziose sulla storia dell'episcopato sono state conservate da EUSEBIO nella sua *Historia Ecclesiastica*, il cui valore si fonda appunto sul fatto di contenere molti estratti di fonti piú antiche, che Eusebio ebbe ancora a disposizione.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

a) Dalle annotazioni di Eusebio sulla lotta contro il *Montanismo* e sulla *controversia pasquale* si può vedere che verso il 150 i monepiscopi detenevano dovunque il governo della Chiesa. Il Montanismo aveva chiamato in questione l'ufficio ecclesiastico gerarchico, opponendovi il diritto dei « profeti ». Contro questi tentativi i vescovi di molte chiese isolatamente e, poiché ciò non bastava, in comune raccolsero sinodi (*Hist. Eccles.* V, 3, 4; V, 16; V, 17; V, 20, 2; VI, 12, 1 ss.). Parimenti la decisione circa il termine della celebrazione della Pasqua era completamente in mano dei vescovi monarchici, che soventissimo sono citati per nome (*Hist. Eccles.* V, 23, 3 ss.; V, 24, 8).

b) Eusebio ebbe dinnanzi le lettere indirizzate dal *vescovo Dionigi di Corinto* (c. 170) a diverse Chiese di Grecia, di Creta, a Nicomedia e nel Ponto ed anche scritte a Roma. Dalle indicazioni e citazioni di Eusebio risulta che le Chiese menzionate erano rette da vescovi monarchici (*Hist. Eccles.*, IV, 23, 1 ss.). Ad Atene, ad es. dopo il martirio di Publio, Quadrato deteneva la sede episcopale, di cui è nominato come primo titolare Dionigi Areopagita (*Hist. Eccles.*, IV, 23, 3 s.).

c) Eusebio conobbe anche le *Memorie* di *Egesippo*, un cristiano di Palestina, il quale verso il 160 percorse le regioni del Mediterraneo e visitò molti vescovi per stabilirne la dottrina e controllarne la successione apostolica. A Corinto conferì con Primo, il vescovo locale (*Hist. Eccles.* IV, 23, 2); a Roma poté convincersi della « ininterrotta Diadoché (trasmissione) della pura dottrina », certamente in base alla ininterrotta successione dei vescovi (*Hist. Eccles.* IV, 22, 3); anche a Gerusalemme poté seguire la successione dei vescovi fino agli Apostoli (*Hist. Eccles.*, IV, 22, 4).

3. La testimonianza piú importante per l'esistenza del monepiscopato sono le lettere di IGNAZIO DI ANTIOCHIA. Da esse risulta che nelle comunità dell'Asia Minore tra la fine del sec. I e l'inizio del sec. II esisteva una salda divisione in tre gradi dell'ufficio gerarchico ecclesiastico: il monepiscopo, il collegio dei presbiteri ed i diaconi. Dovunque un singolo vescovo esercitava la piena giurisdizione.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Ignazio cita per nome Onesimo come vescovo di Efeso, Damaso come vescovo di Magnesia, Polidio come vescovo di Tralli, Policarpo come vescovo di Smirne. Questo ordinamento non esisteva soltanto nell'Asia Minore, ma regnava in tutto il mondo (*Ephes.* 3, 2). Ignazio lo considera come essenziale ed inseparabile dalla Chiesa, cosí essenziale come l'unità nel sacrificio e nell'agape: « C'è soltanto una carne del nostro Signore Gesú Cristo ed un solo calice per l'unione con il suo sangue, e soltanto un altare, come pure c'è soltanto un vescovo in unione con il presbiterio ed i diaconi, miei conservi » (*Philad.* 4). Il vescovo unico è l'immagine del Padre, è circondato dai presbiteri come da una assemblea consiliare di Dio (*Trall.* 3, 1). Perciò l'ubbidienza al vescovo è condizione e dimostrazione dell'appartenenza alla Chiesa: « Dovunque si presenta il vescovo, là sia anche il popolo, cosí come dov'è Cristo, è anche la Chiesa cattolica » (*Smirn.* 8, 2; 9, 1). « Tutti coloro che appartengono a Dio ed a Gesú Cristo stanno a lato del vescovo » (*Philad.* 3, 2). Perciò non bisogna far nulla senza il vescovo (*Philad.* 6, 4; *Trall.* 2, 2), perché si appartiene a Gesú soltanto « finché si è soggetti al proprio vescovo » (*Trall.* 2, 1). Ignazio non dice nulla circa l'origine, la motivazione e giustificazione del monepiscopato, che è per lui qualcosa di definito, di stabile, di tradizionale. Perciò la *forza probativa della testimonianza di Ignazio a favore dell'episcopato monarchico giunge fino entro il sec. I.*

Non è dunque esatto che l'episcopato monarchico si sia imposto soltanto nella lotta contro la gnosi ed il marcionismo. Se il monepiscopato in alcune fonti, ad es. nel *Pastore* di Erma e nella lettera di Clemente non ha particolare rilievo, ciò non dev'essere valutato come testimonianza negativa. Se ci si scandalizza che le fonti siano molto silenziose circa l'esistenza e l'azione del monepiscopato, si dovrebbe riflettere che esse soprattutto non riferiscono nulla di una trasformazione della guida collegiale delle comunità in una guida monarchica. Ma una mutazione cosí radicale non sarebbe stata certamente accettata in modo tacito.

II. Indizi chiari dell'esistenza del monepiscopato esistono già nel sec. I.

1. Testimonianza di Clemente romano.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Nella *Lettera di Clemente* non è nominato alcun vescovo singolo, né nella Chiesa mittente di Roma, né nella Chiesa destinataria di Corinto; ma dal contesto risulta che Clemente nei tre gradi del sacerdozio del V. T. vede il modello dell'ufficio ecclesiastico del N. T., e perciò suppone anche questo diviso in tre gradi.

2. Per gli inizi del monepiscopato è importante la *III Lettera di Giovanni.*

« In una comunità dell'Asia Minore, che non è piú possibile precisare — cosí R. SCHNACKENBURG descrive la situazione ivi esistente secondo la concezione tradizionale — Diotrefe occupa la posizione di un vescovo monarchico e si dà l'aria di sovrano dispotico della comunità. Missionari ambulanti, che sono in viaggio con l'approvazione, forse per ordine dell'autore di 3 Gv., cioè del " presbitero ", non sono da lui accolti; anzi egli proibisce ai membri della comunità di aiutare questi uomini e giunge a scomunicare coloro, che si oppongono a questa disciplina locale (cfr. 3 Gv. 10) ». Non si può vedere bene in Diotrefe un usurpatore oppure un « pervenuto » (MICHAELIS) nel collegio dei presbiteri, perché nella lettera non gli vien rinfacciata alcuna usurpazione. Secondo il tono di 3 Gv. 9 s. « la spiegazione pi logica è che Diotrefe occupasse effettivamente l'ufficio direttivo » (SCHNACKENBURG). Nella 3 Gv. si delineano le difficoltà che il passaggio dalla guida missionaria alla costituzione stabile provocava nelle singole chiese.

Non è possibile concludere dall'Apocalisse all'esistenza di vescovi monarchici nelle sette città dell'Asia Minore. Poiché l'interpretazione che vede nei « sette angeli » (Apoc. 1, 20; 2, 1) i sette capi delle comunità è molto dubbia (J. SICKENBERGER, *Erklärung der Johannesapokalypse* [2], Bonn 1942, p. 51 ss.; A. WIKENHAUSER, *Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1947, p. 32 s.).

3. L'esempio primo e piú evidente di una comunità a *governo monarchico* è rappresentato dalla *comunità primitiva di Gerusalemme.*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Dopo la dipartita di Pietro, Giacomo è la guida suprema della comunità primitiva. In tutte le faccende che si svolgono a Gerusalemme egli appare oramai come la personalità dirigente. Sia nella prima che nell'ultima sua visita alla comunità cristiana di Gerusalemme Paolo si è rivolto a Giacomo (Gal. 1, 19; Atti 21, 18 ss.). Nel concilio apostolico spetta a lui una funzione direttiva, perché era il vescovo locale. Giacomo a sua volta ebbe come successori vescovi singoli, come dimostra la serie della successione riferita da EGESIPPO (*Hist. Eccles.*, IV, 23, 4). « Nella comunità cristiana — così compendia K. HOLL il suo giudizio (*Der Kirchenbegriff des Paulus*, in « Ges. Aufs. », p. 932) — troviamo fin da principio una gerarchia regolare, un ordinamento posto da Dio, un diritto ecclesiastico divino ». A completamento FR. HEILER (*Urkirche und Ostkirche*, p. 65) stabilisce « che nella comunità primitiva troviamo in forma embrionale la gerarchia completa della Chiesa cattolica evoluta: il triplice ufficio — diaconato, presbiterato ed episcopato ».

4. Nelle comunità *etnico-cristiane* invece il potere ecclesiastico locale era dapprima affidato ad un *collegio* di presbiteri sotto l'autorità di S. Paolo (Atti 14, 23; 20, 17; 1 Tess. 5, 12; Fil. 1, 1; Ef. 4, 11; Ebr. 13, 17; 1 Tim. 4, 14; 5, 17; Tit. 1, 5); in seguito entrò in vigore il *governo monarchico*.

L'Apostolo dei gentili ha riservato a se stesso la guida e l'autorità suprema sulle comunità da lui fondate; egli è il prototipo del monepiscopo. La particolare situazione delle comunità etnico-cristiane faceva apparire conveniente questa sistemazione, quale ancor oggi si attua nei territori di missione. La petulanza e l'arroganza democratica dei Corinti, i sogni apocalittici dei Tessalonicesi, l'eccessivo zelo altezzoso dei « superapostoli » dimostrarono che questa prudenza era giustificata. Mediante un attivo servizio di inviati Paolo era tenuto al corrente dello stato delle comunità da lui fondate e guidate, mentre a sua volta egli ha inviato di continuo alle comunità i suoi accompagnatori con compiti particolari. Perciò COLSON (*L'évêque dans les communautés primitives*, Paris 1951, p. 55 ss.) ritiene possibile che accanto alla gerarchia residente con com-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

petenza locale, esistesse una « gerarchia itinerante », composta di inviati « in missione attraverso ad una provincia », e che costoro, che per lo piú appartenevano al seguito dell'Apostolo dei gentili, occupassero dopo di lui il primo posto (cfr. EUSEBIO, *Hist. Eccles.* III, 37).

Ma anche nelle comunità paoline lo sviluppo spinse alla costituzione del monepiscopato. Quando le comunità furono già piú saldamente organizzate ed ebbero raggiunto una certa stabilità ed indipendenza, entrò in vigore la guida monarchica. Paolo stesso ha costituito Tito e Timoteo vescovi residenziali, rispettivamente a Creta e ad Efeso. Che nel passaggio dalla guida collegiale delle comunità alla guida monarchica risultassero difficoltà e controversie di competenza, lo si può desumere, oltre che da 3 Gv. e dalla lettera di Clemente, specialmente dalla Didaché. Nella quale ai predicatori ambulanti, « ai profeti, che parlano nello spirito » (11, 7) viene ancora attribuita l'importanza maggiore e viene prestata piú attenzione. Essi devono essere considerati come i « sommi sacerdoti » e le « primizie del raccolto » (13, 3). L'ammonimento della Scrittura di scegliere « vescovi e diaconi degni del Signore e di non stimarli poco » (15, 1 s.), non costituisce un argomento sufficiente contro la costituzione monarchica della Chiesa nel periodo postapostolico (cfr. G. SASS, *Die Apostel in der Didache* in memoriam E. Lohmeyer, Stuttgart 1951, 233-239).

CAPITOLO QUARTO

Il carattere gerarchico del primitivo ufficio ecclesiastico.

Molto piú importante che non la questione della forma esterna è quella del principio da cui deriva il potere ecclesiastico. La natura intrinseca di una comunità non dipende tanto da chi esercita il potere nella comunità, quanto piuttosto dall'autorizzazione in base alla quale esso viene esercitato. *L'ufficio nella Chiesa si fonda sul diritto divino; non è democratico, ma gerarchico.* Tutti i poteri che gli competono, tutti i postulati che pone, tutte le grazie che in esso agiscono, *provengono da Dio.*

I. Non può sorgere dubbio che la coscienza dell'*ori-*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

gine gerarchica di tutti i poteri ecclesiastici regnasse in tutta la Chiesa nei sec. II e III.

1. Essa trovò la sua espressione specialmente nel fatto che si comprese in tutta la sua importanza il pensiero della *successio* e della *traditio* (διαδοχή, παράδοσις). Tutti i poteri, tutte le verità e tutte le grazie possono fluire alla Chiesa soltanto da Cristo attraverso agli Apostoli mediante i canali della successione ininterrotta.

« Evolvant ordinem episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis vel apostolicis viris... habuerit auctorem et antecessorem », dice TERTULLIANO (*De praescr. haer.* 32, 1). La stessa cosa dice IPPOLITO (*Philosophumena* I, praef.): « Lo Spirito Santo, che domina la Chiesa, rigetta gli eretici. Gli Apostoli lo hanno ricevuto per primi e l'hanno trasmesso ai veri credenti. Noi, loro successori, partecipiamo della loro grazia, della loro suprema autorità e del loro magistero » (G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée*, Paris 1947, p. 59).

2. Contro gli Gnostici IRENEO ed EGESIPPO fanno valere con energia il principio della successione apostolica dei vescovi.

Allorché questa costituzione fondamentale della Chiesa e del suo potere fu minacciata dagli Gnostici, da tutte le parti, specialmente da Ireneo ed Egesippo, con pari chiarezza venne elaborato il principio della *successio* come essenzialmente necessario per la Chiesa, e fu dimostrato il fatto della successione ininterrotta dei vescovi. Anche molte delle sette erano coscienti che non è possibile una Chiesa senza potere ecclesiastico gerarchico, derivante dagli Apostoli. IPPOLITO sostenne la gerarchia ecclesiastica, al pari di NOVAZIANO, il quale si fece consacrare ed a sua volta consacrò vescovi. (Cfr. EUSEBIO, *Hist. Eccles.* VI, 43, 8-9).

3. La natura gerarchica del potere ecclesiastico fu già chiaramente riconosciuta ed energicamente incul-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

cata da Ignazio di Antiochia e da Clemente Romano. *Ignazio* esige ubbidienza al vescovo e ne indica sempre come motivo la missione divina del vescovo medesimo.

« Chiunque il padrone di casa destini ad amministrare la sua casa, quello dobbiamo accettare come lo stesso mittente » (*Ephes.* 6, 1). « Il vescovo tiene la presidenza al posto di Dio » (*Magn.* 6, 1). « A lui si deve ubbidire come Cristo al Padre » (*Smyrn.* 8, 1). Perciò l'autorità del vescovo non dipende dalla sua persona, né dalle sue capacità (*Ephes.* 6, 1), non è compromessa dalla sua giovinezza (*Magn.* 3, 1). Il vescovo non dipende neppure dalla comunità, « come vescovo egli ha sopra di sé soltanto Dio Padre ed il Signore Gesú Cristo » (*Ad Polyc.*, indirizzo).

4. Per CLEMENTE Dio ha inviato Cristo, Cristo gli Apostoli i quali, prima di morire, hanno stabilito « uomini provati » come *vescovi* a continuarne l'ufficio.

Nella sua Lettera ai Corinti Clemente non ci dice in particolare quali lagnanze si muovessero ai capi. A lui interessa la *questione di principio dell'autorità ecclesiastica.* Egli ritiene la lite molto importante, quantunque siano pochi coloro che si sono sollevati contro i capi (1, 1; 47, 6). Il nocciolo della sua lettera è costituito dalle espressioni che si trovano nei capp. 40-44: la Chiesa e la sua organizzazione sono di *istituzione divina.* Il potere dei capi è stato conferito loro da Dio per mezzo di Cristo attraverso gli Apostoli. Essi stanno nella linea e nell'ordinamento gerarchico: « Cristo è inviato da Dio, Cristo dunque è da Dio, gli Apostoli da Cristo. Le due cose sono avvenute in ogni ordine secondo la volontà di Dio. Ora predicando essi in paesi e città, costituirono le primizie (della loro predicazione) dopo un precedente esame nello spirito, come vescovi e diaconi dei futuri credenti » (42, 1-4) « e diedero ad essi mandato che, quando fossero morti, altri uomini provati assumessero il loro servizio » (44, 2). I capi non hanno il loro ufficio dalla comunità, e perciò questa non lo può loro ritogliere. Sacrificio e servizio di Dio devono essere fatti secondo l'ordine del Signore. « Dove e per mezzo di chi intende che sia compiuto, lo ha determinato egli stesso secondo la sua suprema volontà » (40, 1-3).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

II. Gli avversari per lo piú ammettono l'esistenza dell'ufficio ecclesiastico cattolico dopo Clemente Romano, ma la contestano per il periodo preclementino.

Il Cristianesimo primitivo, dice SOHM, non conobbe vincoli giuridici, ma soltanto dedizione pneumatica, entusiastica, alla chiamata di Dio. Secondo i sostenitori dell'idea democratica della Chiesa, le funzioni nella comunità venivano esercitate in base ad un mandato derivante dalla comunità stessa. Mentre questi ultimi disconoscono la fonte soprannaturale del potere ecclesiastico, il primo ne disconosce gli indispensabili presupposti naturali. *Nel Cristianesimo primitivo ci fu fin da principio un potere gerarchico esercitato per mandato ed in nome di Dio.*

1. Gli *Apostoli* esercitarono il loro ufficio *in forza di un'autorità divina.* Ciò è energicamente espresso nella elezione degli Apostoli.

Tra Barnaba e Mattia essi fecero decidere la sorte, per conoscere « quale dei due il Signore ha scelto » (Atti 1, 21 ss.). La coscienza di essere *chiamati da Dio* (Atti 4, 7; 4, 29; 20, 24), al quale si deve sempre ubbidire piú che agli uomini (Atti 4, 19), diede loro la forza di affrontare le opposizioni esterne ed interne. Agli uomini proposti dalla comunità essi conferirono il potere per esercitare il loro ufficio, mediante l'*imposizione delle mani* (Atti 6, 6; 14, 23). Carattere gerarchico rivela il primo decreto a noi noto di tutto il governo ecclesiastico. La forma del *decreto apostolico* imita la formula dei decreti dell'antica *polis.* Ma a differenza da quelli non rimanda all'autorizzazione da parte del popolo, ma da parte di Dio: « Piacque allo Spirito Santo ed a noi... » (Atti 15, 28).

2. Della stessa *coscienza gerarchica* è compenetrata l'azione e la condotta di *Paolo.* Egli sa di essere un inviato, che deve svolgere un compito superiore, un araldo che deve annunziare un messaggio; egli deve la sua posizione a Dio e non agli uomini (Gal. 1, 1; 1 Cor. 1, 17; 1 Tim. 1, 1).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Questa coscienza della missione egli ha espresso specialmente all'inizio delle sue lettere: egli sa di essere « chiamato per volontà di Dio come Apostolo di Gesú Cristo » (1 Cor. 1, 1), « scelto per il Vangelo » (Rom. 1, 1), « costituito Apostolo non da uomini né da un solo uomo, ma da Gesú Cristo e da Dio Padre » (Gal. 1, 1). Da Cristo proviene il mandato di annunziare il Vangelo, e da lui pure il diritto « di prendere nella obbedienza di fede tutti gli uomini e popoli » (Rom. 1, 5) e « di far prigioniero ogni pensiero per assoggettarlo a Cristo » (2 Cor. 10, 5). Questo potere ha l'*autorizzazione dall'alto*, la *missio*, come presupposto necessario. Ogni atto, ogni azione degli Apostoli, tutto ciò che essi fanno e portano, soprattutto ciò che essi esigono, « rimanda alla persona ed al potere dell'unico, del quale portano il nome » (H. v. CAMPENHAUSEN, p. 27).

Perciò ogni gelosia umana, ogni gloriazione delle proprie opere è inopportuna negli inviati della fede. « Essi sono soltanto servi, mediante i quali si giunge alla fede » (1 Cor. 3, 5), « servi di Cristo ed amministratori dei misteri di Dio » (1 Cor. 4, 1). L'inviato della fede è obbligato alla tradizione, l'amministratore è legato al suo mandato. « Da un amministratore si esige che sia trovato fedele » (1 Cor. 4, 2).

3. Ma da Dio deriva non soltanto il *potere dell'Apostolo*, bensí anche quello dei *titolari degli uffici e dei loro successori.*

Nel suo discorso di commiato a Mileto Paolo raccomanda ai presbiteri-episcopi di Efeso radunati la cura per il gregge ad essi affidato e ricorda loro che lo « Spirito Santo li ha stabiliti per reggere la Chiesa di Dio » (Atti 20, 28). Nello stesso senso egli ammonisce Timoteo: « Fa' rivivere il dono della grazia di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani » (2 Tim. 1, 6).

Cosí dovunque nella Chiesa primitiva, fin dove può giungere lo sguardo, è visibile la linea gerarchica, tracciata dal Signore nel grande comando missionario. *Ogni potere viene dal Padre; che lo ha dato al Figlio; questi lo ha trasmesso agli Apostoli, affinché essi a loro volta lo trasmettano ad altri.* Mandato e potere, ufficio e benedizione fluiscono dall'alto. Nella Chiesa di Gesú non c'è potere democratico, ma soltanto gerarchico.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

SEZIONE TERZA

Il primato della Chiesa di Roma nei primi secoli cristiani.

In Pietro Cristo ha dato alla sua Chiesa un fondamento roccioso ed un pastore stabile. Pietro ha occupato nella Chiesa primitiva una posizione particolare di preminenza. Ma ha avuto successori nel governo supremo della Chiesa? Si può dimostrare l'esistenza del primato anche dopo la sua morte nella Chiesa del periodo post-apostolico?

La risposta non soltanto della *Chiesa cattolica*, ma anche della *storia* è la seguente: la successione nel primato è passata da Pietro ai vescovi di Roma. Il *primato* già nei primi secoli cristiani è stato *preteso ed esercitato* dalla Chiesa di Roma, e la posizione di preminenza di Roma è stata riconosciuta da tutta la Chiesa.

Prima di passare alle prove facciamo due osservazioni.

1. *La tesi del primato di Roma è sovente fraintesa.* « La questione del principio, in base al quale è da determinare la guida generale (della Chiesa) nel periodo seguente — così dice O. CULLMANN (*Petrus*, p. 255) — non può essere risolta in base ad un meccanismo che opera in modo quasi automatico. Con un certo semplicismo la Chiesa cattolico-romana considera come naturale che non si possa prendere qui in considerazione alcun altro principio se non quello della successione legata ad una determinata comunità ». In queste parole c'è soltanto una cosa esatta, e cioè che secondo la concezione ecclesiastica il potere primaziale può essere trasmesso soltanto *per successione*. Ma questo non risolve ancora l'altra questione se il potere sia legato ad una *determinata sede episcopale* in modo

www.scribd.com/Religione_in_Ita

irrevocabile e per tutti i tempi. La Chiesa cattolica non proclama come dottrina vincolante che il primato sia unito a Roma in modo *permanente* in virtú di una disposizione divina. Finora esso è stato unito *di fatto* con la Chiesa di Roma; il successore voluto da Dio è *di fatto* il vescovo di Roma. Ma se questa unione del primato con Roma sia voluta da Dio come unione permanente ed insolubile, oppure se il primato possa anche un giorno passare con successione legittima ad un'altra sede episcopale, rimane controverso. Alle dichiarazioni ecclesiastiche (ad. es. Denz. 468; 694; 1825; 1826), che sembrano esigere o presupporre l'unione permanente del primato a Roma, si soddisfa intendendole del primato effettivo di Roma. Quando dichiarano categoricamente la subordinazione a Roma come necessaria per la salvezza, si servono di una espressione abbreviata di uso comune, che nella interpretazione stretta significa soltanto: bisogna necessariamente sottomettersi al primato stabilito da Dio, che di fatto è esercitato da Roma.

2. *Il fatto od anche la prova che Pietro è stato a Roma e vi ha trovato la morte non è punto decisivo per dimostrare che il primato di Pietro è passato a Roma, come d'altra parte la prova contraria non potrebbe scuotere il primato di Roma.* Il primato di Roma non è in rapporto essenzialmente necessario con il soggiorno di Pietro a Roma. La successione nel governo supremo della Chiesa potrebbe anche essere stato conferita alla Chiesa di Roma da una disposizione positiva di Cristo o di Pietro. Ma poiché nulla sappiamo di una simile disposizione è logico che la successione nel primato abbia dovuto compiersi secondo la legge generale della successione locale. La presenza di Pietro a Roma è dunque un elemento positivo prezioso, quantunque non ancora un argomento decisivo per la posizione primaziale di Roma.

CAPITOLO PRIMO

Il soggiorno di Pietro a Roma.

1. Sviluppo del problema.

Il soggiorno di Pietro a Roma fu solo contestato a partire dal sec. XIX da alcuni rappresentanti della scuola

www.scribd.com/Religione_in_Ita

critica. Ma anche in questa scuola da non pochi e non piccoli studiosi ci è stato un ritorno alla tesi tradizionale, confermata da scavi recentissimi.

Il soggiorno romano di Pietro non è stato contestato nell'antichità e nel Medioevo; neppure dai valdesi (P. MONETA DI CREMONA, *Summa contra Catharos et Waldenses* V, 2, 1, Romae 1743, p. 411) e da MARSILIO DI PADOVA (*Defensor pacis* II, 16, 16), i quali però hanno contestato che il fatto potesse essere provato dalla Bibbia. Anche al tempo della riforma non furono avanzati seri dubbi contro il soggiorno romano di Pietro. Soltanto voci isolate, ad es. ULRICUS VELENUS (c. 1520), SEB. FRANCK (c. 1559) e FR. SPANHEIM (1669) attaccarono la solidità della tradizione. Soltanto nel sec. XIX la critica ha cercato di contestarne categoricamente e di scuoterne sistematicamente l'attendibilità storica (ad es. J. G. EICHHORN, F. SCHLEIERMACHER, F. CHR. BAUR; piú tardi H. HOLTZMANN, R. A. LIPSIUS, J. LANGEN, G. VOLKMAR). Ma presto anche nella scuola critica si verificò un movimento a ritroso, allorché A. HARNACK, A. HILGENFELD, K. HOLL, H. V. SCHUBERT, H. LIETZMANN ed altri sostennero decisamente il riconoscimento del soggiorno romano di Pietro. « Il martirio di Pietro a Roma — dice A. HARNACK (*Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius* I, Leipzig 1893, p. 244, nota 2) — è stato contestato da prima per pregiudizi protestantici tendenziosi, e poi per pregiudizi tendenziosi critici ». H. LIETZMAN dopo un esame radicale di tutti gli argomenti pro e contro il soggiorno romano giunse al prudente giudizio che i due Apostoli, secondo ogni probabilità, son morti martiri a Roma sotto Nerone (*Petrus und Paulus in Rom*[2], Berlin und Leipzig 1927). Secondo FR. HEILER (*Altkatholische Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München 1941, p. 190) « (la contestazione del soggiorno romano di Pietro) deriva da quello scetticismo esagerato che è nato dal risentimento protestante-illuministico contro un primato petrino di Roma ».

Ma contro la tradizione e la sua valutazione positiva si è dato l'assalto ancora una volta negli ultimi decenni; cosí hanno fatto C. GUIGNEBERT, J. HALLER, H. DANNENBAUER, e specialmente K. HEUSSI nello scritto: *War Petrus in Rom*, Gotha 1936. Ma questo non ha fermato la tendenza universale ad ammettere il soggiorno romano di Pietro. Gli scavi recentis-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

simi hanno poi fornito nuovi argomenti preziosi alla risposta positiva.

2. L'attestazione formale.

1. Come argomento positivo per la presenza di Pietro a Roma dev'essere considerata anzitutto la nota al termine della *I Lettera di Pietro* (5, 13): « Vi saluta la Chiesa di Babilonia eletta con voi ».

Nella letteratura apocalittica del tempo, Babilonia viene sovente adoperata come pseudonimo di Roma (cosí ad es. Apoc. 14, 8; 16, 19; 17, 5 ss.; 18, 2 ss.; parimenti 4 Esd. 3, 1 ss.; 28, 31; Apoc. di Baruch [sir.] 11, 1; 67, 7; Orac. Sibyll. V, 139; 143; 159 ss.). L'uso del termine Babilonia per indicare Roma si deve ammettere anche per 1 Piet. 5, 13, perché né la Babilonia di Mesopotamia ridotta in rovine, né il campo militare di tal nome nel delta del Nilo, ricordato da STRABONE (XVIII, 30) e da G. FLAVIO (*Antiquitates* II, 15, 1), possono esser prese seriamente in considerazione come luogo di composizione della lettera di Pietro. Inoltre il linguaggio allegorico del passo rende naturale l'interpretazione tipologica del nome. Ora, poiché si ammette con buone ragioni che Pietro abbia composto la lettera con la collaborazione di Silvano, identico al Sila che fu per molti anni collaboratore di Paolo, il passo citato costituisce una testimonianza del soggiorno di Pietro a Roma.

2. Altro argomento positivo si ricava da alcuni passi delle lettere di S. IGNAZIO, particolarmente da un tratto della *Lettera ai Romani.*

Nella lettera scritta da Ignazio di Antiochia alla comunità di Roma si dice (*Rom.* 4, 3): « Non come Pietro e Paolo vi impartisco ordini. Quelli Apostoli, io un condannato; quelli liberi, ma io finora schiavo. Ma se io soffro, sarò un liberto di Gesú Cristo e risorgerò in lui come libero ». In modo del tutto uguale Ignazio scrive nella lettera alla comunità di Tralli (3, 3) che egli « non comanda loro come un Apostolo » e nella lettera agli Efesini (3, 1) che « non dà loro i suoi ammo-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

nimenti, come se egli fosse qualcosa ». Ma mentre nella lettera a quei di Tralli, che non potevano gloriarsi della visita di alcun Apostolo, non fa alcun nome di un determinato Apostolo, nella lettera agli Efesini ricorre all'Apostolo Paolo, che ivi aveva operato per parecchi anni (Ef. 12, 1-2). Ora se Ignazio in *Rom.* 4, 3 cita per nome Pietro a Paolo, se ne deve concludere che i due Apostoli erano stati in rapporti particolarmente stretti con la comunità romana ed in Roma avevano subito il martirio. Inoltre Ignazio, quando spera di diventare col martirio un « liberto di Gesú Cristo », allude chiaramente alla lettera di CLEMENTE ROMANO (6, 3 ss.), dove la morte dell'Apostolo è indicata come un « entrare nel luogo della gloria ».

3. Il *martirio di Pietro e Paolo* in Italia è attestato esplicitamente da DIONIGI DI CORINTO.

Nella sua lettera alla comunità di Roma, di cui EUSEBIO ci ha conservato alcuni frammenti, si trovava il passo seguente: « Entrambi gli Apostoli, dopo aver incominciato la piantagione nella nostra Corinto, hanno insegnato nello stesso modo; essi hanno poi insegnato in Italia ed ivi hanno subito assieme il martirio » (*Hist. Eccles.* II, 25, 8).

4. Particolare importanza riveste una frase del *presbitero romano Gaio* nel suo dialogo con il montanista Proclo (sotto papa Zefirino, 198-217), che ci è conservata parimenti da EUSEBIO (*Hist. Eccles.* II, 25, 6-7).

A Proclo, il quale per dimostrare la grande autorità della tradizione esistente a Gerapoli, aveva fatto appello ai sepolcri del diacono Filippo e delle sue figlie profetesse, esistenti a Gerapoli (cfr. EUSEBIO, *Hist. Eccles.* III, 31, 4), egli opponeva quanto segue: « Ma io posso mostrare i trofei (τὰ τρόπαια) degli Apostoli. Poiché, sia che tu vada al colle Vaticano o sulla strada di Ostia, vedrai i trofei di coloro che hanno fondato questa Chiesa » (*Hist. Eccles.* II, 25, 7). Τρόπαια, che può significare sepolcro e monumento, nel nostro passo dev'essere inteso del monumento costruito sul sepolcro, perché un semplice monumento non avrebbe dimostrato nulla contro Proclo. Anche Eusebio ha inteso la frase nel senso di sepolcri (II, 25, 6).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

5. Anche IRENEO parla dell'attività di Pietro e Paolo a Roma.

Egli celebra la Chiesa romana come la « Chiesa piú grande e piú antica, a tutti nota, che è stata fondata ed organizzata dai due gloriosi Apostoli Pietro e Paolo » (*Adv. haer.* III, 3, 2). Nessuno contesta che a partire dal 200 la tradizione è unanime non soltanto nel ritenere che Pietro fu a Roma, ma che ivi pose la sua cattedra e subí il martirio.

6. A queste testimonianze gli avversari, che negano o mettono in dubbio un soggiorno romano di Pietro, non possono opporre che un paio di argomenti *ex silentio*. Gli Atti (28, 14-16) riferiscono la venuta di Paolo a Roma senza far menzione di Pietro. Anche la lettera ai Romani di Paolo non contiene alcun accenno a Pietro. Ma particolarmente grave sarebbe il fatto che la lettera di Clemente non conosce un'attività romana di Pietro.

Ma questi argomenti *ex silentio* non possono rivaleggiare con l'importanza delle testimonianze addotte. Il silenzio di Luca in Atti e di Paolo nella lettera ai Romani dimostrano al massimo che per il periodo che li interessa, Pietro non era presente a Roma, salvo voler ammettere che il loro silenzio abbia motivi particolari. Ma la lettera di Clemente, sulla quale soprattutto Heussi fonda la sua decisione negativa, non è una testimonianza contro, bensí piuttosto a favore del soggiorno di Pietro a Roma.

Clemente mette in guardia i Corinti contro la gelosia, l'invidia e la litigiosità, ed a tal fine pone loro dinanzi agli occhi esempi spaventosi, tratti da prima dal V. T. (cap. 4), poi dal passato recentissimo (ἔγγιστα; cap. 5 e 6): « Prendiamo i nobili modelli della nostra generazione. Per gelosia ed invidia le grandi e giuste colonne hanno sofferto persecuzioni e lotta fino alla morte. Consideriamo i nostri eccellenti Apostoli: Pietro, che per ingiustificata gelosia dovette sopportare non una o due, ma molte fatiche e, dopo aver reso la sua testimonianza (μαρτυρήσας), giunse al luogo della gloria a lui spet-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

tante » (5, 2-4). Cita poi Paolo e riferisce in modo piú particolareggiato della sua attività piena di sacrificio fino alla testimonianza del sangue (5, 5-7). Poi Clemente continua: « A questi uomini... fu associata una grande quantità di eletti, che per gelosia hanno subito affronti e tormenti di ogni specie e son diventati cosí modelli magnifici tra di noi (ἐν ἡμῖν). Donne furono perseguitate per gelosia, come Danaidi e Circi... » (6, 1-2).

La « testimonianza » di Pietro (μαρτυρήσας) nel nostro passo deve essere intesa, al pari di quella di Paolo, della testimonianza di sangue per il martirio. Benché Clemente non nomini esplicitamente il luogo del loro martirio, si può tuttavia desumere dal contesto che i due Apostoli, come gli eletti e le donne citate in 6, 1-2, appartennero alle vittime della persecuzione neroniana, perché Clemente presenta esempi vicini per luogo e per tempo. Ignazio di Antiochia e Policarpo, che alludono evidentemente a queste espressioni della lettera di Clemente (*Rom.* 3, 1; 4, 3; *Polyc.* 9, 1-2; cfr. O. PERLER, *Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde*, in « Div. Thom. » 22, 1944, 439 ss., 443 ss.), hanno inteso il passo anche in questo senso.

7. Il valore di questa tradizione positiva è rafforzato dal fatto che contro di essa non si è mai levata contraddizione, che neppure nelle Clementine e nelle leggende di Pietro nessun altro luogo ha mai avanzato pretesa di essere il luogo del martirio o del sepolcro di Pietro (cfr. O. CULLMANN, *Petrus*, p. 125). Parimenti è impensabile che già nel sec. II se ne sia perso ogni ricordo e che non si sia mai levata voce alcuna contro una pretesa romana ingiustificata.

3. Il linguaggio degli scavi (testimonianze virtuali).

Sui rapporti di Pietro con Roma hanno apportato nuovi chiarimenti gli scavi fatti a Roma in *S. Sebastiano* sulla via Appia ed in epoca recentissima sotto la *Basilica di S. Pietro*.

1. Un'antica tradizione riferiva che a S. Sebastiano in una cripta sotterranea, la cosiddetta « Platonia Apostolorum »,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

avrebbero riposato per un certo tempo i cadaveri di Pietro e Paolo. Ci si fondava soprattutto su un epigramma che papa Damaso (366-384) avrebbe fatto incidere su una lastra pavimentale di S. Sebastiano (cfr. *Liber pontificalis*, ed. DUCHESNE, I, 212) e che è conservato in alcuni manoscritti: « Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes, nomina quisque Petri pariter Paulique requiris » (K 589). Un altro importante sostegno per questa tradizione è costituito da una nota che si trova nel calendario delle feste, composto per Roma da Filocalo nel 354, chiamato dal Mommsen « Cronografo ». Nell'indice delle feste dei martiri è indicata per il 29 giugno una commemorazione per « Pietro nelle catacombe e Paolo sulla strada di Ostia sotto i consoli Tusco e Basso ». L'indicazione di luogo « ad catacumbas » indica chiaramente S. Sebastiano, che ancora nel Medioevo si chiamava basilica degli Apostoli. Come indicazione di tempo è nominato il consolato di Tusco e Basso, cioè l'anno 258. Pel resto l'annotazione, specialmente il rapporto con l'anno 258, rimaneva oscura.

Per esaminare e chiarire i fondamenti di questa tradizione, nel 1882 e poi di nuovo a partire dal 1915 furono compiuti scavi sotto la chiesa di S. Sebastiano. Essi rivelarono anzitutto che la cosiddetta « Platonia Apostolorum » era un luogo commemorativo del martire Quirino. Sotto la parte anteriore della navata della chiesa si trovò invece un triclinio costruito su sepolcri cristiani e pagani, nel quale si raccoglievano i cristiani per pasti funebri, « refrigeria », in onore di Pietro e Paolo. Tutta la parete orientale di questo ambiente cultuale era ricoperta di « graffiti », iscrizioni in lingua greca e latina, che contenevano invocazioni dei due Apostoli. In S. Sebastiano furono dunque venerati in modo particolare i principi degli Apostoli. Ma circa la ragione e l'occasione di questo culto dissentono le opinioni. Taluni ritengono che qui, dove si trovava il quartiere giudaico della Roma antica, ci fosse la casa, in cui abitarono Pietro e Paolo durante la loro dimora romana; in tal senso è stata interpretata una iscrizione parietale « domus Petri »; altri (ad es. T. STYGER, che fu il principale direttore degli scavi) considerano S. Sebastiano come la prima sepoltura dei due Apostoli; altri come il luogo, in cui le reliquie dei due Apostoli furono temporaneamente trasferite nel 258 per la persecuzione che allora infieriva sotto Valerio (così in particolare H. LIETZMANN e E. KIRSCHBAUM). Altri ancora

www.scribd.com/Religione_in_Ita

ritengono che qui si sia sviluppato un culto dei principi degli Apostoli benché, diversamente da quanto avvenuto altrove, le reliquie non vi siano mai state conservate.

2. *Scavi sotto la Basilica di S. Pietro.* Costruendosi nel 1939 il sepolcro per Pio XI si trovarono sotto la Chiesa di S. Pietro nuovi ambienti, finora sconosciuti, e si procedette a scavi sistematici. Si trovò da prima una serie di mausolei pagani, che erano stati colmati ed in parte tagliati all'altezza dell'inizio della volta. Si constatò che la basilica costantiniana era stata costruita su un terreno in forte pendenza, per modo che la collina dovette essere incisa verso l'alto, mentre verso il basso i tetti dei mausolei dovettero essere rimossi ed i vuoti colmati con terra. Perciò la scelta del posto per costruire la Basilica era stata estremamente infelice. Non soltanto si richiedevano grandi movimenti di terra, ma si dovevano anche distruggere monumenti sepolcrali, al che, data la santità ed intangibilità dei cimiteri, anche un Costantino poteva decidersi soltanto per motivi gravissimi. Un motivo del genere può esser stato offerto soltanto dalla tradizione circa il sepolcro di Pietro. Dal punto in cui si pensava fosse questo sepolcro, fu determinato il piano della Chiesa sia in senso orizzontale che in senso verticale.

Dagli scavi è risultato che l'attuale altare papale è costruito esattamente su un monumento, nel quale si è riconosciuto con certezza il τρόπαιον, ricordato dal presbitero Gaio. Il cubo approntato per le reliquie di Pietro, di cui parla il *Liber Pontificalis* (I, 176), non poté essere trovato. Si poté invece constatare che attorno a questo luogo esistevano sepolcri che, come rivelarono i marchi su alcuni mattoni, risalivano al tempo dell'imperatore Marc'Aurelio e Vespasiano; tra essi anche sepolcri di cristiani poveri. Tutto ciò permette di concludere con molta probabilità che una cavità quadrata, coperta da una lastra, riempita di alcune ossa, che si trova sotto il citato monumento, è il sepolcro originario di Pietro. Ma con assoluta certezza ne deriva che Pietro è morto martire a Roma. Esigere una certezza ancora maggiore di quella che le testimonianze chiare e sostenentesi reciprocamente offrono per la dimora romana di Pietro, renderebbe impossibile ogni dimostrazione storica.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

CAPITOLO SECONDO

Il primato di Roma.

Che i vescovi di Roma a partire dal sec. IV abbiano detenuto un vero primato di giurisdizione su tutta la Chiesa, non può essere contestato.

Non soltanto Leone Magno (440-461) ed Innocenzo I (401-417), ma anche già Siricio (384-399) e Damaso (366-384) sono riconosciuti anche da studiosi non cattolici come papi nel pieno senso della parola (FR. HEILER, *Altkirchl. Autonomie und päpstl. Zentralismus*, p. 203 ss.). Nei concili di Efeso e di Calcedonia l'autorità del Papa si è esercitata in forma piena. Già nel 382 un sinodo romano dichiarava: « Benché tutte le chiese cattoliche disperse nel mondo siano una camera nuziale di Cristo, pure la santa Chiesa romana ha il primato, non per decisioni conciliari, ma ha ricevuto il primato dalle parole del Signore e Salvatore: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa » (Denz. 163).

Ma il primato di giurisdizione di Roma si può dimostrare anche già nei primi secoli cristiani? Certamente.

È naturale che nei primi tempi della Chiesa non poteva ancora manifestarsi in modo cosí forte, perché dovunque si faceva ancora sentire la tradizione apostolica, e perché, data la minore estensione, ancor meno si presentava la necessità di intervenire per il supremo governo della Chiesa. Bisogna pure considerare che le fonti dei primi tempi cristiani ci son giunte ancor molto scarse e che alle questioni di organizzazione ecclesiastica si prestava inizialmente meno importanza nei confronti delle questioni dogmatiche piú importanti per contenuto. Ciò non ostante le testimonianze pervenuteci sono pienamente sufficienti per dimostrare anche per i primi tre secoli sia l'*esercizio pratico* del primato da parte di Roma, sia il suo *riconoscimento pratico e teorico* da parte di tutta la Chiesa.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 1. L'esercizio del primato da parte dei vescovi di Roma.

I vescovi di Roma hanno preteso per sé una posizione di preminenza e si son sentiti responsabili della conservazione dell'unità della fede e dell'ordine morale. Essi hanno esercitato praticamente il primato, quantunque non vi abbiano fatto esplicitamente appello.

I. Già il *monitorio*, con cui la Chiesa di Roma è intervenuta nelle liti della Chiesa di Corinto, dimostra la coscienza di una posizione e responsabilità autoritativa. Lo scritto, di cui risulta autore CLEMENTE ROMANO in base ad una tradizione incontestata, ha ottenuto nella Chiesa antica un riconoscimento addirittura canonico. Dionigi di Corinto attesta che veniva letto nel servizio divino (EUSEBIO, *Hist. Eccles.* IV, 23, 11); IRENEO lo esalta come « impressionante » (*Adv. haer.* III, 3, 3); EUSEBIO come « grandioso e mirabile » (*Hist. Eccles.* III, 16).

1. Diedero occasione allo scritto i dissensi scoppiati a Corinto, perché una parte della comunità rigettava alcuni dei capi ecclesiastici. La Chiesa romana si sentí obbligata ad intervenire in questo dissenso di una delle piú antiche comunità apostoliche, senza essere stata invitata dalla comunità di Corinto a svolgere azione di arbitrato o di mediazione. Essa lo fece di *propria autorità* e *responsabilità*, in un tempo in cui ancora vivevano l'Apostolo Giovanni e i discepoli diretti di S. Paolo. E lo fece con *vera autorità e giurisdizione*.

2. Lo scritto chiama la contesa, che partiva soltanto da « alcune poche persone focose e temerarie » (1, 1) ed era provocata soltanto « a motivo di una o due persone » (47, 6), una « lite scellerata e funesta » (1, 1), « una grande vergogna ed ignominia per la condotta in Cristo » (47, 6) e dichiara « peccato non piccolo cacciare dal loro ufficio episcopale uomini,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

che avevano offerto i loro sacrifizi in modo irreprensibile e santo » (44, 4). Sarebbe « ora di piegare il collo e di compiere il dovere della ubbidienza » (63, 1). Se la lettera stessa chiama le sue istruzioni « un consiglio » (58, 2) « scritto per ammonizione » (7, 1; 63, 2), ciò avviene soltanto per un riserbo psicologico. Lo scritto esige la sottomissione ai presbiteri (57, 1 s.), e la esige con un tono autoritativo, incalzante e con un linguaggio pieno di responsabilità e di coscienza dell'autorità: « Ci darete una grande gioia se, ubbidienti a quanto vi abbiamo scritto, guidati dallo Spirito Santo, deporrete l'ira peccaminosa della vostra esasperazione » (63, 2). La decisione di Roma è di prestare obbedienza. Disubbidire costituirebbe colpa grave. « Ma chi disobbedisce a quanto egli (Dio) ha detto per mezzo nostro, sappia che si irretisce in peccato ed in pericolo non piccolo. Ma noi non avremo colpa di questo peccato » (59, 1 s.).

3. Roma non intervenne nelle faccende della comunità di Corinto perché (come ritiene CAUWELAERT) era in rapporti politici, linguistici e commerciali con la città sull'istmo e vedeva in essa una colonia romana e latina. Tutto il tenore dello scritto vi osta. Esso è scritto per la coscienza del dovere e della responsabilità e rappresenta una prima dimostrazione del primato papale.

II. L'autorità di Roma fu pure impiegata nella cosiddetta *controversia pasquale*. Non è piú del tutto chiaro in che cosa consistesse il vero contrasto. Nell'Asia Minore si celebrava la cena il 14 Nisan ed il terzo giorno seguente si celebrava la festa della risurrezione, senza tener conto del giorno della settimana. Il 14 Nisan era pure considerato come termine del digiuno. Nel resto della Chiesa invece la Pasqua era celebrata sempre la prima domenica seguente il 14 Nisan ed il digiuno durava fino allora (EUSEBIO, *Hist. Eccles.* V, 23). Cosí nella celebrazione della Pasqua, Oriente ed Occidente si differenziavano, sia per quanto concerneva il termine della celebrazione, sia per il carattere della stessa (EUSEBIO, *Hist. Eccles.* V, 24, 12).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Se nella lettera di Clemente si trattava di importanti questioni relative alla costituzione e disciplina ecclesiastica, qui si trattava di questioni, che pur essendo accidentali, di calendario festivo, tuttavia erano care al popolo, tenacemente attaccato alle sue usanze, e rivestivano grande importanza per la conservazione dell'unità cristiana (cfr. la controversia pasquale irlandese-gallica-romana, che durò dal 457 al 729).

La differenza nella celebrazione della festa era sentita come molesta e turbante e ci si adoprò per eliminare questa discordia. Ora è sintomatico che proprio *Roma* ed i *vescovi romani divennero il centro ed il punto di partenza di questi tentativi di unificazione.*

1. Già nel 155 si venne a trattative tra l'attempato POLICARPO ed il vescovo romano ANICETO (155-165). Esse si svolsero pacificamente, ma non portarono alla unificazione. La lite fu continuata poi letterariamente, ad es. da MELITONE DI SARDI che sosteneva la prassi quattuordecimana, e da APOLLINARE CLAUDIO di Gerapoli, che sosteneva la prassi occidentale. Divampa inasprita sotto il vescovo romano SOTERE (166-175) e particolarmente sotto il vigoroso vescovo VITTORE I (189-199).

2. Vittore volle eliminare la discordia ed esigette che le provincie ecclesiastiche prendessero posizione. Nelle piú diverse regioni si tennero sinodi, la cui contemporaneità rivela una guida organizzata, proveniente da Roma. I vescovi della Palestina, del Ponto, dell'Italia, dell'Orsoene si espressero a favore della prassi romana. Soltanto quelli dell'Asia Minore, che avevano tenuto seduta sotto la presidenza di *Policrate di Efeso,* rigettarono la norma romana. Ora Vittore invitò anche le Chiese dell'Asia Minore ad aderire alla norma generale. Non conosciamo lo scritto inviato dal papa a Policrate (H. DIECKMANN, *Das Zeugnis des Polykrates für die Apostelgräber in Rom*, in ZkTh 45, 1921, 63-111), ma dalla risposta data da Policrate (EUSEBIO, *Hist. Eccles.* V, 24, 1-8), possiamo concludere che Vittore si era appellato alla posizione autoritativa di Roma ed aveva rimandato ai testimoni primitivi; infatti Policrate afferma che anche in Asia ci si poteva appoggiare ad importanti testi primitivi (EUSEBIO, *Hist. Eccles.* V, 24, 2).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

3. Se in seguito a ciò Vittore abbia lanciato la scomunica (come ritiene GOGUEL), o l'abbia soltanto minacciata, non si può dedurre chiaramente da Eusebio. Contro la bruschezza del procedere del vescovo romano si protestò da molte parti, soprattutto da parte di Ireneo di Lione, che seguiva anch'esso la prassi romana (*Hist. Eccles.* V, 24, 11-18). Ma Ireneo, ed è importante constatarlo, ha biasimato soltanto *il modo di procedere* di Vittore ed ha disapprovato l'uso della scomunica in simili questioni di unità esterna, ma non ha messo in dubbio *il diritto* di Vittore di decidere la questione in modo autoritativo.

III. *Una questione di importanza dogmatica* si dovette risolvere nel sec. III: la questione se sia valido il battesimo amministrato dagli eretici fuori della Chiesa, oppure se il battezzato, al suo ritorno nella Chiesa, debba essere ribattezzato. Ora la questione fu decisa dal Papa Stefano I, che dichiarò valido tale battesimo.

1. In Oriente il battesimo amministrato dagli eretici era ritenuto invalido e si esigeva la ripetizione del battesimo. In tal senso avevano deciso fra il 230 e il 240 i sinodi di Iconio e di Sinnada. Sotto l'influsso delle sette rigoristiche (in particolare di Tertulliano) questa dottrina e questa prassi s'introdussero anche nell'Africa Settentrionale. Un concilio di Cartagine del 220 si pronunziò a favore degli Anabattisti. Ma poiché i vescovi di Mauritania rigettarono i ribattezzati, anche nell'Africa Settentrionale regnava una discordia noiosa e dannosa. CIPRIANO, come primate di Africa, si adoprò per eliminare questo inconveniente. Dapprima cercò per mezzo di lettere (*Ep.* 68, 71, 73) di conquistare alla sua idea i vescovi di Mauritania, poi di vincerne la resistenza mediante i decreti dei *sinodi di Cartagine da lui convocati nel* 255 e nella primavera del 256.

2. I decreti del concilio II di Cartagine (256), il primo dei quali stabiliva l'invalidità del battesimo dato dagli eretici, furono comunicati da Cipriano all'allora Papa Stefano I (254-257). Della risposta di Stefano conosciamo soltanto alcune frasi accolte da Cipriano stesso nella *Ep.* 74. Esse permettono di riconoscere chiaramente che la risposta era molto *autoritativa*. « Si qui a quacumque haeresi — cosí

www.scribd.com/Religione_in_Ita

decide il Papa — venient ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur ad poenitentiam » (*Ep.* 74, 1; Denz. 46). Cipriano stesso avverte che la risposta di Stefano è proibizione e comando: « Egli *proibì* di battezzare alcuno che venga dalla eresia..., egli *comandò* di non introdurre nulla di nuovo... » (*Ep.* 74, 2). Stefano dunque esige che la sua decisione autoritativa venga seguita e non era disposto ad ulteriori trattative. Firmiliano deplora in modo particolare (*Ep.* 75, 25) che egli non abbia neppure ammesso « i vescovi delegati da Cartagine ad un colloquio e ad una discussione comune... », « anzi ha ordinato che nessuno li accogliesse in casa sua ».

3. Anche in uno scritto al metropolita di Cesarea di Cappadocia, Firmiliano, il quale, al pari di altri vescovi di Asia Minore, sosteneva la necessità della ripetizione del battesimo dato dagli eretici, Stefano aveva condannato questa sentenza e ne aveva minacciato i sostenitori di esclusione dalla comunione ecclesiastica (EUSEBIO, *Hist. Eccles.* VII, 5, 4; cfr. la lettera rimaneggiata di Firmiliano a Cipriano tra le lettere di Cipriano sotto il numero 75).

Dalla lettera di Firmiliano a Cipriano risulta (*Ep.* 75, 17), che Stefano nel suo scritto a Firmiliano « si gloriava della città della sua sede episcopale e affermava di detenere la *successione di Pietro*, sul quale sono costruite le fondamenta della Chiesa ». Poiché Firmiliano rimprovera a Stefano di introdurre appunto, con il riconoscimento del battesimo degli eretici, « ancora molte altre pietre » (*Ep.* 75, 17), è certo che *Stefano si era appellato a Mt.* 16, 18, giustificando con esso la sua rivendicazione del primato.

4. Che questa coscienza di un primato e di un dovere di responsabilità nei confronti di tutta la Chiesa fosse allora generale in Roma, è chiaramente attestato da due *scritti della comunità romana*, durante il periodo di sede vacante dopo la morte di papa Fabiano († 250) alla Chiesa di Africa (entrambi gli scritti si trovano tra le lettere di Cipriano sotto i numeri 8 e 30). Nel primo scritto i presbiteri e diaconi di Roma parlano del dovere pastorale che ad essi incombe ed affermano di sentirsi responsabili per tutta la Chiesa, in quanto appartenenti alla Chiesa « quae et ipsa cum omni sollicitudine excubat pro omnibus qui invocant nomen Domini » (*Ep.* 8, 3). A giu-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

stificazione citano (*Ep.* 8, 1) le parole con cui Ez. 34, 3 ss. flagellava la trascuranza del dovere pastorale, le parole e l'esempio che ha dato il Signore stesso come buon pastore (Gv. 10, 11 ss.), e le parole con cui ha conferito a Pietro la missione pastorale (Gv. 21, 15). Il fatto che il clero di Roma abbia rivolto un ammonimento al clero di Cartagine costituisce una prova che Roma era cosciente di un dovere pastorale, che abbracciava tutta la Chiesa.

§ 2. Il riconoscimento della posizione primaziale di Roma da parte della Chiesa.

Ma la posizione primaziale di Roma nei tre primi secoli risalta anche nella condotta della Chiesa con il suo riconoscimento pratico e teorico.

I. Il *riconoscimento pratico* emerge da molti fatti: ci si rivolgeva a Roma per risolvere controversie di ogni genere; si recavano a Roma per prendere contatti personalità di primo piano; persino gli eretici si appellavano alla Sede romana per avere il riconoscimento delle loro opinioni; i vescovi si appellavano a Roma quando i loro diritti o la loro posizione erano minacciati da avversari; a partire dal secolo IV si riconosce universalmente che Roma costituisce l'ultimo e definitivo tribunale di appello.

1. Si svolgeva un'attiva corrispondenza epistolare dei cristiani con Roma. Si rivolgevano *domande* a Roma per conoscerne l'opinione; ad essa soprattutto ci si rivolgeva quando si trattava di eliminare diversità di opinioni e controversie di qualsiasi specie.

2. *Personalmente* si son recati a Roma Policarpo di Smirne (Eusebio, *Hist. Eccles.* V, 24, 16), Egesippo di Palestina (*Hist. Eccles.* IV, 22, 1 ss.), il filosofo Giustino (*Hist. Eccles.* IV,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

11, 11), il siro Taziano (IRENEO, *Adv. haer.* I, 28, 1), Ireneo (*Hist. Eccles.* V, 4, 1 ss.), Abercio di Gerapoli, che chiama Roma la «regia arx» e la «regina» (iscrizione di Abercio, K 155), Origene (*Hist. Eccles.* VI, 14, 10).

3. Persino gli *eretici* si rivolgevano a Roma (cosí ad es. Valentino, Marcione, i Montanisti, Cerdone, Apelle, Florino, Proclo di Gerapoli ecc.) e volevano averne il riconoscimento o l'approvazione, perché sapevano che simile riconoscimento avrebbe aiutato le loro opinioni a diffondersi e a vincere. Perciò Tertulliano s'adirò molto con Prassea, perché questi aveva illuminato il Papa sulle rivelazioni profetiche di Montano, di Prisca e Massimilla ed aveva impedito la consegna della lettera di comunione con essi già redatta (*Adv. Praxean* 1, 6).

4. Particolarmente importante è il fatto che *i vescovi* si rivolgevano a Roma soprattutto quando i loro diritti e la loro posizione venivano minacciati o avversati. Cosí cercarono appoggio e protezione in Roma i vescovi spagnoli Basilide e Marziale, Faustino di Lione, Felicissimo di Cartagine, Pietro di Alessandria, Atanasio ecc. Erano uomini di mentalità diverse, che non si possono accusare di un comune ultramontanismo. La loro condotta dimostra piuttosto quanto fosse viva la coscienza cattolica che nella Chiesa esiste un supremo potere di governo e che questo spetta alla Chiesa di Roma.

5. Già nel sec. IV si può dimostrare che nella Chiesa si ritiene di comune accordo non soltanto che chiunque ha il diritto di appellarsi a Roma, ma anche che contro Roma non si dà piú appello, perché Roma costituisce l'ultimo e *definitivo tribunale di appello*. Cosí in tre canoni del sinodo di Sardica 34 (cann. 3-5), la cui autenzia non può essere contestata, a qualunque vescovo deposto da un sinodo provinciale è riconosciuto il diritto di appellare a Roma. La frase «Prima sedes a nemine iudicatur» diventa oramai una formula proverbiale (Denz. 109, 110 ecc.; cfr. A. KOENIGER, «Festschrift Ehrhard», Bonn e Leipzig 1922, 273-300).

II. Se, nonostante il riconoscimento pratico del primato di Roma, si trovano soltanto poche *considerazioni riflesse* circa i suoi fondamenti, non c'è da meravigliarsi.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

La vita concreta precede sempre l'analisi teorica. Parimenti non c'è da meravigliarsi che la delimitazione delle competenze del governo supremo e dei diritti delle singole Chiese e delle provincie ecclesiastiche abbia provocato talune difficoltà.

1. Particolare considerazione ha trovato e merita l'omaggio che IGNAZIO DI ANTIOCHIA nella sua lettera ai *Romani* tributa alla Chiesa romana. Esso si trova nella intestazione con cui Ignazio incomincia il suo scritto, ed ha grande importanza sia per l'antichità, che per la persona dell'autore. Il passo dice: « Ignazio, detto anche Teoforo, alla Chiesa che ha provato la misericordia di Dio, nella gloria del sommo Padre e di Gesú Cristo, suo unico figlio, che è amata ed illuminata nella volontà di colui, che ha voluto ogni ente, conforme all'amore di Gesú Cristo, nostro Dio, che detiene pure *la presidenza nel luogo del distretto romano*, che è degna di Dio, meritevole di onore, di celebrazione, di lode, degna del successo, casta e *presidente nell'amore*, che ha la legge di Cristo..., rivolgo un cordiale e perfetto saluto in Gesú Cristo, nostro Dio ».

a) Bisogna certamente pensare che, allora come oggi, nelle intestazioni delle lettere non si lesinavano lodi e titoli onorifici. Ma se si mette a confronto l'indirizzo della lettera ai *Romani* con gli indirizzi delle cinque lettere, inviate alle Chiese dell'Asia Minore, risulta che Ignazio ha una stima particolarmente alta della Chiesa di Roma e le attribuisce una posizione particolare. L'intestazione di questa lettera trascende di gran lunga le formule d'uso.

b) Due volte viene attribuita alla Chiesa di Roma la *presidenza*. La prima volta abbiamo il verbo in forma assoluta, « la Chiesa che presiede nel territorio di Roma »; la seconda volta in forma participiale, si parla della « presidenza nell'amore ». Entrambe le volte è usato il termine προκαθῆσθαι,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

che è desunto dal *linguaggio del diritto costituzionale* ed è usato in questo senso anche da Ignazio (*Magn.* 6, 1 s.), dove si parla della presidenza che il vescovo detiene al posto di Dio. Tale presidenza non è attribuita a nessun'altra Chiesa.

L'importante espressione προκαθημένη τῆς ἀγάπης è variamente interpretata. HARNACK intende ἀγάπη come attività caritativa e ritiene che Roma sia stata celebrata da Ignazio come centro e modello dell'attività caritativa nella Chiesa. F. X. FUNK volle dimostrare che ἀγάπη è usato da Ignazio qui, come in altri passi (*Trall.* 3, 2; 13, 1; *Filad.* 11, 2; *Smirn.* 12, 1; *Rom.* 9, 3), nel senso di Chiesa singola o di Chiesa universale, ed ha proposto la traduzione: « la presidentessa del patto d'amore ». J. THIELE volle interpretare il termine nel senso della realtà soprannaturale della vita accesa dall'amore di Cristo. Tutte queste interpretazioni sono state rifiutate da O. PERLER. ἀγάπη si dovrebbe intendere in Ignazio come amore, nel « pieno e completo significato di amore cristiano, soprannaturale », che è ordinato alla fede. Riassumendo, Perler giunge poi alla seguente conclusione: « In questa interpretazione dalla soprascritta della lettera ai Romani non si può dimostrare un primato giuridico, esplicitamente attestato, della comunità romana nel senso di Funk. Ma con ciò la questione non è esaurita. Nell'importante espressione προκαθῆσθαι usata in forma assoluta, isolata, desunta dal linguaggio del diritto costituzionale, abbiamo, non esplicitamente, ma implicitamente, qualcosa di piú che il riconoscimento di una condotta e di un primato puramente morali ».

c) Questa interpretazione è avvalorata dagli altri passi della lettera, in cui Ignazio, alludendo chiaramente alla lettera del vescovo romano CLEMENTE ai *Corinti*, attribuisce alla Chiesa di Roma il diritto « di comandare arruolando discepoli » (*Rom.* 3, 1), o la prega di assumere nella sua cura pastorale la propria comunità rimasta orfana, guidata soltanto piú da Dio e da Gesú Cristo (*Rom.* 9, 1), mentre invita le comunità dell'Asia Minore, molto piú vicine, soltanto a pregare e non a vigilare sulla sua Chiesa.

2. Come primo teorico del primato è considerato IRENEO DI LIONE.

Egli parla della Chiesa romana nel suo scritto *Adversus*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

haereses nell'importante passo III, 3, 1, che purtroppo abbiamo soltanto in una traduzione latina molto malfatta. Qui egli chiama Roma la « maxima et antiquissima et omnibus cognita, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundata et constituta ecclesia », e le attribuisce la « potentior (potior) principalitas », in virtú della quale la tradizione approvata da Roma presta da sola una garanzia sufficiente per la genuinità della tradizione apostolica (ulteriori spiegazioni su questo passo saran date quando tratteremo dell'infallibilità del Papa).

III. L'indagine ha dedicato una cura minuziosa per determinare la *posizione di Tertulliano e di Cipriano nei confronti della Chiesa romana.* Esiste in materia una lunga serie di studi particolari, che aumenta continuamente (cfr. le indicazioni in B. ALTANER, *Patrologie*[3], trad. ital., Torino 1956, pp. 110 e 128; ed in J. LUDWIG, *Die Primatsworte Mt.* 16, 18. 19 *in der altkirchlichen Exegese*, Münster 1952.

1. TERTULLIANO è il primo scrittore ecclesiastico che citi le parole del primato; ne indica il contenuto e le riferisce a Pietro (*De praescr. haer.* 22; verso il 200), e le cita esplicitamente nello scritto *De pudicitia* 21. Questo scritto appartiene al periodo montanista di Tertulliano ed è stato composto verso l'anno 220. L'interpretazione dei due passi, nei quali si può vedere una presa di posizione nei confronti del primato, è discussa, perché è controverso a quale personalità si debbano riferire le espressioni di Tertulliano.

Tertulliano si rivolge contro l'allentamento della disciplina penitenziale, disposta da un recente editto: « Sento persino che è stato pubblicato un editto, e per giunta irrevocabile » (edictum peremptorium). Il « pontifex maximus », il « vescovo dei vescovi », ha proclamato: « Io vi condono i peccati di impudicizia e di adulterio dopo corrispondente penitenza » (*De*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

pud. 1, 6). In seguito Tertulliano rivolge al « Signore apostolico » la domanda, donde egli rivendichi a sé il diritto di perdonare i peccati: « Se, perché il Signore ha detto a Pietro: " Su questa pietra edificherò la mia Chiesa, ti ho dato le chiavi del regno dei cieli ", oppure: " Ciò che legherai o scioglierai sulla terra, sarà legato o sciolto anche in cielo ", ritieni che il potere di legare e di sciogliere sia passato a te, cioè ad ogni Chiesa, che è imparentata con Pietro (omnis ecclesia Petri propinqua): come puoi osare di abrogare e di alterare l'evidente intenzione del Signore, che conferisce questo soltanto a Pietro personalmente » (*De pud.* 21, 9). Alla domanda, che per l'interpretazione dei due passi è decisiva, contro chi si sia rivolto Tertulliano, si danno risposte del tutto diverse.

Molti studiosi dopo HARNACK hanno ritenuto che Tertulliano si sia rivolto contro il *Papa Callisto di Roma*, che secondo quanto riferisce Ippolito avrebbe emanato un simile editto penitenziale. Ma la tesi di Harnack viene rigettata da molti come sbagliata. Perché Ippolito stesso, pur vivendo a Roma, non avrebbe conosciuto di scienza propria l'esistenza di un decreto di Callisto sulla penitenza. Egli concluderebbe soltanto dalle dicerie correnti alla esistenza di una simile disposizione. Inoltre il contenuto del decreto supposto da Ippolito non si riferirebbe affatto ai peccati carnali, ma ai peccati in genere. L'editto penitenziale di Callisto diventato celebre, secondo quanto dice D. POSCHMANN (*Poenitentia secunda*), deve essere espunto dai trattati di storia ecclesiastica. Secondo un'altra opinione Tertulliano si è rivolto contro il *vescovo Agrippino di Cartagine* e lo ha schernito come « episcopus episcoporum » a motivo dell'editto da lui emanato. Il suo scritto polemico si occuperebbe di un caso particolare dell'Africa e sarebbe rivolto contro la prassi penitenziale praticata da Agrippino. Secondo una terza sentenza Agrippino di Cartagine ha fatto suo un editto di Callisto, giustificandolo con Mt. 16, 18. 19. Per tal motivo Tertulliano avrebbe attaccato Agrippino, ma indirettamente avrebbe preso posizione anche contro Callisto (così G. ESSER e J. LUDWIG).

È certo che all'inizio del sec. III le parole del Signore a Pietro furono inserite nella discussione teologica ed usate per giustificare il potere episcopale o papale.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

2. CIPRIANO viene presentato sia come avversario, sia come testimone del primato. Ma entrambi i partiti hanno torto quando intendono la loro tesi in modo esclusivo. Cipriano non ha contestato la posizione primaziale di Roma. Ma la posizione da lui attribuita alla Chiesa di Roma non implica il pieno potere primaziale. Cipriano ha visto in Roma il centro della unità, senza voler attribuire al vescovo romano un potere giurisdizionale su tutta la Chiesa.

a) Come espressioni di Cipriano, che si riferiscono al primato, son da prendere anzitutto in considerazione: lo scritto *De unitate ecclesiae*, cap. 4 e diversi passi delle sue lettere. Il cap. 4 dello scritto *De unitate* lo abbiamo in duplice redazione. La prima, in cui oltre a Mt. 16, 18 s. è citato ed interpretato anche Gv. 21, 17, fu per molto tempo sospettata di essere una falsificazione di Roma, fino a che J. CHAPMANN dimostrò che era un rimaneggiamento di Cipriano, e D. VAN DEN EYNDE e O. PERLER poterono accertare con buone ragioni la priorità di questa redazione. Anzi J. LUDWIG, dalla composizione e dai segni di critica stilistica, che corrispondono in pieno alle caratteristiche di Cipriano, crede di poter dimostrare che soltanto questa redazione proviene dallo stesso Cipriano, mentre l'altra rappresenterebbe un rimaneggiamento fatto forse da amici. Secondo Cipriano la Chiesa sarebbe posta dal Signore da prima e soltanto su Pietro, dal quale è partita l'origine e l'unità della Chiesa. Ma il potere conferito a Pietro è poi stato trasmesso anche a tutti gli altri Apostoli. Il primato rimasto a Pietro dovrebbe esprimere soltanto l'unità della Chiesa.

b) Meno ancora i testi, che si trovano nelle lettere di Cipriano, possono essere interpretati nel senso di un primato di giurisdizione di Roma. Il titolo onorifico « ecclesiae catholicae matrix et radix » (*Ep.* 48, 3) vien dato da Cipriano non alla Chiesa di Roma ma a tutta la Chiesa cattolica in genere. Come risulta dal contesto, esisteva allora a Roma una divisione scismatica. Cipriano diede istruzione ai suoi delegati di esaminare bene la situazione e poi di prendere relazione con la « Madre Chiesa, cioè la Chiesa cattolica ». Questa interpre-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

tazione è confermata da una espressione simile, che si trova nella *Ep.* 71, 2; dove Cipriano parla di coloro che abbandonano la eresia e « ritornano alla verità e nel seno della madre ». Con ciò si può intendere soltanto la Chiesa cattolica nel suo insieme. Se perciò Cipriano nella *Ep.* 59, 14 designa la Chiesa di Roma come « Petri cathedra atque ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est », l'espressione si può intendere soltanto nel senso del pensiero dell'unità, sempre sostenuto da Cipriano.

c) Anche la *condotta pratica di Cipriano* si muove in pieno in questa direzione. Egli riconosce a Roma un certo primato, ma non una posizione giurisdizionale. Allorché il papa Stefano ordinò la reintegrazione di due vescovi spagnoli, che durante la persecuzione si erano procurati certificati di sacrificio ed erano stati deposti come « libellatici », Cipriano insorse contro questa sentenza e riconobbe i successori dei vescovi deposti come legittimi titolari dell'ufficio episcopale (*Ep.* 67, 5). In questa circostanza Cartagine si arrogò dunque in certo modo il diritto di tribunale di appello contro Roma. Ma d'altra parte lo stesso Cipriano, quando seppe che il vescovo Marciano di Arles era un seguace di Novaziano, invitò Roma a porre fine a questo scandalo ed a pronunziare la scomunica contro Marciano (*Ep.* 68). In questo caso dunque egli riconobbe una *posizione primaziale* di Roma, a cui lasciò la decisione.

La presa di posizione di Tertulliano e di Cipriano può essere valutata appieno soltanto se si considera che la Chiesa africana si trovò, in diverse questioni, in opposizione a Roma. Sia nella disciplina penitenziale che nella controversia per il battesimo degli eretici, in Africa si seguiva la tendenza piú rigorosa e non si voleva essere disturbati in questa idea dall'intervento di Roma. È piú che naturale che non ci si fermasse alle diversità concrete di opinione, ma si cercasse di contestare o di arginare, in linea di principio, il diritto di Roma di decidere in modo autoritativo su tali questioni.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

III.

LE CARATTERISTICHE DELLA VERA CHIESA DI CRISTO

CAPITOLO PRIMO

Il problema delle note.

§ 1. Storia del problema.

1. Giustificazione intrinseca della questione.

La prova storica che dimostra la continuità o l'identità della Chiesa cattolica con la Chiesa primitiva, particolarmente per via del primato romano, ha di per sé solidità e valore; ma, essendo alquanto formalistica, è giusto affiancarla con la prova delle note, che mette in luce anche la bellezza e fecondità della Chiesa.

1. Da quanto abbiamo esposto finora deriva come conseguenza immediata che il Cristianesimo primitivo era cattolico, cioè aveva in sé tutti i tratti essenziali della Chiesa cattolica, ed in particolare ne presentava la organizzazione gerarchico-monarchica. Ed allora, viceversa, si può e si deve anche concludere che la Chiesa cattolica è la continuazione legittima del Cristianesimo primitivo. E poiché il Cristianesimo primitivo, a sua volta, rappresenta la forma della Chiesa voluta e fondata da Cristo, rimane con ciò dimostrato che la Chiesa cattolica è la vera Chiesa di Cristo.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Il perno di questa dimostrazione sta nella « *nota primatialis* » della Chiesa. Cristo ha dato alla sua Chiesa un supremo governo monarchico; ma questo continua nel papato romano, ed in esso solo. Perciò la Chiesa cattolico-romana, ed essa sola, è la Chiesa di Cristo. Questa dimostrazione storica, che dimostra l'identità, o meglio, la continuità della Chiesa cattolica con la Chiesa primitiva, è già stata usata nei sec. XVI e XVII (S. FRANKL, *Doctrina Hosii de notis ecclesiae*, Romae 1934, p. 60-68). Oggi si fa di essa per lo piú il fondamento portante della « demonstratio catholica » (ad es. dai gesuiti PERRONE, MAZZELLA, STRAUB, DIECKMANN).

2. La solidità di questo argomento storico non può essere richiamata in dubbio. Ma si deve riconoscere ad esso lo *svantaggio* ed il *difetto* di fondarsi soprattutto sulla struttura esterna della Chiesa e di mettere perciò in primo piano, unilateralmente, il lato giuridico, il carattere istituzionale della Chiesa. Con ciò questa dimostrazione assume qualche cosa di formalistico, di arido, che lascia i cuori freddi. È certamente *giustificato il desiderio* che questa prova venga completata, mettendo anche in rilievo la bellezza e fecondità intrinseca della Chiesa. Inoltre questo procedimento dimostrativo urta subito contro lo scandalo della *Romanitas* e perciò risveglia tutti i risentimenti che vi sono collegati (cfr. P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit* I, Gütersloh 1947, p. 279).

3. Queste considerazioni hanno fatto sí che all'epoca della Riforma, accanto ed al posto dell'argomento della continuità della costituzione essenziale della Chiesa, venisse elaborato l'*argomento delle caratteristiche* della vera Chiesa. Esse costituiscono pure il motivo per cui ancor oggi non si rinunzia volentieri alla trattazione delle caratteristiche della Chiesa, nonostante le forti critiche da essa incontrate.

2. Storia esterna del problema.

In campo cattolico si parla di note della Chiesa solo dal secolo XVI; e abitualmente se ne presentano quattro: unità, cattolicità, santità, apostolicità. I Protestanti invece affermano che la vera Chiesa è caratterizzata dalla

www.scribd.com/Religione_in_Ita

retta fede e dalla retta amministrazione dei sacramenti. Gli Scismatici orientali, a lor volta, dicono che la vera Chiesa è solo là ove si è conservata intatta la fede dei primi quattro concili.

1. Delle « nótae » della Chiesa si parla soltanto dal sec. XVI, particolarmente dopo il cardinal S. HOSIUS (*Confessio catholicae fidei christiana*, 1553-57) e GREGORIO DI VALENZA (*Analysis fidei*, 1585). Inizialmente i concetti di segno, criterio, proprietà, nota, non furono nettamente distinti e vennero usati sovente nello stesso senso. Soltanto nei sec. XVII e XVIII si attuò una chiara separazione, per cui nota divenne l'espressione specifica delle caratteristiche della Chiesa, segno e criterio l'espressione specifica dei motivi di credibilità della rivelazione. Perciò nota e criterio sono concetti affini. Ma mentre il criterio è costituito essenzialmente dal carattere miracoloso e rappresenta un sigillo immediato di Dio, la nota ha come norma anzitutto la disposizione e la promessa di Cristo ed ha forza probativa soltanto per chi riconosce già la missione divina di Cristo.

2. Tradizionalmente la teologia cattolica attribuisce alla Chiesa in particolare « *quattro proprietà* », che hanno ricevuto la conferma ufficiale ed uno splendore solenne dal Simbolo costantinopolitano. Già alla fine del Medio Evo (GIACOMO DA VITERBO e GIOVANNI TORRECREMATA) vien dato a queste proprietà il valore apologetico di « note distintive », cioè di proprietà caratteristiche. Nel periodo della Riforma la loro funzione di « note » è stata messa ancor piú in rilievo. Anzi ci si adoprò sovente per trovare ancora altri segni della vera Chiesa: si enumerarono quattro (GREGORIO DI VALENZA), sei (GRAVINA), sette (PALZMANI), otto (SUAREZ), anzi quattordici (KAHL), e fino a cento note. La limitazione alle quattro note citate nel simbolo tornò a prevalere sempre di piú nel sec. XVII, e dopo il 1800 è di uso generale (cfr. G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, 1937, p. 1-29).

3. Al contrario i *Protestanti* affermano che la vera Chiesa è caratterizzata dalla « retta dottrina e retta amministrazione dei sacramenti ». La Confessio Augustana nell'art. 7 designa la Chiesa come la « congregatio sanctorum, in qua evangelium

www.scribd.com/Religione_in_Ita

recte docetur et recte administrantur sacramenta ». In modo simile hanno designato le caratteristiche della Chiesa anche i Calvinisti e gli Anglicani (Confessio Helvetica posterior del 1562; art. 19 degli Articoli Anglicani). Si ha soltanto una esposizione piú particolareggiata delle caratteristiche indicate, quando LUTERO altrove (*Von den Konziliis und Kirchen*, 1539, WA 50, 628-642) indica le sette caratteristiche seguenti « del santo popolo cristiano »: 1) la predicazione della vera parola di Dio, 2) la retta amministrazione del battesimo, 3) la retta forma della Cena, 4) il potere delle chiavi, 5) la legittima nomina e consacrazione dei ministri, 6) la preghiera e la salmodia nella lingua materna, 7) le persecuzioni.

4. Gli *Scismatici* affermano che la vera Chiesa si trova soltanto dove è conservata la dottrina dei primi quattro concili. I membri della Chiesa devono concordare tra di loro e con i primi quattro concili e devono essere uniti reciprocamente nell'amore (cfr. M. DE HERBIGNY, *Theologia de Ecclesia* II, Paris 1920, 17-114).

§ 2. Numero, condizioni e forza probativa delle note.

1. Numero.

Il *numero quaternario* delle note, che nei tempi recenti è universalmente prevalso, ha trovato pure il riconoscimento della Chiesa.

Nel suo scritto ai vescovi di Inghilterra del 1864 Pio IX dice: « Vera Iesu Christi Ecclesia quadruplici nota... auctoritate divina constituitur et dignoscitur » (Denz. 1686). I teologi cercano persino di giustificare intrinsecamente il numero quaternario delle note. Secondo CHR. PESCH la apostolicità della Chiesa è richiesta « ratione originis », l'unità « ratione constitutionis », la cattolicità « ratione efficientiae externae », la santità « ratione efficientiae internae » (*Praelectiones dogmaticae*[6], I, 1925, p. 173). A. STRAUB (*De ecclesia Christi*, Oeniponte 1912, II, p. 624) e A. GARDEIL (cfr. THILS, *op. cit.*, p. 115, n. 2), recentissimamente anche C. JOURNET (*L'E-*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

glise du Verbe incarné II, Paris 1951, p. 1185 e 1195) hanno messo in rapporto le quattro caratteristiche con le quattro cause: la cattolicità con la causa materiale, l'unità con la causa formale, la apostolicità con la causa efficiente e la santità con la causa finale della Chiesa.

2. Condizioni.

1. Nella controversia con i riformatori la teologia cattolica ha messo in rilievo le *condizioni* che devono realizzarsi, affinché una proprietà della Chiesa possa aver valore di nota.

Non ogni proprietà è di per sé una nota, mentre invece ogni nota è anche una proprietà della Chiesa. Una proprietà della Chiesa può servire da nota della Chiesa soltanto: 1) quando è facilmente riconoscibile, comunque piú facilmente riconoscibile della Chiesa stessa (« *notior ecclesia* »), 2) quando è accessibile a tutti gli uomini, anche ai semplici, ma capaci di giudizio maturo (« *obvia omnibus etiam rudibus* »), 3) quando compete in modo esclusivo alla vera Chiesa (« *propria* ») e 4) quando conviene alla Chiesa non soltanto temporaneamente, ma in modo permanente ed essenziale (« *inseparabilis ab ecclesia* »).

2. Le note proposte dai *Protestanti* vengono respinte come insufficienti, perché non costituiscono note *visibili* della Chiesa.

Infatti la vera dottrina e amministrazione dei sacramenti si può conoscere soltanto mediante la Chiesa, e perciò non possono servire come note della Chiesa medesima. Sia ontologicamente che logicamente si va dalla vera Chiesa alla vera dottrina ed ai beni salvifici di Cristo, e non viceversa. Anche stando alla storia, la decisione sulla vera dottrina ha contribuito piú alla scissione che alla unificazione dei Cristiani. Secondo il Bellarmino le caratteristiche proposte dai Protestanti possono notificare piú « ubi lateat ecclesia quam quae sit » (*De conciliis et ecclesia* IV, cap. 2).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

3. Forza probativa.

Ma *come* può essere svolto l'argomento delle note della Chiesa? Quali ne sono i presupposti? Che cosa è in grado di prestare? La risposta a queste domande è molto varia. Il metodo e la dimostrazione mediante le note ha già avuto molte *oscillazioni* e *mutazioni* ed anche oggi non è ancora chiarito in modo concorde. Anzi, al contrario, la confusione e lo scetticismo in questa questione sono piú grandi che mai: « Regna cosí nell'insieme della letteratura ecclesiologica dall'inizio del sec. XX una confusione di metodi non meno grave di quella che si era delineata nel sec. XVII » (THILS, *Op. cit.*, p. 79).

1. La confusione risale specialmente a *due cause*. *Anzitutto* si distingue troppo poco tra le esigenze della prova apologetica e le leggi della giustificazione dogmatica. « È raro che nei trattati di cui parliamo i lettori vengano prevenuti che assistono ad una discussione apologetica, oppure che si trovano dinnanzi ad una tesi di teologia soprannaturale ». Anche negli autori recenti si trova lo stesso errore. « Si trova parimenti nelle loro opere questo andirivieni incessante dall'apologetica alla teologia » (A. DE POULPIQUET, *L'Église catholique*, 1923, p. 4). Che le note debbano convenire come proprietà costitutive alla vera Chiesa di Cristo, e che di fatto si trovino nell'unica Chiesa, e soltanto in essa, deve essere accertato mediante l'esame razionale in base a ragioni intrinseche o con dimostrazione storica. Nella prova apologetica non si possono addurre come prove le professioni di fede e come argomento l'autorità dei Padri.

2. Una *seconda ragione* della confusione dominante consiste nel fatto che le due possibilità che si presentano per la dimostrazione dei segni, cioè la dimostrazione in due tempi della « via notarum » e quella in un solo tempo della « via empirica », vengono confuse o non sono tenute chiaramente distinte.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

4. Metodo.

1. La *via notarum* parte dal fatto che *Cristo* ha dato e promesso alla sua Chiesa le quattro caratteristiche come proprietà permanenti e come segni di riconoscimento. Questa *maggiore* deve essere dimostrata dalle fonti bibliche, e precisamente con dimostrazione non dogmatica, ma *storica*. Tali caratteristiche, dice la *minore* dell'argomento, si trovano esclusivamente nella Chiesa cattolica. Questa proposizione deve essere constatata in modo *empirico*. Per questo è necessaria una esperienza di vita, che si fonda su molte osservazioni ed un giudizio maturo. Perciò in genere non ci si accontentò di stabilire, con esposizione positiva, che le note si trovano nella Chiesa cattolica (cosí ad es. F. DRIEDO), ma si cercò pure, con dimostrazione *negativa* o mediante confronto *comparativo*, di dimostrare che esse non si trovano nelle altre Chiese, o non in quella forma eminente, in cui si trovano nella Chiesa cattolica (cosí ad es. TH. STAPLETON e N. SANDERS).

Perciò il processo dimostrativo della « via notarum » è lungo ed impegnativo. È caduto in *discredito*, perché si è semplificata troppo sia la dimostrazione della maggiore, la *quaestio iuris*, sia quella della minore, la *quaestio facti*. La maggiore è tenuta sovente in una vaga indeterminatezza; il concetto della nota rimane oscuro; la giustificazione viene condotta in modo molto sommario e sovente con mescolanza di elementi dogmatici e storici. Sovente la minore viene trattata con faciloneria ancora maggiore. Ci si rivolge a cattolici, si vede con gli occhi della fede, si contrappone l'ideale luminoso di una parte alla realtà concreta e sovente deludente dell'altra parte ecc.

2. Perciò nei tempi moderni, specialmente dopo la raccomandazione del concilio Vaticano, viene data sovente la preferenza alla « *via empirica* » in un sol tempo.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Si cerca di acquisire alle note una forza probativa assoluta, immediata, cercando di dimostrare che i fatti, che stanno alla loro base, costituiscono un miracolo morale. La prova si fonda allora sul seguente sillogismo: nella Chiesa cattolica si trovano segni, che si possono spiegare soltanto in base ad un intervento miracoloso di Dio. Ma queste azioni miracolose di Dio nella Chiesa e per la Chiesa sono una testimonianza di Dio a favore di questa Chiesa. Il mandato della Chiesa cattolica viene quindi confermato da Dio stesso. La Chiesa appare immediatamente come un « signum levatum in nationes » divino. Per quanto questo procedimento dimostrativo sia breve e chiaro, presenta pure le sue grandi difficoltà. Ciò deriva già dal fatto che per molti riesce difficile adattarsi all'elemento umano e troppo umano che si trova nella Chiesa, per cui non ci si può aspettare che essi riconoscano nella Chiesa qualche cosa di miracoloso, di operato da Dio.

3. Per queste ragioni molti credono di dover rinunziare del tutto all'argomento delle note e di accontentarsi della fredda prova storica della continuità della gerarchia cattolica. Ma la prova delle note conserva il suo valore anzitutto come *completamento e sostegno della prova storica*, e poi perché dà anche modo di vedere la *natura e la vita interna della Chiesa* e permette di intravedere qualche cosa della sua intima ricchezza e fecondità.

CAPITOLO SECONDO

Le note della vera Chiesa secondo il mandato e la promessa di Cristo.

§ 1. L'unità della vera Chiesa di Cristo.

I. L'unità significa sia unicità sia intrinseca compattezza della Chiesa.

Unità si deve intendere anzitutto come *unicità* (unitas numerica, singularitas, unicitas). In opposizione alla Chiesa

www.scribd.com/Religione_in_Ita

unica in questo senso sta la molteplicità di Chiese. Cristo ha voluto soltanto una unica Chiesa.

Ma unità vuole anche dire inoltre l'unità e *compattezza interna* di questa unica Chiesa di Cristo (*unitas essentialis*). L'opposto di questa unità intrinseca della Chiesa sarebbero le scissioni e le divisioni in essa dominanti.

II. Unicità ed unità sono *ideali*, a cui deve aspirare ogni comunità. Alla Chiesa esse sono inoltre *assicurate e garantite dalle parole del Signore.*

1. Da molte testimonianze di Cristo e particolarmente dalla sua preghiera sacerdotale risulta che egli volle che la sua Chiesa fosse una.

Cristo paragona la Chiesa ad una vigna, ad un campo, ad una casa costruita sulla roccia; egli sa che la sua stabilità può essere assicurata soltanto dalla unità e compattezza interna. « Ogni regno in sé diviso, cade ed ogni città e casa in sé divise, non reggono » (Mt. 12, 25 par.). Gesú considera come suo compito serio raccogliere i figli dispersi di Dio (Gv. 11, 52). Come « buon pastore » del gregge a lui affidato, egli si preoccupa di adunare tutte le sue pecore, anche quelle che non sono ancora di questo ovile, affinché « ci sia un solo pastore ed un solo ovile » (Gv. 10, 16).

L'espressione piú commovente di questa *preoccupazione del Signore* si trova *nella preghiera sacerdotale*, pronunziata nel momento del commiato, prima della sua passione. In essa egli affida al Padre celeste i suoi, che ora deve lasciare orfani, ed anche « coloro che via via crederanno in lui » (Gv. 17, 20). « Fa' che essi tutti siano una cosa sola, come tu, Padre, in me ed io in te. Fa' che essi siano una cosa sola in noi, affinché il mondo creda che tu mi hai mandato » (Gv. 17, 21). Questa non è una preghiera condizionata o dubbiosa, ma una preghiera *efficace* del Signore, che con ciò diventa una promessa ed una *garanzia per l'unità* dei suoi. « Io ho dato ad essi la gloria che tu hai dato a me, affinché siano una cosa sola, come noi siamo una cosa sola » (Gv. 17, 22).

2. La *Chiesa primitiva* ha adempiuto questo mandato

www.scribd.com/Religione_in_Ita

finale del Signore; è diventata il *modello* luminoso e l'*ideale della unità.*

« Essi perseveravano nella dottrina degli Apostoli, nella comunione fraterna, nello spezzare il pane e nella preghiera » (Atti 2, 42). « La moltitudine dei credenti era un cuore solo ed un'anima sola » (Atti 4, 32). Anche *Paolo* è diventato *araldo della unità.* « Studiatevi — ammonisce — di conservare l'unità dello spirito mediante il vincolo della pace » (Ef. 4, 3). « Siate tutti d'accordo e non tollerate scissioni tra di voi » (1 Cor. 1, 10). L'unità della Chiesa è richiesta dalla natura del Cristianesimo. Per i Cristiani « c'è un solo Dio, il Padre, dal quale provengono tutte le cose..., ed un solo Signore Gesú Cristo, per mezzo del quale sono tutte le cose e dal quale noi abbiamo l'esistenza » (1 Cor. 8, 6), ed « un solo Dio ed un solo mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesú » (1 Tim. 2, 5; Gal. 5, 20). La vita nella Chiesa per quanto sia varia e richieda le piú disparate funzioni, fluisce da *una sola fonte.* « Ci sono diversi carismi, ma è il medesimo Spirito. Ci sono diversi uffici, ma è lo stesso Signore. Ci sono diverse operazioni, ma è lo stesso Dio, che opera tutto in tutto » (1 Cor. 12, 4 ss.; Rom. 12, 3 ss.). Questa unione interna dei Cristiani trova la sua espressione e riceve continuamente nuovo nutrimento e stimolo mediante un solo Battesimo (1 Cor. 12, 13), mediante una sola Eucarestia, la « comunione con il corpo di Cristo » (1 Cor. 10, 17) ed è garantita da coloro che il Signore « ha stabilito Apostoli o profeti od annunziatori del Vangelo o pastori e maestri... per edificare il corpo di Cristo, finché tutti giungano alla unità nella fede e nella conoscenza del figlio di Dio » (Ef. 4, 11 s.). La coscienza dell'unione deve essere piú forte di tutte le *differenze di razza* e di *posizione sociale.* « Non conta piú il Giudeo o il Greco, il servo od il libero, l'uomo o la donna » (Gal. 3, 28). « Mediante l'unico Spirito tutti, Giudei e pagani, schiavi e liberi, furono battezzati in un solo corpo, e tutti furono abbeverati con un solo Spirito » (1 Cor. 12, 13).

È una unità viva, quella che nasce da questi vincoli della fede, dei mezzi di grazia e della comunità sociale, « un campo di Dio » (1 Cor. 3, 9), una partecipazione al corpo di Cristo (1 Cor. 12, 12 ss.).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

3. Allo *spirito di unità* si sente obbligata anche l'età post-apostolica.

Unitamente al mandato universale della Chiesa esso viene espresso nelle *preghiere della Didaché* 9, 4 e 10, 5. Perciò CLEMENTE ROMANO ha chiamato la scissione nella comunità di Corinto « una vergogna ed una ignominia per il cammino in Cristo ». « Essa non deve mettere radici, perché abbiamo un solo Dio, un solo Cristo, un solo Spirito della grazia che è versato su di noi, e perché una è la vocazione in Cristo » (46, 6). Clemente accentua soprattutto lo spirito di unità (ὁμόνοια). IGNAZIO DI ANTIOCHIA invece accentua anche sempre la ἑνότης e la ἕνωσις, l'unione nella preghiera, negli stessi sentimenti, nel servizio di Dio. « Nelle vostre assemblee ci sia un solo Dio, una sola preghiera, una sola domanda, un solo sentire, una sola speranza nell'amore, nella gioia irreprensibile » (*Magn.* 7, 1). « Adopratevi di celebrare soltanto una Eucarestia; poiché c'è soltanto una carne del nostro Signore Gesú Cristo e soltanto un calice per l'unione con il suo sangue, soltanto un altare, come c'è soltanto un vescovo in unione con il presbiterio e con i diaconi » (*Filad.* 4, 1).

4. Ma l'unità richiesta da Cristo e realizzata dalla Chiesa primitiva non deve essere scambiata con una *uniformità* opprimente od un rigido *livellamento*. Positivamente essa riguardava soltanto ciò che era essenziale per il regno di Dio e necessario per la sua stabilità (Ef. 4, 5).

Ma allora non c'erano compromessi. « Non si può partecipare alla mensa del Signore ed alla mensa degli spiriti malvagi » (1 Cor. 10, 21; 2 Cor. 6, 14 ss.). Per contro nel nome dell'unità cristiana non dovevano essere propugnate le pretese di una razza, di una determinata cultura o formazione. Il Giudeo ed il pagano, il Greco ed il Romano hanno parità di diritti nella Chiesa. L'*attuazione pratica* di questo principio certamente comportava difficoltà e provocava contrasti. Pietro suscitò scandalo presso gli Ellenisti, perché si mostrò troppo accondiscendente alle esigenze giudaiche; viceversa Paolo dovette giustificarsi a Gerusalemme di fronte al rimprovero

www.scribd.com/Religione_in_Ita

di indurre i giudeo-cristiani a defezionare dalle usanze legali (Atti 21, 17 ss.). Ma *in linea di principio* non ci fu mai alcun dubbio. Gli zelatori giudaizzanti vengono relegati nei loro limiti; nel N. T. non si trova parola pro o contro la cultura greca; non c'è alcuna parola iconoclasta in tutto Paolo (SCHLATTER).

III. Ma l'unità interna non doveva essere soltanto una *proprietà necessaria* della Chiesa di Cristo; doveva anche servire come sua *nota distintiva*.

L'unità dei suoi, per la quale Cristo prega il Padre, dovrà essere un loro segno di riconoscimento per il mondo. « Fa' che essi siano una cosa sola in noi, affinché il mondo creda che tu mi hai mandato » (Gv. 17, 21), « affinché il mondo riconosca che tu mi hai mandato e li hai amati » (Gv. 17, 23). In particolare l'amore fraterno che tutti abbraccia, dovrà costituire la carta di riconoscimento per i discepoli del Signore. « Da ciò tutti riconosceranno che siete miei discepoli, se vi amerete vicendevolmente » (Gv. 13, 35). L'unità della Chiesa, nonostante le differenze di lingua, di cultura e di razza è per IRENEO (*Adv. haer.* I, 9, 5) un criterio della sua origine apostolica. I contrasti caratterizzano gli spiriti dell'errore. « Già da questo è possibile riconoscere chiaramente, ancor prima che il loro errore sia scoperto, che attendibile è soltanto la verità annunziata dalla Chiesa, mentre il loro discorso menzognero è falso ».

§ 2. La universalità cattolica della vera Chiesa di Cristo.

L'unità della Chiesa può acquistare valore importante e diventare caratteristica per essa, soltanto se è congiunta con la universalità cattolica. La Chiesa una ed unica di Cristo deve essere una Chiesa della umanità universale, ed appunto nella sua cattolicità universale deve conservare la forza viva del suo principio unitario.

I. La cattolicità della Chiesa si intende in senso intensivo e in senso estensivo sia nello spazio sia nel tempo.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Etimologicamente si dice cattolico ciò che è diretto al tutto (καθ'ὅλον), abbraccia e include il tutto. In senso pieno appartiene alla cattolicità della Chiesa: 1) la *cattolicità intensiva*, interna che abbraccia tutta la pienezza della verità rivelata e tutta la ricchezza dei beni salvifici e rappresenta una pratica completa e totalitaria di vita religiosa e di natura cristiana. L'opposto di questa universalità interna è l'eresia ed il particolarismo, che sceglie oppure agisce soltanto in modo unilaterale. 2) La *universalità estensiva*, sia come estensione *nello spazio*, sia come destinazione a tutti gli uomini. È cattolica la Chiesa che è destinata a tutto il mondo e a tutti gli uomini. Questa ampiezza cattolica è l'opposto dell'isolamento e della chiusura particolaristici, che innalzano confini di qualsiasi specie, politici, razziali, culturali. 3) La *universalità estensiva nella dimensione temporale*. La Chiesa non è limitata nel tempo, ma è destinata a tutta la durata del nostro eone. Questa cattolicità esclude la transitorietà della Chiesa e la sua sostituzione ad opera di un nuovo ordinamento salvifico e con ciò coincide sostanzialmente con la stabilità e indefettibilità della Chiesa.

II. Poiché non è possibile, o molto difficile, constatare la universalità interna della Chiesa, e soltanto il credente la può avvertire, come *nota della Chiesa* è da considerare principalmente la *universalità estensiva*, la destinazione universale della Chiesa per tutti i luoghi e per tutti gli uomini della terra.

1. Sotto l'aspetto di storia della salvezza, la preparazione del regno di Dio nel V. T. fu da prima limitata al popolo eletto degli Israeliti. Ma già nel V. T. è detto chiaramente che *Israele ha una missione per tutto il mondo*.

« In te saranno benedette tutte le generazioni della terra » (Gen. 12, 3; 22, 16-18). Israele è continuamente ammonito a non dimenticare, al di là dello stretto vincolo del patto veterotestamentario con il popolo eletto, la sua destinazione universale. Questo universalismo appare nel modo piú evidente presso i profeti. Il servo di Dio deve restaurare non soltanto le tribú

www.scribd.com/Religione_in_Ita

di Giacobbe, ma è destinato ad essere « luce dei gentili e mediatore di salvezza fino al termine della terra » (Is. 49, 6). « Tutti i confini della terra vedranno la salvezza del nostro Dio » (Is. 52, 10; cfr. Is. 45, 22; 60, 3). Con particolare magnificenza l'ampiezza cattolica è vista da Is. 54, 2: « Allarga il posto dei tuoi padiglioni, stendi le pelli delle tue tende; allunga senza ritegno le tue funi e i tuoi pioli ribadisci; perché a destra e a sinistra ti dilaterai, e la tua prole succederà ad altre genti e popolerà le città già deserte ».

2. Il *Salvatore* ha rilevato in modo impressionante il *carattere cattolico* del suo regno di Dio.

a) *Egli ha nettamente rigettato il punto di vista particolaristico dei Farisei.* La discendenza da Abramo non avrà importanza per il regno di Dio (Mt. 21, 31; Lc. 18, 14; Gv. 8, 33. 39). In tutta la sua essenza il regno di Dio è universale e non tollera limitazioni. È una forza che esercita la sua azione al di là di tutti i confini nazionali e terreni. Non tollera limiti di sangue e di razza. I suoi beni sono perdono dei peccati e grazia, che sono a disposizione di tutti gli uomini; i suoi postulati morali e religiosi si rivolgono a tutti senza eccezione.

b) *L'ordinamento cattolico è stato commesso dal Signore alla sua Chiesa come un compito serio.* Il seme del regno di Dio deve essere sparso sul campo di tutto il mondo (Mt. 13, 36). Al banchetto nuziale nel regno di Dio sono chiamati anzitutto gli invitati, ma poi viene racimolato chiunque da tutte le strade della città, dovunque si trovi (Mt. 22, 8 s.). Perciò il mandato missionario del Risorto (Mt. 28, 18; Mc. 16, 15 s.; Atti 1, 8) si estende a tutti i popoli dovunque fino alla fine dei tempi; non ha limiti di spazio e di tempo. La Chiesa deve essere la via e la patria per tutta l'umanità.

c) *Ma Cristo non ha dato soltanto alla sua Chiesa il mandato dell'orientamento universalistico; ha dato pure la promessa del successo universale.* « Molti verranno dall'Oriente e dall'Occidente e siederanno con Abramo ed Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli » (Mt. 8, 11). Il Vangelo sarà annunziato in tutto il mondo (Mt. 24, 14; 26, 13; Lc. 24, 47). Il giudizio del figlio dell'uomo abbraccerà tutto il mondo: « Tutti i popoli saranno radunati dinnanzi a lui » (Mt. 25, 31). La Chiesa

www.scribd.com/Religione_in_Ita

di Cristo sarà una Chiesa che abbraccia gli uomini di tutto il mondo.

3. La stessa tendenza cattolica fu propria alla *giovane Chiesa* fin dai suoi primi inizi. Essa era tutta pervasa della sua missione universale.

Fin dal suo giorno natalizio la Chiesa può presentare una intera tavola etnografica (Atti 2, 9 s.). Uomini di tutto il mondo confluirono nella Chiesa nella prima festa di Pentecoste, quando con il miracolo delle lingue si verificò una inversione della confusione delle lingue in Babilonia. Presto la giovane Chiesa superò le conseguenze del gretto atteggiamento giudaico. Gli Apostoli aspirarono a recarsi in tutti i paesi per evangelizzare. Trasferirono la loro attività missionaria in Samaria, ad Antiochia, in Asia Minore e Grecia, in Egitto ed in Italia. Paolo non si fermò ad Antiochia, né a Corinto, né a Efeso (Atti 18, 18 s.). Durante la sua attività in Grecia i suoi sguardi erano già rivolti a Roma (Atti 19, 21) ed oltre ancora, alla Spagna (Rom. 15, 28).

Di questa *vocazione e responsabilità universale* fanno testimonianza le preghiere commoventi della Chiesa ancora ristretta, che ci sono state tramandate nella *Didaché*: « Come questo pane spezzato era disperso sui monti e raccolto è diventato una cosa sola, cosí la tua comunità possa essere raccolta dai confini della terra nel tuo regno » (9, 4). « Raccoglili dai quattro venti, i santificati nel tuo regno » (10, 5). Ignazio di Antiochia per la prima volta ha chiamato la Chiesa « cattolica », un nome onorifico, che doveva caratterizzarla per sempre. « Dov'è Gesú Cristo — dice IGNAZIO (*Smirn.* 8, 2) — ivi è la Chiesa cattolica ».

III. Contro quanto è stato esposto si muove continuamente l'obiezione che Cristo abbia condiviso il particolarismo giudaico. Egli si sarebbe rivolto soltanto ai Giudei. Soltanto Paolo avrebbe fatto sorgere nel Cristianesimo primitivo la tendenza universalistica. Ma tale obiezione non regge di fronte ai fatti.

1. A questo proposito bisogna dire: *a*) Il Signore ha sempre

www.scribd.com/Religione_in_Ita

rigettato un *diritto esclusivo, fondato sulla razza*, del popolo israelitico al regno di Dio. La discendenza da Abramo non giustifica da sola l'ingresso nel regno di Dio. *b*) Il Signore ha accordato *al popolo eletto un certo primato*. Egli si è rivolto da prima ai Giudei ed ha rivelato riserbo nei confronti dei pagani. Nella piccola missione (Mt. 10, 5 ss.) ai discepoli viene ordinato di rivolgersi « soltanto alle pecorelle perdute della casa di Israele ». Egli stesso dice (Mt. 15, 24 s.): « Non è giusto togliere il pane ai figliuoli e gettarlo ai cani ». Ma si tratta soltanto sempre di una *priorità temporale* del popolo eletto. La predicazione del Vangelo deve essere fatta in primo luogo ad esso (πρῶτον, Mc. 7, 27). I Giudei hanno il diritto primo, ma non esclusivo, alla salvezza. Non hanno una posizione privilegiata in linea di principio. Perciò gli Apostoli devono predicare anzitutto in Israele « incominciando da Gerusalemme » (Lc. 24, 47). Che il Salvatore non intenda escludere in linea di principio i pagani, è dimostrato dal suo comportamento nei confronti della Samaritana (Gv. 4, 7 ss.), della donna cananea e del centurione pagano, e dalla sua predizione del rigetto del popolo giudaico (Mt. 21, 32; 22, 1 ss.; Lc. 14, 24), che non costituisce affatto un fallimento del regno di Dio.

2. Lo stesso comportamento nei confronti dei Giudei assume anche la *Chiesa nel Cristianesimo primitivo*. Il regno di Dio deve essere predicato a tutti, ma sempre in primo luogo ai Giudei. Ad essi si rivolgono anzitutto gli Apostoli ed anche Paolo (Atti 13, 5. 14; 14, 1; 16, 13; 17, 2. 11. 17; 18, 4), e non soltanto per motivi pratici o per consuetudine (Atti 17, 2), ma anche perché riconoscono esplicitamente il privilegio di Israele: « A voi in primo luogo (πρῶτον) doveva essere predicata la parola di Dio » (Atti 13, 46). Paolo non ha lasciato dubbi sul fatto che si tratti soltanto di privilegio temporale, non di una posizione eccezionale per principio; in linea di principio non c'è differenza tra Giudei e Greci (Rom. 3, 22. 30). « Il Vangelo è una forza di Dio per colui che crede, in primo luogo (πρῶτον) per il Giudeo, poi anche per il pagano » (Rom. 1, 16).

IV. Che poi la cattolicità debba essere una nota distintiva della Chiesa, anche se non è detto esplicita-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

mente da Gesú, emerge sia dalla *natura stessa di questa proprietà*, sia dal fatto che Gesú stesso ha promesso la sua *continua assistenza* alla Chiesa perché possa compiere la sua missione universale.

Alla Chiesa appartiene essenzialmente l'atmosfera ecumenica, la prospettiva cattolica. Non c'è però alcuna parola esplicita del Signore, che attesti che questo orientamento universale ed il successo mondiale debba essere anche un segno di riconoscimento per la vera Chiesa di Cristo. Ma il carattere di segno è collegato essenzialmente proprio con la cattolicità. Inoltre il Signore dopo aver dato ai suoi Apostoli, nella grande missione, mandato e potere di predicare e operare in tutto il mondo, presso tutti i popoli, fino alla fine dei tempi, ha promesso loro, che erano sconcertati dinnanzi alla grandezza di questo compito, la sua assistenza. Con questo ha manifestato che egli stesso intende garantire il successo del mandato missionario universale. Come Chiesa che abbraccia tutti i popoli e tutto il mondo, la sua Chiesa deve necessariamente diventare la testimonianza chiarissima che a lui « è stato dato ogni potere in cielo ed in terra » (Mt. 28, 18). Nella forza espansiva cattolica si manifesta l'azione del Signore, che continua a vivere nella Chiesa.

Questa era pure la convinzione dei *primi tempi cristiani*. Cristo si trova soltanto là, dove regna l'ampiezza cattolica. La *catholicitas* è considerata dai Padri come la tessera della vera Chiesa. Paciano ha espresso questo concetto nelle magnifiche parole: « Christianus mihi nomen, catholicus cognomen » (*Ep. ad Sympron.* 4, PL 13, 1055). Anche tutte le sette si son sempre adoprate per rivendicare a sé la universalità cattolica.

§ 3. La santità della vera Chiesa di Cristo.

Riconoscere, con l'adorazione, Dio come il valore santo assoluto ed orientare la vita su di lui, è il fulcro di ogni religione. « Ma dopo aver dimostrato che la santità di Dio è il postulato centrale di ogni religione, è indispensabile il passo ulteriore, di vedere in questo elemento caratteristico di ogni

www.scribd.com/Religione_in_Ita

religione nello stesso tempo la norma, in base alla quale le singole religioni devono dimostrare il loro valore rivelato. Dalla maggiore o minore misura in cui corrispondono a questa norma, deve essere giudicata la loro elevatezza. Qualora ci fosse una religione che in ciascuna delle sue manifestazioni soddisfacesse alla norma, che in tutte le sue aspirazioni fosse completamente penetrata dalla santità di Dio, ad essa spetterebbe... di essere riconosciuta come la religione rivelata semplicemente » (J. HÄNEL, *Die Religion der Heiligkeit*, Gütersloh 1931, p. 318).

Anche se il concetto di santità di Hänel non può essere pienamente condiviso, il pensiero qui espresso deve essere ammesso. Ogni religione sta al servizio del Dio santo, ed alla Chiesa è commessa in modo particolare la santità.

I. La santità, che nella creatura è sempre partecipazione alla santità di Dio, può intendersi *in tre sensi:* ontologico, morale, carismatico.

Il concetto del santo è difficile e complesso. Santo è la categoria assiologica del divino. Santo in senso vero e proprio è soltanto Dio; nella superiorità della sua perfezione divina egli è fonte, norma e giudizio di ogni altra santità. Il mondo creato può essere santo soltanto per partecipazione, in quanto è collegato con Dio od orientato verso Dio. Si parla di *santità ontologica* (anche santità reale o fisica), quando la creatura partecipa ontologicamente alla santità di Dio (come ad es. nella grazia santificante); di *santità personale o morale*, quando la creatura cosciente e libera si orienta con libera decisione sul valore divino; di *santità carismatica*, quando la potenza infinita ed assoluta di Dio e la sua vicinanza si manifesta con effetti miracolosi.

II. Alla *Chiesa di Cristo* la santità compete in questo triplice senso, nel quale pure è stata dichiarata come suo segno caratteristico.

1. Nel *periodo della riforma* si è accentuata da prima soprattutto la santità interna *ontologica* della Chiesa. La Chiesa è consacrata a Dio, ha Cristo come capo, lo

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Spirito Santo come principio vitale, è il Corpo mistico di Cristo.

Come opera dell'uomo-Dio, fornita della luce e della pienezza di grazia che egli ha portato e le ha affidato, e destinata a portare tutti gli uomini al regno di Dio, la Chiesa è ontologicamente santa nella sua origine, nei suoi mezzi e nel suo scopo. La Chiesa è il circuito sacro del tempio, sta tutta nella sfera della forza di azione e di attrazione del valore santo, assoluto. Il profondo rispetto numinoso dinnanzi al governo del Dio santo aleggia su tutte le parole del Signore, che si riferiscono al regno di Dio. I primi Cristiani son vissuti nell'atmosfera del santo; si son sentiti come il « popolo santo », come « tempio dello Spirito Santo » (1 Cor. 3,16), come « membra di Cristo » (1 Cor. 6,15 s.; 12, 27), come «sacerdozio santo» (1 Piet. 2, 5. 9).

2. Ma siccome la santità ontologica si conosce solo per fede non può servire come nota della Chiesa; invece serve a ciò la *santità morale* e anche quella *carismatica*.

Ma questa essenza interna della Chiesa santa è nota soltanto nella fede e dalla fede, e perciò si può conoscere soltanto dogmaticamente. Perciò, se ci atteniamo seriamente alle condizioni che sono richieste per una caratteristica idonea della Chiesa, la santità ontologica della Chiesa come segno deve essere lasciata in disparte. Soltanto le forme in cui si esprime la santità interna ed i suoi effetti sulla vita morale dei suoi membri, possono rendere visibile la santità della Chiesa. Dalla limpidezza e purezza raggiante delle dottrine che la Chiesa offre, e dai principi ed ideali che essa presenta, ma soprattutto dalla elevatezza etica e dalla virtú eroica dei suoi membri si può riconoscere la santità della Chiesa (Mt. 5,16). In questo senso anche Cristo ha dichiarato la santità come un segno caratteristico della sua Chiesa.

III. 1. Cristo ha richiesto ai suoi elevati *sentimenti etico-religiosi* e li ha obbligati tutti a ricercare la perfezione nella sua sequela.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Il suo comandamento principale è quello dell'amore di Dio e del prossimo, che deve rivelarsi persino nell'amore dei nemici. Nel discorso della montagna egli ha stabilito un programma morale, che esige piena limpidezza e purezza fin nei sentimenti piú segreti e la serietà di un impegno totale. La Chiesa deve essere portatrice di questi ideali e la consigliera e guida a questa elevatezza etica. Il regno di Dio istituito da Cristo fallirebbe, se in esso non fosse vivo ed efficace qualche cosa dello spirito del discorso della montagna.

2. Questo spirito non deve regnare soltanto nelle *dottrine* e nei *principi* della Chiesa, ma deve essere realizzato anche nella *vita* dei suoi membri.

La santità dei principi deve trasformarsi nella vita pratica. Perciò il Signore dice nella sua preghiera sacerdotale: « Santificali nella verità! la tua parola è verità. Come tu mi hai mandato nel mondo, cosí anch'io li ho mandati nel mondo. E per essi santifico me stesso, affinché anch'essi siano santificati nella verità » (Gv. 17, 17 s.). Nella vita dei suoi deve rivelarsi che essi non sono di questo mondo. « Preservali dal male. Essi infatti non sono del mondo, come io non sono del mondo » (Gv. 17, 15).

3. Di questa vocazione alla santità era tutta pervasa la *Chiesa primitiva.*

« Cristo ha amato la Chiesa — dice Paolo (Ef. 5, 26) — e si è dato per essa, per purificarla e santificarla mediante la parola nel battesimo di acqua. In tal modo egli volle prepararsi una Chiesa magnifica, senza macchie, senza rughe od altre cose del genere, ma piuttosto in modo che sia santa e senza macchia » (Ef. 5, 26 s.; cfr. 1 Cor. 6, 11; 1 Tess. 4, 3).

4. Ma questa santità dev'essere eroica.

Deve trascendere la misura abituale, deve manifestarsi nella dedizione completa a Dio e rendere capaci di vita virtuosa ed eroica, di rinunzia ai beni di questo mondo (Mt. 19, 21), di rinunzia volontaria al matrimonio (Mt. 19, 12), di abbandono del padre e della madre (Mt. 8, 21; 10, 37).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

5. La santità dei membri della Chiesa non è coatta; dipende dalla libera collaborazione dell'uomo, ma questa può essere ed è anche rifiutata dai Cristiani.

L'umano ed il troppo umano, anzi il peccato, non sarà escluso dalla Chiesa. Nel campo della Chiesa presente cresceranno zizzania e grano e saranno tollerati dal Signore (Mt. 13, 24ss.; 13, 47ss.). Perciò verranno anche scandali con effetto tanto piú funesto, in quanto non si fermano dinnanzi alle porte della Chiesa (Luc. 17, 1; Mt. 13, 41; 18,7). Con ciò non vien tolta la santità della Chiesa. Come il Signore stesso, cosí anche la Chiesa è mandata a salvare ciò che era perduto ed a ricercare anche la pecorella smarrita e fuorviata (Mt. 15, 24; 18, 12).

6. La vicinanza di Dio, secondo la promessa di Cristo, si manifesterà anche sempre nelle particolari dimostrazioni di potenza di Dio, ossia nei *miracoli*.

La forza dei miracoli non sparirà mai completamente dalla Chiesa. « Chi crede in me, farà le opere che io faccio; anzi ne farà delle maggiori » (Gv. 14, 12). In particolare gli inviati della Chiesa avranno a disposizione il potere dei miracoli: « Nel nome mio cacceranno gli spiriti maligni, parleranno nuove lingue, prenderanno in mano serpenti, e se berranno qualche cosa di mortifero, non recherà loro alcun danno » (Mc. 16, 17 s.).

IV. Queste manifestazioni della santità della Chiesa nella vita e nelle opere dei suoi membri serviranno anche da segno distintivo ossia da *nota* per riconoscerla, e Cristo stesso ha parlato del carattere di segno della santità della Chiesa.

Da questo appunto i falsi profeti si potranno distinguere da coloro che vengono per mandato del Signore: « Dai loro frutti li potrete riconoscere » (Mt. 7, 16). Viceversa la « luce dei suoi brillerà dinnanzi agli uomini, per modo che essi vedano le loro opere buone e glorifichino il Padre che è nei cieli » (Mt. 5, 16). Ma ancora una volta sarà soprattutto attraverso

www.scribd.com/Religione_in_Ita

all'amore del prossimo che si proverà e si manifesterà la santità etica dei Cristiani: « Da questo tutti riconosceranno che siete miei discepoli, se vi amerete gli uni gli altri » (Gv. 13, 35).

§ 4. La apostolicità della vera Chiesa di Cristo.

Una caratteristica che deriva dalla natura piú intima della Chiesa, è il suo essenziale collegamento con gli apostoli.

I. La Chiesa non soltanto deve prendere l'avvio da Cristo e dagli apostoli, che egli ha chiamato per primi (*apostolicitas originis, materialis*), ma per il carattere gerarchico del suo potere ed il carattere rivelato delle sue dottrine, deve essere in unione permanente, viva, con gli apostoli mediante la successione ininterrotta nell'ufficio dei suoi pastori e dottori (*apostolicitas successionis, formalis*). Soltanto cosí è garantita la durata della pura dottrina apostolica e l'efficacia della grazia redentrice di Cristo (*apostolicitas doctrinae, ordinis*).

Sostanzialmente l'*apostolicità della Chiesa* non significa altro se non ciò che finora abbiamo chiamato il carattere gerarchico della Chiesa. I beni salvifici e il potere della Chiesa non derivano dal basso, non sono conferiti dalla comunità, ma fluiscono dall'alto. Essi vengono tutti da Dio attraverso al solo ed unico mediatore tra Dio e gli uomini, Gesú Cristo. Ma Cristo ha trasmesso agli apostoli tutto ciò che il Padre gli aveva conferito. Cosí ogni benedizione fluisce nella Chiesa da Dio attraverso Cristo per mezzo degli apostoli agli uomini di tutte le generazioni, ed ogni potere che viene esercitato nella Chiesa deve potersi far risalire attraverso alla successione apostolica fino a Cristo e cosí in definitiva fino a Dio stesso. Quando si parla della apostolicità della Chiesa, questa linea gerarchica viene ricondotta soltanto fino agli apostoli, non perché si voglia troncarla a questo punto o perché si cerchi negli apostoli la sua fonte ultima, ma perché l'unione degli apostoli con il loro maestro, e perciò con colui dal quale è dato ogni potere, è naturale.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

II. *L'araldo migliore della apostolicità* della sua Chiesa è *Cristo stesso.* Egli si è identificato con i suoi apostoli.

« Come il Padre ha mandato me, cosí io mando voi » (Gv. 20, 21). « Chi ascolta voi, ascolta me, chi disprezza voi, disprezza me » (Lc. 10, 16). Perciò anche *Paolo*, che aveva ricevuto direttamente da Cristo la sua *missione* e di questo si è continuamente gloriato, ha attinto il contenuto del suo Vangelo dalla tradizione e dalla testimonianza dei Dodici. Egli ha cercato il contatto con gli apostoli. « Io infatti non volevo correre o aver corso invano » (Gal. 2, 2).

Nella *Chiesa primitiva* la fedeltà alla tradizione apostolica e l'unione con la missione apostolica è considerata fin da principio come criterio della vera dottrina e della continuazione del potere proveniente da Cristo.

Mentre già CLEMENTE ROMANO aveva messo in rilievo la apostolicità della Chiesa quale sua proprietà essenziale, nella seconda metà del sec. II EGESIPPO ed IRENEO hanno accentuato in modo particolare la *diadoché* (successione) contro gli Gnostici. « Attraverso alla successione apostolica la verità è giunta a noi, la tradizione apostolica è conosciuta in tutto il mondo. Non c'è che da attenersi ad essa in tutta la Chiesa, se si vuol vedere la verità; poiché possiamo enumerare i vescovi che sono stati istituiti dagli Apostoli, ed i loro successori fino al presente » (*Adv. haer.* III, 3, 1). L'importanza essenziale della apostolicità è messa chiaramente in rilievo anche da TERTULLIANO: « Noi seguiamo la dottrina che la Chiesa ha ricevuto dagli apostoli, gli apostoli da Cristo, Cristo da Dio » (*De praescr. haer.* 37, 1). « Ci sono molte e numerose Chiese, eppure esse sono una sola, quella apostolica, originaria, da cui quelle tutte derivano » (*ibid.* 19).

III. Come *segno di riconoscimento* della vera Chiesa può servire soltanto l'apostolicità di successione.

La successione apostolica è lo sviluppo concreto del carattere essenzialmente gerarchico del potere ecclesiastico, ne è nello stesso tempo presupposto e garanzia e con ciò è anche garanzia dell'inesauribile comunicazione della verità e della

www.scribd.com/Religione_in_Ita

grazia nella Chiesa. La successione apostolica non è direttamente visibile, ma è constatabile con sufficiente certezza. La sua dimostrazione *coincide con la via storica*, che finora abbiamo seguito.

CAPITOLO TERZO

La Chiesa cattolica come portatrice delle caratteristiche della vera Chiesa di Cristo. (Via notarum)

L'uso delle note richiede molta prudenza. Non è facile misurare e giudicare sul loro metro la realtà concreta delle Chiese cristiane.

§ 1. Direttive per l'applicazione delle note.

1. Anzitutto c'è già diversità di opinioni circa la *portata* e la *forza probativa* delle *singole* note. Certamente ciascuna delle quattro costituisce da sola un criterio negativo; cioè ogni comunità cristiana, che non soddisfa alle esigenze anche di una sola delle caratteristiche, non può essere considerata come la vera Chiesa di Cristo. Ma ciascuna nota *da sola* non sarebbe sufficiente a legittimare pienamente, come *criterio positivo*, la vera Chiesa.

Le comunità cristiane che si sono staccate dalla Madre Chiesa, non hanno ancora perso tutta la luce che irradia dalla rivelazione cristiana, e neppure tutte le grazie che partono da Cristo. Così anche gli effetti di questi beni salvifici continuano ancora a sussistere parzialmente in esse. Soltanto l'*apostolicità* in senso pieno, quale inserimento nell'ordine gerarchico dato dagli apostoli, garantisce da sola la continuazione della vera Chiesa di Cristo. Le altre caratteristiche hanno forza probativa definitiva soltanto se si trovano *unite*. Ciò risulta già dal concetto di queste caratteristiche. Nel loro senso pieno

www.scribd.com/Religione_in_Ita

e completo infatti esse si esigono e si sostengono reciprocamente. L'*unità* della Chiesa ha valore soltanto quando racchiude una molteplicità vasta e varia, e viceversa la sua ampiezza cosmopolita ha importanza soltanto quando non si riferisce ad una pura raccolta logica, concettuale, ma può essere detta di una unità reale. Unità ed estensione universale a loro volta possono trovarsi soltanto dove un'autorità che tutto abbraccia da una parte mobilita e guida le forze dinamiche per la missione e dall'altra ne assicura l'accordo. Cosí l'unità cattolica ha la sua sorgente nel potere gerarchico e apostolico della Chiesa.

2. Come le note possono essere rettamente comprese soltanto da un giudizio maturo, cosí anche l'*oggetto*, al quale devono essere applicate, è accessibile soltanto ad una *esperienza vasta ed illuminata*.

La Chiesa deve essere considerata in tutta la sua fenomenologia. La sua vita interna religiosa, come ogni elemento spirituale, deve essere colta nelle forme espressive. Il giudizio in merito si deve trarre da molti particolari. Il desiderio naturale di semplificare il processo dimostrativo non porterebbe che ad una semplificazione superficiale. Soltanto l'astratto si può dimostrare rigorosamente; invece il giudizio sulla vita concreta non può mai, anche se ha sicurezza oggettiva, raggiungere la forza luminosa della piena evidenza.

3. Inoltre nell'applicazione delle note va escluso ogni *atteggiamento farisaico* di sicurezza di sé e di superiorità, perché della scissione dei fratelli si è un po' tutti colpevoli.

Sovente poi il volto della Chiesa è *sfigurato*. La Chiesa ideale non è realizzata sulla terra. « La realizzazione perfetta della santità non è possibile in nessuna generazione della Chiesa. Il Cristianesimo rimane un ideale eternamente irrealizzato. Né l'io singolo, né l'io collettivo della Chiesa potranno mai gloriarsi di averlo raggiunto » (KARRER, *Das Religiöse under Menschheit und das Christentum*, 1934, p. 195). Come il Signore ha percorso la via umiliante della croce, sulla quale

www.scribd.com/Religione_in_Ita

fu associato ai peccatori e ai delinquenti, così anche la via della Chiesa è una via di rinunzia, di incomprensione, dalla quale neppure il peccato può essere tenuto lontano. Quando dunque si ricerca la Chiesa nel mondo concreto, si è colti da un sentimento di vergogna e di compunzione. Chi crede nel regno di Dio e vi tende con ardente desiderio deve diventare inquieto. Chi pratica la critica nelle cose religiose deve sempre incominciare da se stesso per primo. La colpa degli errori e degli scandali, delle scissioni e degli scismi, che accompagnano la via della Chiesa, non è da cercare soltanto in coloro che si sono sviati, ma anche in coloro che hanno allontanato i fratelli erranti o li hanno lasciati andare.

4. Tuttavia quando ci si serve delle caratteristiche, non si tratta dell'atteggiamento soggettivo dei credenti e neppure della condanna degli erranti, ma della *constatazione della via oggettivamente vera* indicata da Cristo.

E qui il rispetto della verità proibisce ogni falso riguardo. La questione della verità è inesorabile. « Chi crede realmente all'unità della Chiesa e prega per essa — dice il vescovo W. STÄHLIN (*Was sind katholisierende Tendenzen?*, in "Gesetz- und Verordnungsblatt f. d. ev.-luth. Kirche in Oldenburg", n. 4, 1946) — eviterà come una grande tentazione ogni via, in cui sotto il pretesto dell'amore il problema rigoroso della verità viene compromesso ».

§ 2. Le scissioni della Chiesa alla luce delle note.

1. Mediante le caratteristiche, che Cristo ha dato alla sua Chiesa è possibile trovare la vera Chiesa di Cristo? Chi riconosce la norma, che i Vangeli ci presentano in base alle parole del Signore, incontrerà sempre per mezzo di essa *in primo luogo* la Chiesa cattolica e sempre *in ultima analisi* si vedrà rimandato ad essa.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Essa è l'ampia corrente, che il movimento partito da Cristo ha portato e continua a portare attraverso i secoli. Le altre Chiese sono rigagnoli, staccatisi da questa corrente e che, fin quando non sono ancora insabbiati ed inariditi, oppure tornati a rifluire nel grande alveo, non possono competere con essa né in pienezza esterna, né in dinamismo interno. Di fronte a questo tronco fiorito magnificamente con ininterrotta forza vitale, le formazioni successive appaiono come diramazioni e rimessiticci, che non ne hanno ereditato la piena forza formativa e vitale. Molte delle scissioni sono nate da situazioni turbolente. Difficoltà iniziali furono ampliate in opposizioni e sovente approfondite da influssi estranei alla Chiesa in modo tale che non poterono piú essere appianate, allorché fu svanita la prima ebbrezza.

2. All'origine dello *scisma orientale* i punti teologici controversi ebbero soltanto un'importanza secondaria. Viceversa ebbero una grande parte le diversità di lingua, di liturgia e di comportamento, e contrasti politici e gelosia personale.

Quando il 16 luglio 1059 fu proclamata la scomunica contro il patriarca Michele Cerulario, era già ostruita la via della unificazione. I tentativi di unione del 1274 al concilio di Lione e del 1439 al concilio di Ferrara-Firenze fallirono per contrasti esterni.

Le Chiese orientali per la loro separazione dalla Chiesa Madre non furono tagliate fuori dalla vita sacramentale, ma non di meno persero per questo il loro dinamismo interno. Fu perso l'impulso missionario, la vocazione cattolica, il mandato cattolico. La Chiesa orientale si irrigidí, fu nazionalizzata e perse con ciò la sua compattezza interna ed il suo orientamento universalistico. Oggi si è già divisa in venti patriarcati autocefali.

3. Anche le dolorose scissioni, causate dalla *riforma protestante*, rappresentano una evasione dalla grande comunità cristiana ed una frattura della successione apostolica.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

a) Le terribili accuse e vituperi che si rivolsero allora alla Chiesa, dalla quale si usciva, sono un'*accusa contro la Chiesa di Cristo in genere.* Se il Cristianesimo per 1000 anni poté diventare lo « strumento di Satana » ed incorrere nella « eresia » e nella « idolatria », si deve disperare dell'opera stessa di Cristo.

b) La rottura con la Chiesa cattolica tagliò l'*arteria vitale della successione apostolica,* dalla quale il Cristianesimo veniva alimentato. L'attribuzione del supremo potere episcopale al principe secolare fu una soluzione di emergenza di Lutero, che ricorse a mezzi esterni, estranei alla Chiesa e sacrificò l'essenziale. Essa non portò alla libertà del cristiano, ma ebbe come risultato una tutela ancora piú sensibile di quella che poteva venire dal Papa lontano (E. BENZ, *Bischofamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus,* 1953, p. 13). Rimase il desiderio di una vita propria della Chiesa ed anche la coscienza che l'ufficio episcopale si può restituire soltanto mediante l'ordinazione di vescovi ad opera di vescovi di una Chiesa a costituzione episcopale (BENZ, *ivi,* p. 226), e perciò mediante l'unione alla corrente vitale della successione apostolica. Nei tentativi ecumenici specialmente « il principio della costituzione episcopale si è sempre rivelato come una garanzia importante di unità ecclesiale » (BENZ, *ivi,* p. 12). Anche i tentativi di riacquistare qualcosa della ricca vita liturgica della Chiesa primitiva mediante una riforma liturgica han richiamato continuamente l'attenzione sull'importanza del potere gerarchico di ordine.

c) Per la separazione dalla corrente vitale della successione e tradizione apostolica le Chiese riformate *hanno perso molto* dei beni ereditari e tradizionali cristiani. « In confronto alla pienezza universale della vita carismatica — dice BENZ (*ivi,* p. 14) — che la Chiesa del tardo Medio Evo poteva ancora presentare, la vita della Chiesa riformata, nonostante tutta la pura dottrina, rappresenta un notevole impoverimento ». Si è persa specialmente l'unità e la cattolicità. Se per contro si rimanda alla libertà del cristiano, ciò agisce come un attacco contro le basi della unità cristiana. Ciò che inizialmente fu celebrato come liberazione e svincolamento della coscienza, si è rivelato a poco a poco come una grave iattura del comportamento cristiano. Lo « svincolamento » non si arrestò agli abusi reali o presunti. Al distacco dalla Chiesa fece seguito

www.scribd.com/Religione_in_Ita

in vasti circoli lo scioglimento dai «legami» della Bibbia, della ispirazione; anzi alla fine ci si liberò pure da ogni legame alla rivelazione ed a Cristo. Si era messa in moto una pietra, che in definitiva scosse pure le basi della propria fede. Se HARNACK non soltanto ammette, ma plaude al frazionamento del Protestantesimo: «Così è. Ma non desideriamo che sia altrimenti; al contrario, noi vorremmo anche maggiore libertà ed individualità di espressione e di dottrina» (*L'essenza del cristianesimo*, Torino 1903, p. 276), bisogna rispondere che Cristo non ha portato libertà, ma legame, che Paolo ha richiesto legame al Vangelo da lui annunziato (Gal. 1, 8 ss.), un legame che non è soppressione della libertà, ma la serve e la sostiene. Affidarsi, nella ubbidienza di fede, alla guida dell'autorità posta da Dio, questa è la libera decisione, che Dio si aspetta anzitutto dall'uomo e che conviene all'uomo nei confronti di Dio.

§ 3. La Chiesa cattolica come portatrice delle note.

1. Abbiamo già presentato la continuazione della linea gerarchica nella Chiesa cattolica. Anche l'*unità*, che abbraccia la vasta Chiesa cattolica, non ha bisogno di dimostrazione particolare.

È universalmente ammessa. Le si rimprovera non un difetto di unità, ma un eccesso di unificazione. L'elemento decisivo è che la Chiesa cattolica possiede nel governo gerarchico, dato da Dio, il principio della unità, che fu in grado di controllare tutte le tendenze disgregatrici e può superare tutte le crisi future.

2. Parimenti appare chiara la tendenza e l'*estensione universale* della Chiesa cattolica, che non si è chiusa a nessuna nazione e a nessuna civiltà determinata.

Invece la maggior parte delle Chiese separate, come già EPIFANIO (*Haereses* 61, 2) ed AGOSTINO (*De unitate eccl.*) avevano rinfacciato ai Donatisti ed ai Rogatisti, agli Eunomiani ed ai Macedoniani, esercitano influenza soltanto su un territorio limitato. Nessun'altra Chiesa può gloriarsi con uguale

www.scribd.com/Religione_in_Ita

diritto di essere la Chiesa di tutti i popoli e la maestra di tutta l'umanità. L'ampiezza ecumenica della Chiesa cattolica è già espressa dal solo fatto che ai duecento milioni di protestanti ed ai centosessanta milioni di scismatici si contrappongono i 400 milioni di cattolici. Questo confronto dà una visione falsa, perché i duecento milioni di protestanti si suddividono in parecchie centinaia di tendenze e di Chiese, mentre i cattolici sono collegati non soltanto dalla unità della fede, ma anche da quella del culto, dalla comunione del sacrificio e della preghiera e dalla unità di governo.

Con fiducia ancor oggi è possibile far proprie le parole di Agostino: « Velint nolint... ipsi quoque haeretici et schismatum alumni, quando non cum suis, sed cum extraneis loquuntur (ecclesiam) catholicam nihil aliud quam Catholicam vocant. Non enim possunt intelligi, nisi hoc eam nomine discernant, quo ab universo orbe nuncupatur » (*De vera rel.*, n. 12).

Se la religione cattolica è stata designata come un grande sincretismo, proprio in questo si può scorgere la sua ampia apertura di fronte a tutte le civiltà. Ma in linea di principio proprio la Chiesa cattolica ha resistito a tutti i tentativi sincretistici. Essa ha sempre rifiutato di entrare in un pantheon, in cui altre religioni siano equivalenti.

3. Anche la *fecondità religiosa* della Chiesa cattolica non può sfuggire ad una considerazione oggettiva.

La sua liturgia si compie in una atmosfera di rispetto sacro. Nessun vantaggio esterno e nessun pericolo, per quanto grave, ha mai potuto rimuoverla dalle sue esigenze etiche. Essa può chiamarsi una Chiesa di oranti e di penitenti, anzi una Chiesa di santi.

Tuttavia la Chiesa deve essere cosciente di portare il suo tesoro in vasi di terra. « Se bisogna gloriarsi » essa, come una volta Paolo (2 Cor. 11, 30), può gloriarsi soltanto della sua debolezza. « Poiché la grazia si dispiega nella debolezza » (2 Cor. 12, 9). La via della Chiesa è una via piena di pericoli esterni e di crisi interne; fu sempre minacciata soprattutto dalla meschinità e deficienza degli uomini ai quali era affidata. Ciò non si può negare; al contrario la forza di Dio si rivela proprio in questo, che si è servito per i suoi fini di ciò che è debole ed in sé insufficiente.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

CAPITOLO QUARTO

Il carattere miracoloso della Chiesa cattolica. (Via empirica)

§ 1. La diffusione meravigliosa della Chiesa. (Admirabilis propagatio)

1. La *celere diffusione* della Chiesa è un *grandioso fenomeno storico.* Con incredibile rapidità la Chiesa in un paio di secoli si è diffusa in tutto il mondo antico. Né le distanze geografiche, né le diversità culturali, né i confini politici e nazionali hanno potuto ostacolare o fermare il suo impulso espansivo. Essa non ha abbracciato soltanto le classi sociali inferiori ed oppresse, ma anche quelle colte ed abbienti. Penetrò nelle scuole dei filosofi e nei palazzi imperiali, come pure nelle file degli schiavi e dei guerrieri; conquistò le metropoli moralmente infette e la campagna moralmente sana.

a) La cristianizzazione del mondo non costituí soltanto una riunione ed *incorporazione esterna* di parti estranee. La Chiesa fu in grado di dare a poco a poco ai suoi membri una *formazione interna* e di riempirli di una nuova spiritualità religiosa e morale. Ha comunicato loro una nuova visione del mondo ed una forte aspirazione ideale ed ha esercitato un influsso profondo su tutti i rami della cultura umana.

b) Questa diffusione della Chiesa avvenne *senza mezzi esterni.* I messaggeri della fede cristiana non potevano appoggiarsi su alcun potere politico; non avevano risorse finanziarie, non possedevano alcuna particolare formazione intellettuale. Ma contro di essi stava *la forza enorme dell'impero romano,* che talora impiegò con spietata crudeltà il suo potere rigida-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

mente organizzato che abbracciava tutto il mondo, contro il Cristianesimo. La Chiesa dovette combattere contro l'*odio del sacerdozio* influente e contro la cultura superiore dei *filosofi*. La cultura dell'ellenismo antico con le sue tendenze sincretistiche fu un pericolo enorme per l'intima forza vitale del Cristianesimo.

c) Ma gli *ostacoli maggiori* il Cristianesimo dovette superarli nell'interno dell'uomo. Il Cristianesimo esigeva dall'uomo antico, superbo e presuntuoso, il sacrificio dell'intelletto alla stoltezza della croce; esigeva da una umanità, che si abbandonava senza ritegno alle soddisfazioni delle passioni, l'erta via della croce, del rinnegamento di sé e della umiltà, della castità e dell'amore.

2. La forza conquistatrice della Chiesa si è pure dimostrata con la stessa meravigliosa vittoriosità nella *cristianizzazione dei popoli germanico-slavi.*

Mentre le religioni misteriche sparirono con la civiltà dalla quale erano sorte, la Chiesa con immutata freschezza ha attratto nella sua orbita anche i popoli dei territori germanici. Si è sviluppata fino a raggiungere la piena fioritura nella civiltà feudale medioevale, ma non è invecchiata con essa. Ha conservato la sua fecondità anche nei confronti della civiltà moderna delle grandi città, come pure nei confronti della misera civiltà negra e della antichissima civiltà cinese. Essa infatti non deriva da un terreno culturale umano, ma ha la sua forza vitale dall'alto.

A ben considerare questo fatto non possiamo negare di trovarci di fronte ad un vero *miracolo morale.*

Nella diffusione della Chiesa abbiamo un grandioso fenomeno storico, per il quale mancano tutti gli agenti naturali, anzi che urta contro tutte le leggi della storia. Se non si vuole cadere in un assurdo storico, si deve credere all'azione di una potenza superiore extra-storica, che ha accompagnato la Chiesa ed ha combattuto a suo favore.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 2. La unità cattolica e l'invitta stabilità della Chiesa.

Ma la Chiesa rivela pure la sua forza di vita soprannaturale nella sua stabilità e nella sua unità cattolica. Essa abbraccia continenti e popoli, eppure possiede una salda ed armoniosa unità ed una immutabile stabilità.

1. Catholica unitas.

Suscita stupore il *miracolo della unità cattolica.*

1. La Chiesa cattolica sia per il numero, sia per la estensione geografica e per la diversità delle regioni e delle nazioni che abbraccia, è la comunità piú vasta che il mondo finora abbia visto. Eppure questo grandioso organismo rivela una *struttura perfettamente unitaria.*

Al di là di tutte le distanze geografiche, i contrasti politici, le differenze etniche e culturali, la Chiesa è stata in grado di congiungere e di tenere unita l'umanità in una intima comunità spirituale. Essa è stata in grado « di sprigionare le forze migliori latenti nei singoli popoli e di farle servire alla diffusione del regno di Dio. Tutti i popoli con le loro particolari disposizioni sono suoi figli e portano i loro doni nel santuario... È l'unità nella pienezza, la pienezza nella unità. Da tutte le migliaia di rigagnoli e di alvei, che i missionari scavano in territori culturali estranei, le acque ricche e varie della vita particolare degli uomini e dei popoli... fluiscono nella Chiesa e, purificate nello Spirito Santo dall'insegnamento infallibile della Chiesa, si uniscono in una grandiosa corrente unitaria, in un'unica grande ondata, che passa attraverso all'umanità, fecondando e purificando. Questo è la Catholica nella sua vera idea: il grande flutto super-nazionale della fede in Dio e dell'amore di Cristo » (C. ADAM, *L'essenza del cattolicesimo*, Brescia 1944, p. 220).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

2. L'unità cattolica della fede e dei costumi, del sacrificio, della preghiera e del diritto che abbraccia anche gli interessi personali non ha esempi. Per questa enorme e viva virtú formativa della Chiesa non si può trovare *alcuna spiegazione naturale.*

Il governo monarchico-gerarchico della Chiesa non basta a spiegare, perché anch'esso soggiace agli influssi dissolventi e separatistici, che sono alimentati dall'egoismo umano, dal particolarismo etnico, dall'orgoglio nazionale e trovano il loro appoggio esterno nei mezzi di forza dello stato e nelle prestazioni della scienza e della cultura. La potenza di queste forze centrifughe ha sempre potuto staccare parti singole della Chiesa, ma queste parti non hanno mai potuto portare con sé qualcosa della sua forza vitale, furono ogni volta di natura diversa dal tutto originario. La Chiesa stessa non ha subito rovine e divisioni, è rimasta unica ed unitaria nella sua essenza piú intima (cfr. P. LIPPERT, *La Chiesa di Cristo,* Milano 1954, p. 13).

2. Invicta stabilitas.

Non minor meraviglia deve suscitare la *immutabilità* della Chiesa nel tempo.

1. La Chiesa *è vecchia di quasi duemila anni.* Nei suoi confronti tutte le formazioni sociali dell'Occidente, i suoi Stati e le sue confederazioni sono di ieri.

Gli Stati, nei quali la Chiesa fu edificata e dai quali apparentemente era sostenuta, sono caduti; le civiltà, con le quali parve crescere, si sono sfasciate, enormi tempeste e scosse son passate via sullo spazio in cui la Chiesa era posta, soltanto la Chiesa rimase immutabile nel mutare dei tempi. Essa sopravvisse alla scomparsa dell'Impero Romano con tutte le sue crisi; non fu spazzata via dalla migrazione dei popoli; non poté essere vinta dalla debolezza interna della sua autorità al tempo del piú profondo avvilimento della sede papale (sec. X), né dal prepotere esterno degli imperatori e del nazio-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

nalismo francese, né dalle manchevolezze e dai peccati umani al tempo dell'Umanesimo e della Riforma, né dall'enorme rivoluzione spirituale rappresentata dall'Illuminismo, dalla rivoluzione francese, dal capitalismo, dal socialismo e dalla tecnica moderna. In tutte le crisi e tempeste essa si è affermata vittoriosamente, in modo che la sua essenza piú intima, i suoi dogmi, il suo culto ed il suo diritto rimasero immutabili. Non ha fatto alcuna concessione alla debolezza umana e non ha sacrificato nulla delle sue esigenze e delle sue pretese.

2. Per questa continuità super-storica *non esistono ragioni naturali;* poiché ogni vita ed ogni organismo di questo mondo è soggetto alle leggi terrene della morte e della senescenza.

Anche le religioni invecchiano e decadono. Da prima diventano un peso e poi muoiono per critica ed incredulità. Questa legge universale non si è verificata per la religione cristiana e per la sua Chiesa. Le religioni pagane soccombettero ai loro principi; il Cristianesimo divenne debole ed infermo quando abbandonò i suoi principi, e risanò quando tornò ad essi. La storia dice che a determinare la forza viva del Cristianesimo fu la fedeltà alla Chiesa. Le sorgenti della forza della Chiesa non stanno però soltanto nel campo terreno e naturale.

§ 3. La radiosa santità della Chiesa.

Anche il miracolo della santità e fecondità della Chiesa risplende in modo luminosissimo.

1. Eximia sanctitas.

La sua *dottrina* e il suo *culto* furono sempre di una purezza intangibile. La sua idea di Dio è la piú sublime, il suo ideale morale il piú perfetto, la sua liturgia e le sue istituzioni sono il fenomeno religioso piú efficace.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Cosciente della sua forza la Chiesa ha preso con coraggio e decisione una posizione immutabile nei confronti dei problemi fondamentali della vita.

1. Dai principi della Chiesa è nata una vita *santa* e *morale.*

Si ammette universalmente che le convinzioni religiose dei membri della Chiesa sono le piú perfette e profonde, la loro moralità la piú resistente (suicidio, divorzio ecc.), il loro zelo religioso il piú grande. La Chiesa cattolica ha eretto un argine contro l'imbarbarimento dei costumi, la decadenza della famiglia, l'anarchia religiosa e politica. Sovente essa è l'argine unico ed ultimo che si oppone alla moderna immoralità. Essa difende la santità e la indissolubilità del matrimonio e la intangibilità della vita; ha creato l'etica dell'amore, della sofferenza pronta al sacrificio, del servizio disinteressato, della castità matrimoniale e verginale e le ha assicurato un seguito enorme.

2. La sicurezza con la quale la Chiesa presenta i suoi principi morali e la chiara luce che diffonde sui suoi ideali, ha fatto sí che in essa si trovasse sempre un *grande numero di santi,* una lunga e radiosa serie di geni religiosi, che hanno posseduto una forza e fecondità insolite ed hanno praticato la virtú in grado eroico.

In questi santi l'eterno ha riportato vittoria sul temporale, il divino su tutto ciò che è umano e l'anima e lo spirito hanno trionfato sul corpo e sulla materia. Da questi santi è uscita un'azione intimamente formativa su tutta l'umanità. Essi sono stati in grado di comunicare ad altri la loro forza vitale, morale e religiosa, e di rendere migliore, piú puro e piú santo il loro ambiente, perché essi stessi erano buoni, puri e santi. G. PAPINI, parlando della sua conversione, scrive: « Tra le innumerevoli Chiese che si dicono fedeli interpreti di Cristo scelsi quella cattolica, sia perché essa rappresenta veramente il tronco maestro dell'albero piantato da Gesú, ma anche perché, a dispetto delle debolezze e degli errori di tanti suoi figli, essa

www.scribd.com/Religione_in_Ita

è quella, a parer mio, che ha offerto all'uomo le condizioni piú perfette per una integrale sublimazione di tutto l'esser suo e perché in essa soltanto mi parve che fiorisse abbondante il tipo di eroe che ritengo il piú alto: il Santo » (*La pietra infernale*, Brescia 1934, p. 152 s.).

3. Anche il *martirio*, che non è mai cessato nella Chiesa ed ha riempito di forza eroica, di resistenza bambini, vecchi e donne, deve essere considerato come un *miracolo morale*, che depone a favore dell'origine divina della Chiesa.

Il martire oppone una forza invisibile alla brutale violenza esterna. Egli è sempre l'inferiore, il vinto ed il soccombente, ma vince perché sa soccombere con invincibile libertà e costanza ed appunto per questo trasforma « la naturale raffinatezza di ogni brutalità contro di esso in una stupidità quasi soprannaturale » (G. v. Le Fort, *Die Letzte am Schafott*, München 1931, p. 52).

2. Inexhausta in omnibus bonis foecunditas.

1. Ma la fecondità della Chiesa trascende di gran lunga i suoi confini. Essa ha fecondato tutta la *cultura*, l'*arte* e la *scienza* umane. « I suoi templi, i monumenti del suo passato, la sua attività caritativa, le sue lotte e vittorie, la magnificenza del suo culto e delle sue feste riempiono tutte le vie e tutto lo spazio della nostra cultura odierna. Anche se di proposito rinchiude la sua liturgia in valli nascoste o in chiese solitarie di religiosi, il suo splendore si diffonde egualmente al di fuori, cosí che in breve tempo quelle valli divengono mete di viaggio, e quelle chiese claustrali luoghi di pellegrinaggio » (P. Lippert, *op. cit.*, p. 37).

a) La Chiesa ha sempre promosso la vera formazione e la scienza profonda. Ha creato il rispetto cristiano della verità,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

che si inchina umilmente dinnanzi ad ogni verità, difende con coraggio la verità, ed indaga con fiducia ogni verità.

b) La storia dell'arte occidentale degli ultimi due millenni è una storia dell'arte cristiana, anzi dell'arte ecclesiastica. Se si volesse allontanare l'arte cristiana dalla nostra civiltà, si dovrebbe svuotare i musei, trasformare il volto delle città, mutare tutto il paesaggio. Il mondo diventerebbe di una spaventosa freddezza.

c) Accanto ai duomi sorsero gli ospedali, accanto ai conventi gli orfanotrofi e le infermerie; anche la cura dei poveri, dei prigionieri e degli stranieri stette e sta sempre a cuore alla Chiesa. E dove l'odio e la guerra hanno inferto ferite, si trovò sempre il samaritano cristiano, che le ha fasciate e curate. La Chiesa ha devoluto i suoi figli e le sue figlie migliori ai molti Ordini attivi nella carità. Innumerevoli sono i martiri e le vittime al servizio dell'amore cristiano... Il Cristianesimo ha portato nel mondo la bontà e la misericordia soccorrevole. Anzi ha aiutato lo spirito della carità a trionfare e ne ha fatto un ideale universalmente riconosciuto. Ma questo ha ottenuto non tanto con la predicazione, quanto con l'esempio dell'amore, con quell'eroismo che non ha bisogno di predicare, ma vince per il fatto solo di esistere e di essere praticato come una cosa naturale.

d) Con forte coscienza la Chiesa protegge il diritto dei deboli, la intangibilità della vita, la *dignità personale dell'uomo*. « Le questioni di vita sociale, l'economia, la tecnica, il lavoro, perfino i nostri divertimenti e l'educazione fisica, tutto essa attira nella sua orbita, su tutto ha qualcosa da dire, ora una parola di biasimo, ora di reciso rifiuto, di esortazione e di approvazione, di gioia e di conforto » (P. LIPPERT, *op. cit.*, p. 37 s.). Il mondo la deve ascoltare anche contro sua volontà. Essa ha portato la stima del lavoro ed ha santificato la professione. Conferisce alle cose di questo mondo una specie di aldilà ed una destinazione ultima. Lavoro e professione hanno il loro significato terreno anche per i Cristiani, ma per questi si inarca su di essi il cielo risplendente.

2. Questa Chiesa proviene da questo mondo? Essa si rivela come una forza che vince il mondo e perciò

www.scribd.com/Religione_in_Ita

non può essere del suo spirito, che porta il mondo verso l'alto al di fuori ed al di sopra di se stesso e perciò deve essere ancorata nel divino. *Essa porta in sé la prova della conferma divina.*

Per quanto sia difficile dimostrarlo con certezza per le singole osservazioni nella sua figura, nel loro insieme queste esperienze si condensano in un argomento infallibile. La esattezza di questa affermazione è confermata proprio dai nemici della Chiesa e del Cristianesimo, perché il loro odio si è sempre rivolto con piena veemenza proprio contro la Chiesa cattolica. L'odio agisce con la infallibilità dell'istinto. Uomini, per altro ragionevoli, diventano fanatici quando si accostano alla Chiesa. La Chiesa romana è sempre stata indicata come il nemico mortale, per quanto siano mutate le forze ostili a Dio e alla Chiesa. Anche quando esse furono in lotta fra di loro, furono concordi quando si andò contro Roma. In questo la Chiesa rassomiglia al suo Maestro; in essa si realizzano le sue parole: « Se voi foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo. Ma poiché voi non siete del mondo, ma io vi ho scelti dal mondo, per questo il mondo vi odia » (Gv. 15, 19). « Il servo non è da piú del padrone. Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi » (Gv. 15, 20). L'odio degli empi è vano; ma è chiaroveggente e sa contro chi deve rivolgersi. Ed in tal modo diventa, sia pure involontariamente, ma appunto per questo, una testimonianza verace.

CONCLUSIONE

La Chiesa, mezzo unico e universale di salvezza.

1. Come logica conseguenza di quanto detto fin qui, la Chiesa cattolica si presenta come *l'unico e universale mezzo di salvezza.*

È possibile riconoscere e trovare la vera Chiesa di Cristo;

www.scribd.com/Religione_in_Ita

piú ancora: non è possibile non vedere ed ignorare la Chiesa di Cristo. Bisogna prendere posizione nei suoi confronti. Questa presa di posizione non è soltanto una questione teorica e non soltanto un dovere morale, ma è un problema di salvezza. La Chiesa è la via della salvezza, che non soltanto Dio offre agli uomini, ma alla quale li obbliga. Piú ancora, la Chiesa cattolica è la sola Chiesa salvifica, non soltanto in virtú di un comando divino, ma anche perché è l'unico mezzo, mediante il quale la salvezza può essere ottenuta. Nessuno può raggiungere la salvezza se non attraverso la Chiesa: *extra ecclesiam nulla salus.*

Questa pretesa della Chiesa cattolica costituisce un grave scandalo per l'uomo moderno, che vi vede non soltanto una dura intolleranza, ma anche una ingenua e stolta presunzione.

2. Quando la Chiesa afferma di essere l'unico mezzo di salvezza, ciò significa anzitutto che essa è l'*unico istituto salvifico* che trasmette la verità e la grazia di Cristo.

Cristo solo ha portato all'umanità la redenzione e la salvezza. « C'è un solo Dio ed un solo mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Gesú Cristo » (1 Tim. 2, 5). « In nessun altro c'è salvezza; perché non è stato dato all'uomo altro nome sotto il cielo, mediante il quale dobbiamo salvarci » (Atti 4, 12). Egli è « la via, la verità e la vita » (Gv. 14, 6). È « la porta dell'ovile » (Gv. 10, 7); è « la vite », dalla quale soltanto può uscire la vita della grazia (Gv. 15, 1 ss.). « Cristo non fu — dice R. Seeberg (*Die Grundwahrheiten der christlichen Religion*, Leipzig 1918, p. 16) — l'uomo mite ed amabile che oggi sovente immaginiamo. Se c'è qualcosa di storicamente certo è che Cristo si è sentito padrone del mondo, ha fatto dipendere da sé la salvezza o la rovina degli uomini... Con questa pretesa di insuperabile altezza e questa esigenza di terribile serietà, la Chiesa è comparsa nel mondo e per mezzo di esse ha vinto ». Ora la Chiesa è la mediatrice, stabilita da Cristo, della sua verità e della sua grazia. È il Cristo che sopravvive. Trovare Cristo significa perciò trovare la Chiesa, essere salvati da Cristo, significa essere salvati dalla Chiesa. Il problema di

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Cristo è problema della Chiesa. Come c'è un solo Cristo, così pure c'è una sola Chiesa.

La pretesa della Chiesa di essere l'unico mezzo di salvezza si rivolge dunque anzitutto *contro tutte le altre Chiese e confessioni.*

È la pretesa che la verità e la vita avanzano ad avere esse sole valore contro l'errore e la morte. Qui non c'è tolleranza, né arrendevolezza. La Chiesa che porta la verità, non può e non deve riconoscere l'errore; colui, al quale sono affidate le fonti di acqua viva, non può indicare cisterne. Qui tolleranza non sarebbe tolleranza, ma peccato crudele contro la verità e l'umanità. « C'è una tolleranza che cresce sul terreno dello scetticismo... Chi ha realmente una convinzione, ritiene falsa ogni altra convinzione contraria. Soltanto qui è possibile la tolleranza... Essa si fonda sulla convinzione personale, non sullo scetticismo » (SEEBERG, *op. cit.*, p. 19).

3. La questione se soltanto la Chiesa cattolica porti la salvezza dev'essere distinta dall'altra questione, se la salvezza venga da essa comunicata soltanto a coloro che appartengono alla sua comunità visibile esterna.

a) Anzitutto è chiaro che l'unione attuale alla Chiesa è *un dovere* per ogni uomo.

Seguire la Chiesa ed i suoi inviati non è soltanto un comando inculcato severamente dal Signore; anche senza di esso sarebbe uno stretto dovere di coscienza. La strada oggettivamente retta è sempre anche la strada soggettivamente obbligante. È supremo dovere di coscienza dell'uomo ricercare la verità oggettiva ed inchinarsi ad essa. Perciò l'uomo deve aspirare alla strada oggettivamente retta. Una tolleranza che si fonda sull'indifferentismo, sul disinteresse per principio della verità, contraddice allo spirito della vera religiosità, che per essere genuina deve appunto includere la volontà della verità oggettiva. Soltanto l'errore non simulato, in buona fede, non impedisce nelle cose religiose una religiosità vera e sincera. « Ma chi ritiene di potersi accontentare di una sincerità ge-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

nerica, non obbligante, e perciò non si adopra piú per raggiungere la verità, proprio per questa sovrana indifferenza nei confronti della verità divina, ha perso la piena sincerità e serietà della sua religiosità, sulla quale pure voleva fondarsi » (A. LANG, *Echtheit der Religiosität und Wahrheit der Religion: Aus Theologie und Philosophie*, in « Tillmann Festschrift », Düsseldorf 1950, p. 246-270). Il rifiuto cosciente della via ordinaria della salvezza divina costituisce perciò una grave e colpevole responsabilità.

b) Ma la Chiesa, unica via di salvezza, considera l'unione con sé non soltanto come comando e dovere, ma come un *mezzo necessario* per la salvezza.

Ed appunto per questo il problema acquista tutta la sua sconvolgente urgenza. Come fanno a salvarsi coloro che senza loro colpa non trovano la via che porta alla Chiesa? Vera religiosità e veri sentimenti cristiani trascendono i confini della Chiesa visibile e meritano rispettoso riconoscimento dovunque si trovino.

È una verità di fede assicurata dalla rivelazione divina e dal costante insegnamento della Chiesa che la via della salvezza è aperta a tutti gli uomini di buona volontà. La volontà salvifica di Dio è universale. Questa è una chiara dottrina della Chiesa cattolica. Cristo è morto per tutti gli uomini. La Chiesa è la mediatrice della salvezza per tutti gli uomini che ricercano con serietà, anche per tutti coloro che non l'hanno trovata nella sua forma visibile. Tutti vengono salvati e precisamente mediante Cristo e la sua Chiesa. Nessuno ne dubita. Perciò: *unica via di salvezza, non significa che la Chiesa possa escludere alcuno dalla salvezza, ma che essa sola può comunicare la salvezza a tutti.* Anche là, dove le sue vie pastorali visibili non sono piú sufficienti, i beni salvifici a lei affidati esercitano ancora la loro azione per coloro che hanno buona volontà ed incoscientemente bramano ardentemente di scoprirla, anzi persino per coloro che senza loro colpa soggettiva rigettano l'unione esterna con essa.

c) Perciò la mediazione della salvezza da parte della Chiesa *trascende* di gran lunga la sua forma visibile.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Nella spiegazione di questa efficacia i teologi non sono però d'accordo. « Anche questi uomini — si dice nella Enciclica « *Mystici Corporis Christi* » — in virtú di un certo inconsapevole desiderio e anelito sono ordinati al mistico corpo del Redentore ». Quando nel Sal. 26 (25), 5 si parla della « ecclesia malignantium », soprattutto coloro che combattono contro il principe di questo mondo, costituiscono una comunità interna, un pezzo di Chiesa realizzata. Con la loro decisione essi si schierano al fianco di colui che ha intrapreso la lotta contro le potenze delle tenebre e che ha dichiarato come segno dell'avvento del regno di Dio il fatto di cacciare col suo dito gli spiriti malvagi (Lc. 11, 20). Essi stanno in un rapporto ontologico, anche se inconscio, con Cristo e perciò con la sua Chiesa.

4. Perciò le parole relative alla Chiesa, unica via di salvezza, non rappresentano una dura grettezza, una spietata esclusione ed una arrogante presunzione, ma significano fedeltà al mandato divino, beneficio per l'umanità, grave dovere e responsabilità per la Chiesa medesima.

Significano anzitutto *fedeltà e servizio verso il mandato divino;* sono confessione e riconoscimento del valore esclusivo e dell'obbligatorietà assoluta della rivelazione e redenzione di Cristo.

La frase poi non significa neppure soltanto una pretesa, ma un *beneficio per l'umanità*, perché in essa è inclusa la promessa che la Chiesa custodisce intatte le verità di Cristo e ne conserva vive le fonti della grazia, per modo che esse stanno sempre a disposizione della umanità senza errore e senza offuscamento.

Infine la frase relativa alla Chiesa, unica via di salvezza, non assicura soltanto un diritto della Chiesa, ma le impone anche *un grave dovere* ed *una grave responsabilità.* Con troppa unilateralità si è sempre considerata ed accentuata soltanto la pretesa della Chiesa, unica salvatrice, nei confronti di coloro che sono fuori. Ma non bisogna dimenticare che la Chiesa « unica salvatrice » è e dev'essere anche la « salvatrice universale ». Se la Chiesa come « unica salvatrice » ha il diritto ina-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

lienabile di obbligare a sé tutti gli uomini, come «salvatrice universale» ha pure la grave responsabilità di portare a tutti gli uomini, in tutti i luoghi ed in tutti i tempi, la verità e la grazia. La Chiesa non è padrona, ma serva della salvezza e dei chiamati alla salvezza. «Ecclesia vocatur proprie, propter quod omnes ad se vocet, et in unum congreget», dice ISIDORO DI SIVIGLIA (*De ecclesiasticis officiis* I, 1; PL 83, 739); «La Chiesa — cosí dichiarava il Papa Pio XI nella sua allocuzione ai quaresimalisti del 1927 — esiste per gli uomini, non gli uomini per la Chiesa». Essa non è fine a se stessa, ma mezzo, «mezzo necessario, mezzo divino, ma provvisorio come ogni mezzo» (H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris 1938, p. 40 s.).

Perciò la Chiesa non può e non deve aspettare che gli uomini la trovino, deve cercarli e seguirli come il buon pastore. Con santo zelo deve andare per le vie della missione a tutti i popoli, ai quali il mandato di Cristo ed il suo grande amore degli uomini la obbligano. La Chiesa unica salvatrice avrà adempiuto il suo compito soltanto se sarà diventata la salvatrice universale e avrà portato la salvezza a tutti gli uomini. Cosí la penosa ricerca degli erranti e di coloro che desiderano la salvezza si incontra con lo sforzo instancabile della Chiesa e di tutti i suoi membri di ricercare gli sviati e gli insicuri e trasmettere loro il beneficio delle verità e delle fonti della grazia.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

TRATTATO TERZO

LA TRASMISSIONE DELLA RIVELAZIONE DIVINA DA PARTE DELLA CHIESA

www.scribd.com/Religione_in_Ita

INTRODUZIONE

§ 1. Importanza della gnoseologia teologica.

1. Le verità rivelate ci sono rese accessibili mediante il *magistero della Chiesa.*

La Chiesa ha il compito di continuare l'opera di Cristo, di trasmettere i meriti della sua opera redentrice e le verità della sua rivelazione alla umanità. È il Cristo che continua a vivere e ad agire. Per mezzo della Chiesa Cristo diventa contemporaneo a tutti i tempi.

Compito degli uomini è di inserirsi nella Chiesa e per mezzo di essa partecipare ai benefici della redenzione ed alla luce della rivelazione.

Le verità rivelate, delle quali qui anzitutto si tratta, ci vengono rese accessibili mediante la Chiesa. Anzi le verità rivelate, in quanto tali, non si possono riconoscere dai loro segni intrinseci, ad es. dalla loro particolare sapienza; ma sono garantite dalla testimonianza di Dio, la quale a sua volta non è manifestata direttamente a ciascun credente, ma è trasmessa dal magistero della Chiesa, istituito da Dio.

2. Anche la *teologia* può giungere al possesso sicuro della verità rivelata soltanto per mezzo della Chiesa.

La teologia è scienza della fede; argomenta *ex fide.* Come principi di conoscenza le servono le verità rivelate, quando ne consti il carattere rivelato e di fede. Con ciò la teologia si distingue essenzialmente e fondamentalmente da ogni altra scienza. Essa dev'essere cosciente della singolarità e proprietà della conoscenza teologica, prima di poter intraprendere il lavoro dogmatico. Soprattutto deve risultare dove deve ricercare la materia di fede, da quali caratteristiche appare il carattere rivelato di una verità.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

3. Ciò non significa che essa debba sempre già conoscere *in modo riflesso* e mostrare in modo sistematico i tratti fondamentali del suo metodo, prima che si possa compiere il lavoro teologico.

Anche per la teologia vale la legge che si è avverata nella storia di tutte le scienze, secondo la quale l'applicazione pratica del metodo di solito precede la riflessione circa il metodo stesso e la sua giustificazione. Anche la teologia per lungo tempo ha desunto le verità salvifiche anzitutto in modo irriflesso dalle fonti della fede, in particolare dalla tradizione viva della Chiesa.

4. La necessità di controllare e di stabilire in modo riflesso i fondamenti della conoscenza teologica della fede si fece però sentire, allorché sorsero *diversità di opinioni* circa la delimitazione delle verità rivelate.

Anche la legge della *maturazione interna* ha spinto la teologia a riflettere scientificamente sui suoi principi di conoscenza e sul metodo ad essa conveniente. Non appena infatti la scienza ha raggiunto un certo livello, può fare ulteriori progressi soltanto se indaga in modo sistematico i suoi mezzi ed i suoi metodi. « A partire da un dato momento la scienza come scopo e metodo diventa dovere nell'ordine della conoscenza » (TH. HÄKKER, *Der Geist des Menschen und die Wahrheit*, Leipzig 1937, p. 202).

5. Questo stadio è stato raggiunto dalla teologia all'*inizio dell'epoca moderna.*

Come la filosofia moderna, in seguito ai giudizi contrastanti circa il problema della verità ed all'atteggiamento scettico dell'uomo moderno, può essere scientificamente fondata soltanto mediante una solida assicurazione della verità ed una critica sistematica della conoscenza, cosí anche la teologia deve prima controllare i suoi fondamenti, assicurare il suo metodo dogmatico, e svilupparne le leggi, affinché ogni lavoro teologico non rimanga insicuro nei suoi fondamenti.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

§ 2. Lo sviluppo della gnoseologia teologica.

1. La *teologia patristica*, pur applicando in genere praticamente i principi della conoscenza di fede, non li ha trattati teoricamente.

Con ingenua tranquillità essa attingeva alla corrente viva della tradizione cristiana ed era volta soprattutto allo sfruttamento del contenuto nel tesoro della fede. Fu lo Gnosticismo, che si appellava alle sue dottrine segrete ed alle sue rivelazioni, a costringere per primo i teologi a stabilire piú nettamente e distintamente i fondamenti della fede. La costituzione di una «regula fidei», quale si trova in GIUSTINO (*Apologia* I, 13), IRENEO (*Adversus haer.* I, 10, 1-3), TERTULLIANO (*De praescr. haer.* 13), ORIGENE (*De principiis* I, prooem. 4-8), rappresenta il primo tentativo di un indirizzo teologico. Ma si era piú preoccupati di stabilire le verità fondamentali piú importanti del Cristianesimo, che non di dimostrare le norme ed i principi, in base ai quali la materia di fede può essere determinata, delimitata e giudicata. Non si può però contestare che un Ireneo di Lione ed un Ippolito di Roma furono già pienamente coscienti della proprietà essenziale e dei fondamenti portanti della conoscenza teologica. «Per Ippolito la tradizione apostolica non è una compagine dottrinale, la cui origine apostolica viene confermata come genuina in modo puramente umano e storico mediante il suo contatto personale o quello della generazione contemporanea con i discepoli degli Apostoli. Per Ippolito la traditio apostolica è un principio di conoscenza ecclesiastico teologico di durata sempre valida» (H. ELFERS, *Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung des Hippolyt von Rom*, in «Abhandlungen über Theologie und Kirche», Düsseldorf 1952, p. 201). L'opera che al tempo dei Padri presenta piú forte la trama metodologica è il *Commonitorium* di VINCENZO DI LERINO (scritto verso il 134), che intende offrire direttive per determinare le verità soggette alla fede.

2. Anche nella *Scolastica* i problemi della conoscenza teologica e del metodo teologico sono toccati soltanto di passaggio.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Essi si annunziano da prima nei prologi e nelle questioni introduttive dei commentari alle sentenze e delle somme. Inizialmente l'interesse era rivolto soprattutto al rapporto tra fede e ragione; dopo il sec. XIII viene discussa soprattutto la questione del carattere scientifico della teologia; dopo il sec. XIV queste indagini vengono sempre piú estese e talora sviluppate in intere monografie, nelle quali hanno una grande parte anche le questioni dei principi (cosí ad es. in GERARDO da Bologna, GERARDO da Siena, Alfonso VARGAS da Toledo). Le controversie tra le diverse scuole, che si appellavano tutte alle «autorità» competenti, esigevano con sempre maggior urgenza una indagine sul valore di queste autorità. Soprattutto la controversia circa il carattere di fede della dottrina della Immacolata Concezione spinse a determinare i criteri, dai quali si può riconoscere il carattere rivelato di una dottrina. Si giunse cosí alle prime indagini sulle fonti della fede (Enrico TOTTING di Oyta) e sulla gnoseologia teologica (Pietro d'AILLY, Giovanni GERSONE; cfr. A. LANG, *Heinrich Totting von Oyta*, Münster 1937; *Die ersten Ansätze zu systematischer Glaubensbegründung*, in «Div. Thom.» 26, 1948, 362-394).

3. Quando i *riformatori* insorsero contro la trasmissione della rivelazione da parte della Chiesa si dovettero stabilire in modo programmatico le leggi della certezza di fede.

I teologi cattolici nei loro scritti polemici contro i riformatori hanno sempre trattato queste questioni dei principi (cosí S. PRIERIAS, G. FISHER ROFFENSIS, A. PIGHI e G. COCLEO). Per la prima volta e subito con perfetta maestria Melchior CANO († 1560) ha poi creato con la sua opera *De locis theologicis* una metodologia completa (A. LANG, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925).

4. Quando poi l'*Illuminismo* contestò anche il principio della Scrittura, anzi la rivelazione soprannaturale, la gnoseologia teologica dovette essere ulteriormente sviluppata; ed è diventata uno dei compiti piú importanti della teologia moderna.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Soprattutto il Card. FRANZELIN e M. SCHEEBEN hanno ben meritato del suo sviluppo. Ulteriore chiarificazione ed approfondimento apportò la polemica con i Modernisti, i cui errori concernevano appunto la dottrina dei principi e del metodo della teologia. Infine le dispute che precedettero e seguirono la definizione del dogma della Assunzione di Maria Santissima hanno dato nuovo impulso alla gnoseologia teologica.

§ 3. Oggetto e metodo della gnoseologia teologica.

I. Compito della gnoseologia teologica è quello di stabilire: 1) che la rivelazione, attuatasi in uno sviluppo storico, ha raggiunto la sua forma definitiva in Cristo; 2) che tale rivelazione, per disposizione di Cristo ci viene presentata da un magistero infallibile; 3) che la fonte da cui esso l'attinge è costituita dalla Scrittura e dalla Tradizione.

La fede cristiana ha come presupposto indispensabile la rivelazione divina. Oggetto di fede può essere soltanto ciò che Dio ha rivelato. La rivelazione ci viene trasmessa dalla Chiesa. Fu una libera grazia di Dio il darci una rivelazione; con la sua volontà positiva egli ha anche determinato la via, per la quale intende far giungere agli uomini la rivelazione. Egli è il Signore. Questa è l'ultima risposta che si può dare, se non si viene a capo del perché e del come dei decreti divini. Ma prima che la dogmatica possa iniziare il suo lavoro, si deve dimostrare il potere dottrinale autoritativo ed infallibile della Chiesa, le sue condizioni e i suoi confini e presentare il fatto e la portata della ispirazione e della tradizione divina.

Perciò la gnoseologia teologica dovrà trattare anzitutto della *rivelazione*, del suo sviluppo storico e soprattutto del carattere definitivo e della validità esclusiva della rivelazione cristiana (*principium constitutivum fidei*; Sezione prima).

Poi deve stabilire il compito della Chiesa nella comunicazione della verità rivelata; trattare perciò del *magistero vivo*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

e infallibile della Chiesa (*principium regulativum fidei, regula formalis fidei;* Sezione seconda).

Infine deve trattare delle *fonti di conoscenza,* in cui è deposta la materia rivelata, perciò della *Scrittura* e della *Tradizione,* e stabilire le direttive valevoli per il loro sfruttamento dogmatico (*regula materialis fidei;* Sezione terza).

II. Il suo metodo, inizialmente pur movendosi su terreno dogmatico, sarà razionale-storico, diverrà pienamente dogmatico solo per il terzo punto, cioè per la trattazione delle fonti della Rivelazione.

La gnoseologia teologica deve costruire sui risultati del processo dimostrativo di teologia fondamentale: Cristo è il maestro degli uomini, inviato da Dio; la sua parola ha autorità divina; la Chiesa è l'organo stabilito da Dio per trasmettere la salvezza. Perciò la nostra dimostrazione si muoverà già su *terreno dogmatico,* in quanto si lascia guidare dalla parola rivelata, data da Dio e riconosce l'autorità di tutta la Chiesa. Ma non si può ancora applicare il pieno metodo dogmatico, che attinge alle decisioni infallibili della Chiesa ed alla Scrittura ispirata i suoi argomenti, perché il valore e la portata di queste fonti della fede non è ancora assodato e circoscritto. Mentre la dogmatica opera con tutta naturalezza con la «prova della Scrittura e della Tradizione» e parte dalle definizioni infallibili della Chiesa, nel nostro trattato, nel quale appunto l'esistenza e l'infallibilità del magistero ecclesiastico e il fatto e l'estensione della ispirazione sono oggetto di discussione, la prova non si può ancora fondare sulla infallibilità della Chiesa e sulla Scrittura ispirata; diversamente si incorrerebbe nel temuto circolo vizioso. Inizialmente Scrittura e Tradizione si devono ancora usare come fonti storiche, che ci informano circa la volontà del Signore ed hanno autorità divina soltanto in quanto questa volontà di Cristo si può storicamente dimostrare. Ogni passo ci avvicinerà al pieno metodo dogmatico. Perciò mediante la volontà di Cristo storicamente dimostrata si deve accertare anzitutto il magistero della Chiesa e la sua infallibilità; la prova della ispirazione della Scrittura potrà allora fondarsi già sulle dichiarazioni infallibili della Chiesa. Soltanto allora è aperta la via per le applicazioni del *pieno metodo dogmatico.*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

I.

LA RIVELAZIONE DIVINA COME FONDAMENTO DELLA CONOSCENZA DI FEDE

La rivelazione e la fede rientrano nell'economia salvifica soprannaturale e quindi solo in essa si possono capire.

Il fondamento di ogni conoscenza di fede è la rivelazione di Dio, che offre notizie di Dio e su Dio. Essa ci comunica l'oggetto piú sublime di conoscenza; porta in campi conoscitivi, preclusi alla scienza umana, che rimangono nascosti ai sapienti, ma sono rivelati ai piccoli pronti ad ascoltare (Mt. 11, 25). La rivelazione offre anche il fondamento piú sicuro di conoscenza, perché proviene da Dio, fonte prima di ogni verità. Da ciò la conoscenza di fede ha la sua singolare dignità; è piú sicura di ogni esperienza personale e di ogni evidenza immediata. Offre assoluta sicurezza e certezza.

Perciò la conoscenza di fede può giungere soltanto fin dove giunge la rivelazione. Soltanto ciò che Dio garantisce può rivendicare a sé certezza di fede; soltanto alla parola di Dio si deve prestare assoluta dedizione di fede. Ogni altro atteggiamento sarebbe irreligioso e farebbe danno alla singolare dignità della verità divina. Credere infatti non è soltanto un'*attività intellettuale*, e la rivelazione non è soltanto un trasmettere delle nozioni, ma un nuovo *contatto personale* con Dio. Fede e rivelazione sono ordinate alla economia salvifica soprannaturale; sono incorporate in una nuova unione ontologica tra Dio e l'uomo. Soltanto in questa prospettiva si può capire la rivelazione.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

CAPITOLO PRIMO

La rivelazione cristiana e la sua posizione nell'ordine salvifico divino.

L'ordine salvifico soprannaturale costituisce un nuovo ordine ontologico e vitale per gli uomini. « La rivelazione — dice il teologo protestante STANGE (*Dogmatik* I, Gütersloh 1927, p. 43) — nel senso del Cristianesimo è piú che una somma di valori spirituali. Si tratta in essa di un atto di Dio, di un processo vitale, di una storia primitiva di Dio con l'uomo, che non si svolge soltanto nella conoscenza umana, ma estende il rapporto con la realtà della vita umana al di là di quanto l'uomo può raggiungere ». Essa è inserita nella corrente vitale che esce da Cristo, nell'ordine della grazia dei figli di Dio, che incomincia con una nuova rinascita ed include l'eredità del cielo.

§ 1. L'economia salvifica soprannaturale.

Dio è la pienezza infinita dell'essere, un mare ondeggiante di luce, di vita e di beatitudine. Dio è infinitamente ricco, tanto da potersi donare senza subire una diminuzione della sua pienezza dell'essere. L'universo della natura e tutto ciò che vi è incluso è una creazione di Dio, un dono della sua onnipotenza.

1. Una seconda volta Iddio ha fatto dono della ricchezza all'esterno chiamando angeli e uomini all'ordine salvifico soprannaturale. Questo regno della sopranatura costruisce sulla natura, la prende organicamente in sé, ma al di là dell'ordine naturale dell'essere e della vita porta in un nuovo piano ontologico ed assiologico.

E questo mondo soprannaturale non è soltanto in graduatoria il gradino piú alto della creazione gerarchicamente ordinata, quasi che ai campi dell'essere organico, della vita vegetativa ed animale e delle creature fisico-spirituali e pu-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

ramente spirituali aggiunga un nuovo gradino ancora piú alto, ma è *essenzialmente al di là di ogni possibilità del campo naturale.* Ma se ricerchiamo positivamente dove sia immaginabile un campo che si trovi al di sopra di tutti i gradi dell'essere della natura, ci vediamo rimandati alle sfere del Dio infinitamente santo. E di fatto tutte le definizioni ed immagini, mediante le quali Cristo indica la vita soprannaturale, rivelano che mediante la grazia veniamo inseriti nella corrente vitale della vita intima trinitaria e diventiamo partecipi della natura divina (θείας κοινωνοὶ φύσεως, 2 Piet. 1, 4).

2. In questo piano l'uomo viene accolto nell'intimità della vita divina trinitaria, arricchito di nuovi doni e da servo diventa figlio adottivo di Dio.

Piú grande di tutte le differenze che separano l'essere materiale dalla vita, lo spirito dal corpo, è l'abisso che si apre tra l'essere naturale ed il soprannaturale. Nella creazione il creatore licenzia la sua creatura riccamente donata dei beni della potenza divina negli spazi dell'universo creato. Nella vocazione soprannaturale Dio ammette per cosí dire la sua creatura nella casa paterna e l'accoglie nella comunione familiare dell'*intima vita divina.* Con ciò la creatura non viene soltanto arricchita di nuovi beni; entra in una nuova unione e relazione con Dio. Il rapporto della creatura con il creatore, del servo con il padrone, che esiste necessariamente con l'essere creato, viene assorbito nella filiazione adottiva data con la grazia e trasformato nel *rapporto del figlio al Padre.*

3. L'uomo col peccato originale ha perso l'intimità con Dio, ma Gesú Cristo con la sua opera di salvezza lo ha riportato tra le braccia del Padre.

Questo rapporto dell'uomo giustificato con Dio è cosí intimo che non può coesistere con il peccato. Mentre la creatura razionale e le sue facoltà vengono conservate da Dio anche quando essa per il peccato si allontana da Dio e prende posizione contro Dio, l'essere della grazia crolla quando il suo portatore entra in contrasto con le esigenze della santità divina. Mediante la grazia l'uomo è assunto nella sfera sacra della vita divina ed è unito cosí strettamente con il Dio santo,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

che la ribellione peccaminosa deve avere come conseguenza la caduta da questa sfera santa.

L'ordine paradisiaco della grazia è andato perso per il peccato originale. L'opera di Cristo è il rinnovamento e la restaurazione della salvezza perduta con il peccato, la riassunzione nelle braccia paterne di Dio dell'uomo caduto.

§ 2. La rivelazione come ordine di conoscenza soprannaturale.

1. L'economia salvifica soprannaturale innalza l'uomo su un nuovo piano ontologico e vitale. A questa nuova realtà è pure ordinata una *nuova conoscenza*. Partecipazione all'essere comporta anche partecipazione alla verità; partecipazione all'essere soprannaturale implica conoscenza soprannaturale.

A tutti i gradi dell'essere nella natura corrisponde una percezione o conoscenza dell'essere corrispondente alla natura dell'essere. All'essere materiale inanimato corrispondono le forze della coesione e della affermazione dell'essere che agiscono in modo incosciente e meccanico. Alla vita vegetativa è già collegata una specie di autoaffermazione del tutto diversa e piú completa. Nel campo della vita animale l'essere è percepito come possesso individuale ed è sentito nella coscienza che si manifesta come gioia e dolore. Nell'essere spirituale si giunge all'autocoscienza ed alla decisione libera e responsabile. Qui si apre l'accesso al regno della luce e della verità; anzi l'uomo può anche comprendere qualcosa della gloria di Dio diffusa nella creazione e trasformare la *gloria Dei externa* in lode formale di Dio.

2. L'ordine soprannaturale della grazia si fonda su una manifestazione completamente nuova di Dio. Ad essa è collegata anche la possibilità di una conoscenza di Dio del tutto nuova da parte della creatura giustificata. Alla chiamata di Dio Padre deve rispondere il

www.scribd.com/Religione_in_Ita

lieto assenso (fede) del figlio di Dio ed il suo amore. Così all'*ordine ontologico soprannaturale* deve pure corrispondere un *ordine gnoseologico soprannaturale.*

Esso viene partecipato all'uomo in senso proprio e completo soltanto nella *visio Dei*, nella quale la realtà e la natura di Dio sono contemplate direttamente. Nel periodo della preparazione terrena l'essere soprannaturale di Dio non è percepibile come tale. Non possiamo neppure distinguere la realtà soprannaturale della grazia in quanto tale dal campo creato, nel quale essa entra. Il soprannaturale si presenta a noi nella semirealtà di questo mondo soltanto in modo velato e si nasconde dietro schermi terreni. Gli occhi della conoscenza naturale non sono in grado di guardare attraverso questi veli. Per il presente pellegrinaggio dell'uomo, anche dell'uomo giustificato, Dio rimane un *Deus absconditus.* Questi veli non vengono rimossi neppure dalla grazia della fede. Persino nella persona di Cristo il mistero della unione ipostatica non era direttamente visibile. «Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e a chi il Figlio lo vuole rivelare» (Mt. 11, 27). La manifestazione di sé, che la seconda persona divina ha compiuto nella incarnazione (Fil. 2, 7), esiste in modo analogo in ogni essere soprannaturale nel mondo presente. Anche l'esistenza e la natura della grazia e la efficacia dei segni sacramentali sono sottratti ai nostri sguardi.

3. Ma poiché l'uomo deve accogliere con coscienza e gratitudine la grazia soprannaturale e deve tendere con libertà e responsabilità al suo fine soprannaturale, Dio deve dargliene notizia *mediante la rivelazione* e rendergli possibile *mediante la grazia della fede* una conoscenza soprannaturale, quantunque ancora velata.

Perciò la rivelazione soprannaturale è al servizio della economia salvifica soprannaturale. Rivelazione in senso proprio esiste soltanto quando Dio stesso dà notizia dei suoi misteri e dei suoi disegni salvifici. Soltanto questo *realismo della rivelazione* soddisfa alla concezione cristiana, che rigetta sia

www.scribd.com/Religione_in_Ita

lo svuotamento razionalistico del concetto, sia la sua esagerazione da parte della teologia dialettica.

4. Nei circoli del razionalismo si parla ancora di «rivelazione» sovente persino con enfasi; ma per rivelazione si intende soltanto un'esperienza interna, immanente, che non ha alcuna causa extra-naturale, ma scaturisce spontaneamente dalla natura dell'uomo.

A seconda dei diversi punti di vista filosofici la fonte ultima di questa «rivelazione» è determinata in modo diverso ed è ricercata ora nella ragione teoretica (Illuminismo), ora nella ragion pratica (KANT), oppure è trasferita nelle profondità della vita emozionale (SCHLEIERMACHER) oppure in un sentimento luminoso personale (R. OTTO). Si è d'accordo soltanto nel rigettare ogni influsso extranaturale dall'alto. Il campo dell'umano, del puro umano non deve essere valicato.

Ma una concezione falsa e perniciosa della rivelazione deriva pure dall'*esagerazione della trascendenza* di *Dio* e da una sottovalutazione del naturale e del creato, per cui tra Dio e l'uomo si apre un abisso invalicabile e viene tolto nell'uomo ogni punto di collegamento per la rivelazione.

Pensieri del genere sono sostenuti con molta energia e dinamismo religioso soprattutto dalla *teologia dialettica* che fa perno su C. BARTH. La fonte teologica di questa opinione sta nell'esagerare il peccato originale, trasformandolo in una corruzione materiale, in una lesione radicale interna del naturale, per modo che nelle acque torbide della creazione non si può piú rispecchiare il cielo. Ma filosoficamente si fa sentire lo scetticismo critico della filosofia agnostica, che ha precluso ogni accesso al trascendente. Cosí questi teologi devono negare ogni analogia tra Dio e creatura, contestare o rendere inefficace ogni conoscenza naturale di Dio. I concetti tratti dalla creazione non si adattano ad essere veicoli di comunicazioni divine. La rivelazione può penetrare nel mondo soltanto in senso verticale e come realtà di natura

www.scribd.com/Religione_in_Ita

completamente diversa mettere in crisi permanente il terreno e l'umano.

Ma questo non assicura l'efficacia esclusiva della rivelazione divina; glie ne sottrae anzi il fondamento. Soltanto rivestendo la forma servile di espressioni umane e di concetti antropomorfici, la rivelazione di Dio diventa un dono che l'uomo può percepire ed apprezzare (H. THIELICKE). Secondo la concezione di C. Barth la rivelazione può soltanto compromettere in modo permanente tutto l'umano, per modo che all'assenso dato alla verità rivelata si deve subito far seguire la negazione ed in tal modo tutto deve rimanere nel dubbio dialettico. « Questa è la nemesi che raggiunge il dialettico, di non giungere sul serio a prendere qualcosa veramente sul serio » (E. PETERSON, *Was ist Theologie*, Bonn 1926, p. 7).

§ 3. La realizzazione e lo sviluppo storico della rivelazione.

I. Dio non ha indirizzato la rivelazione soprannaturale a ciascun uomo; questa rivelazione non è, come quella naturale, accessibile in modo diretto ed uguale agli uomini; anch'essa è universale, diretta cioè a tutti gli uomini, ma giunge agli uomini attraverso agli organi scelti da Dio. « Dopo avere a piú riprese e in vari modi parlato Iddio un tempo ai padri per mezzo dei profeti, ora, alla fine dei giorni, ha parlato a noi per mezzo d'un Figlio » (Ebr. 1, 1 s.).

1. La rivelazione non ha soltanto in Cristo il suo vertice, ma la sua meta ed il suo perno. Però la rivelazione portata da Cristo non è che la restaurazione dell'ordine salvifico soprannaturale stabilito originariamente da Dio, che Dio aveva concesso all'uomo unitamente alla creazione. A quest'*ordine salvifico del paradiso* era pure congiunta una rivelazione soprannaturale di Dio, che, come patrimonio ereditario, doveva essere trasmesso alla famiglia umana. La perdita della grazia per il peccato portò pure alla perdita di questa rivelazione primitiva, ma in modo che i raggi dispersi di quella

www.scribd.com/Religione_in_Ita

prima luce celeste si rifletterono ancora sulle oscure strade dell'avvento dell'umanità. Il desiderio del paradiso ed i suoi oscuri ricordi si trovano in quasi tutti i popoli della terra.

2. Dio ha aperto agli uomini una seconda via di salvezza mediante la redenzione portata da Cristo; ha preparato questa era salvifica cristiana tenendo desta nel popolo eletto, mediante sempre nuove rivelazioni, la coscienza della vocazione soprannaturale dell'uomo; ha parlato ai *patriarchi;* per mezzo di *Mosè* ha concluso un nuovo patto con il popolo eletto e per mezzo dei *profeti* ha fatto annunziare la salvezza messianica con profezie sempre piú chiare.

3. La rivelazione ha trovato il *complemento* e la *conclusione* in Cristo, il quale ha cancellato il peccato di Adamo, ha restaurato il rapporto filiale degli uomini con Dio, ed ha pure portato al suo culmine la automanifestazione divina.

II. La rivelazione della redenzione *si è sviluppata con progresso graduale* dai patriarchi a Cristo attraverso a Mosè ed ai profeti. Questo progresso non concerne l'intima sostanza dell'economia salvifica soprannaturale. Non avvenne alcun passaggio in un ordine salvifico costitutivamente nuovo, nessuna elevazione in un ordine diverso di conoscenza. La grazia e la salvezza di Cristo incominciarono subito dopo il peccato originale ad essere efficaci per gli uomini, anche già per i progenitori. Ma questa nuova salvezza era veduta da prima soltanto in modo vago, come debole speranza, che saliva all'orizzonte; prese poi sempre piú chiaro rilievo, finché apparve Cristo come luce della terra.

1. Lo sviluppo avvenne mediante l'aumento quantitativo e qualitativo del contenuto della rivelazione. Ciò che da prima era soltanto oscuramente sospettato, accennato soltanto come in un abbozzo, apparve sempre piú chiaro nei suoi particolari. Ciò vale particolarmente per la verità centrale della rivelazione cristiana: il mistero del Messia ed il regno di Dio. Anche nelle esigenze morali si rivela una elevazione dall'im-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

perfetto all'altezza morale dell'etica evangelica. Le concessioni alle insufficienze morali della umanità ancora poco sviluppata culturalmente e socialmente nel V. T. (cfr. Mt. 19, 8) non sono motivate da ragioni di principio, ma da ragioni pedagogiche e contingenti.

Nel V. T. la rivelazione rimase *riservata al popolo eletto* di Israele. Ma la destinazione universale della salvezza soprannaturale venne manifestata sempre piú chiaramente nel corso dell'Avvento dell'umanità, fino a che nella pienezza dei tempi furono spianate le vie per l'espansione universale del regno di Dio.

La rivelazione del V. T. era una *rivelazione provvisoria ed imperfetta*, teologicamente orientata verso il futuro messianico, che ricevette il suo significato e la sua realizzazione dal N. T. Perciò tutto ciò che serve a preparare la via a Cristo, con la sua venuta ha perso valore ed obbligatorietà.

2. I *motivi* per cui la rivelazione fu graduale son da ricercarsi anzitutto nella *saggia pedagogia* di Dio, che intendeva rendere pronta e matura per accogliere la nuova chiamata di Dio l'umanità attraverso al riconoscimento della sua insufficienza, debolezza ed indigenza. Paolo nella lettera ai Galati descrive magistralmente questa graduale preparazione e le sue sapienti intenzioni: « Prima che venisse la fede, sotto la legge eravamo tenuti in custodia, rinserrati in attesa della rivelazione della fede ventura. Sicché la legge è stata nostro pedagogo a Cristo, perché dalla fede fossimo giustificati. Venuta poi la fede, non siamo piú sotto il pedagogo » (Gal. 3, 23 ss.).

Dio volle pure adattare l'ordine soprannaturale alle condizioni della situazione culturale, economica, spirituale e religiosa degli uomini. Non volle mutare o correggere violentemente lo sviluppo storico. La rivelazione non doveva servire primariamente a compiti culturali, economici o politici.

III. Con Cristo la rivelazione soprannaturale pubblica ed universale ha trovato la conclusione definitiva. « Quando giunse la pienezza dei tempi Dio inviò il proprio figlio nato dalla donna, sottoposto alla legge. Egli doveva riscattare coloro che erano

www.scribd.com/Religione_in_Ita

sotto la legge e noi dovevamo ricevere l'adozione di figli » (Gal. 4, 4 s.).

1. Cristo è la conclusione della rivelazione soprannaturale. Ciò significa due cose: *a*) che non vi sarà piú alcuna rivelazione superiore, *costitutivamente nuova*, e perciò la rivelazione cristiana non sarà sostituita e neppure sostanzialmente mutata. Questa è una dottrina di fede garantita dalla rivelazione; *b*) che nel Cristianesimo non si avranno *nuove rivelazioni pubbliche* ed obbligatorie per tutti.

È dottrina cattolica certa (*veritas catholica*) che con la morte degli Apostoli si è chiusa la rivelazione universale (Denz. 2021). Le successive rivelazioni private (ad es. in rapporto alla festa del Corpus Domini a Giuliana di Liegi [1209] oppure in rapporto alla devozione del Cuore di Gesú a Margherita Alacoque [1673]) furono soltanto mezzi della Provvidenza per mettere in evidenza certe verità della rivelazione cristiana e promuovere la vita religiosa di fede. Esse non obbligano per fede e la Chiesa stabilisce soltanto che sono in accordo con la rivelazione cristiana; sono un impulso, ma non il fondamento per l'atteggiamento della Chiesa. La Chiesa dunque non riceverà nuove rivelazioni; essa deve conservare un deposito, custodire un tesoro di fede tramandato, ma non aumentare questo tesoro.

La dottrina cattolica che la rivelazione si sia chiusa definitivamente soltanto con la morte dell'ultimo Apostolo, non sminuisce la posizione centrale di Cristo nella economia salvifica. Poiché la rivelazione annunziata dagli Apostoli non è che la promulgazione di ciò che Cristo ha portato come Vangelo di Dio.

2. Che la rivelazione sia terminata con Cristo si fonda sulla libera volontà di Dio e perciò *si può dimostrare soltanto dalla rivelazione stessa*. Questa verità si trova con sufficiente chiarezza nella dottrina del N. T.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

e nella coscienza di fede della Chiesa (R. SPIAZZI, *Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli*, in « Gregorianum » 33, 1952, 24-57).

a) Nella enciclica contro il Modernismo è condannata la frase: « La rivelazione, che è oggetto di fede cattolica, non è terminata con gli Apostoli » (Denz. 2021).

b) Nella *Scrittura* questa verità è chiaramente espressa, *Cristo* ha dichiarato di aver manifestato agli Apostoli tutto ciò che ha udito dal Padre. Lo Spirito Santo « ricorderà loro tutto », ciò che Cristo ha detto loro (Gv. 14, 25). Perciò compito dello Spirito Santo è di provvedere che la rivelazione terminata in Cristo sussista e sia conservata nella sua purezza. Non comunicherà nuove rivelazioni.

c) Questa verità è annunziata ancor piú chiaramente dagli *Apostoli*. « Nessuno può porre altro fondamento all'infuori di quello che è posto, e cioè Gesú Cristo » (1 Cor. 3, 11). Gli Apostoli non vogliono annunziare altro che il Vangelo di Cristo, che hanno ricevuto (1 Cor. 15, 2). Attraverso gli Apostoli tutti i fedeli sono collegati con Cristo: « Devono essere edificati sul fondamento degli Apostoli e dei Profeti, e Cristo è la pietra angolare » (Ef. 2, 20). È colpito di anatema chiunque intenda annunziare altro ed aggiungere o mutare qualcosa alla fede annunziata dagli Apostoli (Gal. 1, 8 s.).

d) Perciò anche il Vangelo di Cristo sarà annunziato *fino alla fine dei tempi* (Mt. 28, 20). Come il regno di Cristo sarà « senza fine » (Lc. 1, 33) e durerà « incrollabile » (Ebr. 12, 28), cosí anche la sua verità durerà intatta e senza bisogno di aggiunta « usque ad consummationem saeculi » (cfr. quanto si è detto sopra, circa la continuazione ed immutabilità della Chiesa).

e) Nel *Cristianesimo primitivo* si fu sempre coscienti che Cristo è il vertice ed il punto terminale della rivelazione divina. L'ammonizione del Deut. 12, 32: « Osserverete coscientemente tutti i precetti di cui vi faccio obbligo, senza nulla aggiungere o tralasciare », nel periodo post-apostolico viene applicato alla conservazione della tradizione proveniente da Cristo. « Non trasgredire — si dice nella *Didachè*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

(4, 13) — i comandamenti del Signore, conserva ciò che hai ricevuto, non aggiungere e non togliere nulla ». La *lettera di Barnaba* dichiara: « Regula lucis est: custodi quod accepisti, neque addens aliquid neque detrahens » (*Barn.* 19). La giovane Chiesa ebbe sempre la duplice preoccupazione di non *perdere nulla del tesoro della rivelazione* e di non permettere *alcuna falsificazione* della stessa ad opera di aggiunte umane. Perciò difese il V. T. contro gli attacchi di Marcione e rigettò tutte le pretese rivelazioni di nuovi profeti (ad es. dei Montanisti).

f) Il motivo intrinseco della posizione centrale e del valore definitivo della rivelazione di Cristo si trova nella dignità di Cristo. Il Cristianesimo non è soltanto *l'ultima religione rivelata di Dio*, ma è la realizzazione piú alta e piú perfetta della religione che mai sia possibile ed immaginabile, è semplicemente ed insuperabilmente *la religione assoluta*.

CAPITOLO SECONDO

L'assolutezza del Cristianesimo.

La questione della assolutezza del Cristianesimo, che dall'inizio del sec. XX è diventata di grande attualità, tocca il nocciolo essenziale del problema cristiano e può contribuire molto alla sua definitiva chiarificazione.

Col suo scritto *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902). E. TROELTSCH ha dato alla discussione del problema un impulso che si è fatto sentire a lungo. Nella discussione sono poi intervenuti studiosi di tutte le tendenze come K. HEIM, F. BRUNNSTÄD, C. CLEMEN, P. MEZGER, W. SCHELLER, J. HESSEN, E. BRUNNER, M. SCHLUNK, J. WITTE, G. WÜNSCH, G. MENSCHING ed altri.

I. Il Cristianesimo è la *religione assoluta*, valevole per tutti gli uomini e per tutti i tempi, insuperabile,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

avente valore unico ed esclusivo. Questa affermazione, per gli avversari, suona ingenuità e stoltezza, presunzione e intolleranza.

1. Quando si parla della assolutezza del Cristianesimo non si vuol dire soltanto che il Cristianesimo possiede verità inviolabile (valore positivo), e neppure che il Cristianesimo è la piú alta tra le religioni esistenti (assolutezza relativa), ma che esso è la religione insostituibile, valevole per tutti gli uomini e per tutti i tempi (assolutezza positiva), anzi, che è la religione piú alta possibile e perciò la religione semplicemente insuperabile (assolutezza essenziale). Il Cristianesimo pretende di essere la religione assoluta non soltanto nel senso che gli spetta il riconoscimento universale, ma nel senso che ha *valore unico ed esclusivo*. Esclude il diritto equivalente di altre religioni, anzi nega persino la possibilità di poter essere superato da un ulteriore e superiore sviluppo religioso. Il Cristianesimo vede in Cristo il centro dell'epoca salvifica, a cui tutti i tempi concorrono e da cui tutta la storia salvifica è fecondata. Perciò si è presentato fin da principio con la pretesa di assolutezza.

2. Questa pretesa è stata da sempre una pietra di inciampo per il mondo; per l'uomo moderno è diventata uno *scandalo quasi insopportabile*. Egli sente questa pretesa come ingenua e stolta, anzi la rigetta per principio come irreligiosa e crudele, come presuntuosa ed arrogante, insofferente ed intollerante. Anche la storia delle religioni contesta al Cristianesimo la posizione eccezionale, da esso rivendicata. Da quando «alle stelle brillanti del Credo cristiano si è aggiunto tutto un cielo stellato di religioni superiori», l'antica apologetica sarebbe caduta in difficoltà. Tutte le forme e i simboli della religione sarebbero ugualmente veri ed ugualmente falsi, espressione equivalente del desiderio religioso e della commozione dell'uomo.

II. Si può concedere volentieri agli avversari che alla pretesa di assolutezza del Cristianesimo viene sottratta la base, quando se ne nega l'origine soprannaturale. La posizione eccezionale, unica, del Cristianesimo si

www.scribd.com/Religione_in_Ita

può mantenere soltanto se si fonda su una azione unica di Dio. Tutti i i tentativi di considerare il Cristianesimo come uno sviluppo naturale, immanente e cionondimeno di conservarne la insuperabilità, sono falliti o hanno potuto dimostrare una superiorità soltanto relativa del Cristianesimo.

1. L'*Illuminismo e la filosofia idealistica* hanno cercato di pilotare la decisione circa il Cristianesimo dal campo contingente della storia nel porto tranquillo della *ratio*. Interesserebbe soltanto il « principio cristiano », e questo si potrebbe giustificare mediante la sua verità intrinseca. Ma per questa via si potrebbe giungere al massimo alla ideale validità universale dei principi cristiani, e non alla validità unica e definitiva del Cristianesimo. La conoscenza della verità da parte dell'uomo è frammentaria, imperfetta e perciò sempre in moto e capace di un continuo allargamento ed approfondimento. Essa non può terminare in un determinato stadio storico. Di fatto anche i rappresentanti di questa tendenza hanno affermato la « perfettibilità » del Cristianesimo.

2. Anche il tentativo di dimostrare l'assolutezza del Cristianesimo mediante la *storia comparata delle religioni* non può portare alla meta. Certamente questo paragone, se fatto con molta circospezione e con accorta prudenza, è prezioso ed istruttivo. In questo modo si può dimostrare il contenuto profondo della dottrina cristiana, la elevatezza dell'etica cristiana, l'equilibrio armonioso della concezione cristiana del mondo e della vita. Ma con questo non si può dimostrare la assolutezza del Cristianesimo. E. TROELTSCH (*op. cit.*, p. 12 s.), che seguí questa via, munito dei necessari presupposti, cioè vasta scienza e chiara forza di giudizio, giunse soltanto al risultato seguente: il Cristianesimo è la religione piú profonda e migliore che noi conosciamo. Esso deve « essere considerato non soltanto come il vertice, ma come il punto di convergenza di tutte le tendenze evolutive della religione conoscibili ». Che non vi sarà mai nulla di superiore, che esso rimarrà il vertice ultimo nello sviluppo religioso, questo è fede, non scienza.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

III. La pretesa di assolutezza del Cristianesimo si può giustificare quando, e soltanto quando, se ne riconosce l'origine soprannaturale. Cade quando il Cristianesimo può esser fatto derivare da cause immanenti.

1. *L'assolutezza è un privilegio di Dio* che non compete al finito, allo storico, al puramente umano.

I prodotti naturali, anche la conoscenza umana della verità, sono essenzialmente imperfetti e perfettibili. Lo sviluppo immanente, frutto di cause finite, non porta mai a qualcosa di assoluto, non giunge mai a requie, a conclusione, spinge continuamente oltre, verso altre possibilità future. Soltanto dove incontriamo Dio stesso, giungiamo alla ragione assoluta. Perciò nella nostra esistenza storica l'assolutezza si può immaginare soltanto quando Dio stesso interviene in essa dall'alto. Cristo non è «la figura piú alta nella storia della religione... ciò sarebbe un'altezza ancora relativa. Egli s'innalza al di sopra di tutta la storia della religione, perché penetra dall'alto nella nostra storia, perché la sua ragione non si trova sulla terra, ma nel cielo» (E. BRUNNER).

2. L'assolutezza del Cristianesimo deriva anzitutto mediante *dimostrazione positiva* delle tre verità seguenti, che sono garantite dalla stessa rivelazione, e cioè che esso *a*) è rivelazione divina, *b*) universale, *c*) che non verrà sostituita.

a) *Il Cristianesimo è rivelazione ed atto salvifico di Dio.* Cristo è inviato da Dio e legittimato da Dio come tale. Il suo Vangelo è garantito da Dio e perciò inviolabile; la sua via è indicata da Dio e perciò assolutamente sicura. Di qui deriva la validità positiva delle dottrine cristiane ed il valore inoppugnabile del mezzo cristiano di salvezza.

b) *La via cristiana della salvezza è destinata da Dio a tutti gli uomini ed a tutti i tempi.* Questa via è aperta a tutti gli uomini e tutti sono obbligati a seguirla, non appena ne

www.scribd.com/Religione_in_Ita

acquistano la conoscenza sufficiente. Con ciò il Cristianesimo riceve una validità, che impegna tutti ed obbliga tutti; di fronte ad esso nessuno può rimanere neutrale.

c) *La rivelazione e l'ordine salvifico cristiano non verrà sostituito da nessun'altra economia salvifica data da Dio.* Di qui deriva la validità definitiva del Cristianesimo. Per sé infatti si potrebbe immaginare che Dio abbia voluto chinarsi graziosamente soltanto verso una determinata parte della umanità, oppure abbia ancora provveduto altri ordinamenti salvifici. Ma dalla rivelazione di Dio stesso sappiamo che la via salvifica di Cristo è, e rimarrà, per l'umanità dopo il peccato originale la via salvifica universalmente valida.

Questa motivazione della assolutezza del Cristianesimo si fonda *sulla volontà positiva di Dio.* E. BRUNNER ne ha messo in chiaro rilievo il fondamento quando dice: « La rivelazione cristiana è la religione assoluta, perché il Cristianesimo è il comando definitivo ed unico rivolto da Dio a tutti ». In modo ancor piú drastico lo stesso pensiero è stato espresso da S. KIERKEGAARD: « Il Cristianesimo è... l'assoluto. Cosí vuole Dio per amore, ma è anche Dio che vuole, ed egli vuole come vuole » (*Esercizio del Cristianesimo,* n. 1, cap. 4).

IV. Ma bisogna contentarsi di questa motivazione positiva della assolutezza del Cristianesimo? Ha ragione Kierkegaard quando rigetta ogni altra ricerca del perché e del come quale saccenteria umana? La coscienza cristiana non è soltanto convinta che la religione cristiana è la religione dell'umanità stabilita da Dio, ma anche che non vi può essere in genere una forma religiosa superiore. *Il cristiano crede alla assolutezza di principio ed essenziale del Cristianesimo.*

1. La giustificazione di questo punto è possibile soltanto per colui che crede in Cristo come nel Figlio di Dio unigenito fatto uomo.

Nel Cristianesimo Dio non soltanto è intervenuto nel nostro mondo e nella nostra storia, ma è disceso egli stesso a

www.scribd.com/Religione_in_Ita

noi in Cristo. È entrato nella comunità degli uomini per far propri i loro compiti, il loro bisogno e la loro colpa. Nell'Uomo-Dio « tutto è creato... egli è a capo di tutto, e tutto esiste in lui... Piacque a Dio che in lui abitasse tutta la pienezza e riconciliare per mezzo suo tutto con sé » (Col. 1, 16. 19). È convinzione di ogni cristiano credente che Cristo doveva diventare capo della creazione, che egli, in quanto l'eterno che entrava nel tempo storico, doveva diventare necessariamente il perno dei tempi, attrarre tutto a sé e far fluire i suoi benefici su tutto, e che il Cristianesimo partecipa della assolutezza di Cristo.

2. Ciò nonostante non è facile addurre la prova che la religione cristiana non può piú essere superata; tale prova finora non è ancora stata seriamente tentata dai teologi. La difficoltà sta nel fatto che *tutte le opere* di Dio *ad extra* sono necessariamente di *natura creata* e perciò *finita*.

Anche l'economia salvifica soprannaturale rappresenta una azione di Dio *ad extra* e perciò, come ogni cosa fuori di Dio, è limitata e finita. Questo sembra escluderne l'intima assolutezza, non superabile neppure per Dio. Un termine assoluto nel campo soprannaturale sembra essere altrettanto impossibile che nel naturale, dove neppure da Dio può essere prodotto un mondo migliore possibile. Il contenuto del messaggio salvifico di Cristo può essere accresciuto e superato. Se già Giovanni ammette che nel suo Vangelo non è contenuto tutto ciò che Gesú ha operato e fatto, anzi « che il mondo non potrebbe contenere i libri che se ne dovrebbero scrivere » (Gv. 21, 25), ciò vale soprattutto per la pienezza della verità dei misteri divini. Anche la grazia santificante è indicata dai teologi come « ens creatum »; la sua pienezza è aumentabile; il seguito di effetti soprannaturali che l'accompagna rivela infinite possibilità.

3. Ma con la questione se Dio avrebbe potuto rivelare *piú* verità e donare *piú* grazia non si tocca il vero nocciolo del problema della assolutezza. Que-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

sta si fonda sul fatto che Gesú Cristo è il Figlio stesso di Dio e che pertanto *a*) è la rivelazione piena di Dio, *b*) è il compendio e la fonte di tutte le grazie, *c*) è il sacerdote eterno da cui sgorga la religione (adorazione) perfetta.

a) Pur essendo possibile aggiungere ancora alla rivelazione cristiana nuove verità, il suo nucleo e contenuto ultimo è il Figlio stesso di Dio fatto uomo, ed allora non esiste alcun superamento. Cristo è il Verbo personale del Padre. La sua persona è la *manifestazione piú alta e piú perfetta di Dio* agli uomini. Non è pensabile che Dio possa ancora rivelare per mezzo di organi subordinati ciò che non avesse già manifestato per mezzo del suo Verbo unigenito.

b) Per quanto le grazie di Dio siano aumentabili, il vero dono della grazia che il Padre ha dato al mondo col Cristianesimo, è il suo Figlio unigenito, *compendio e fonte di tutte le grazie*. Anche qui si è raggiunto un limite assoluto. In Cristo, Dio stesso si è donato agli uomini. « Tutto ha posto ai suoi piedi e lo ha fatto capo, che tutto trascende, della Chiesa che è il suo corpo, la pienezza di colui che riempie il tutto con tutto » (Ef. 1, 22 s.).

c) Neppure l'*atto salvifico* di Cristo può essere inserito nella relatività della storia. L'incarnazione, pur essendo avvenuta nel tempo, non è sommersa nel tempo. La vita di Gesú diventa una eterna contemporaneità. La sua opera sta in un presente eterno dinnanzi al Padre e continua ad agire attraverso tutti i secoli e attraverso tutte le generazioni. Egli, come eterno pontefice, offre a Dio l'adorazione e la lode della creazione.

4. Con ciò abbiamo nominato la ragione piú decisiva della pretesa di assolutezza del Cristianesimo. Una religione non deve essere giudicata soltanto in base ai valori che comunica agli uomini. Nella religione non si tratta anzitutto dell'uomo e della sua edificazione e della sua beatificazione, ma della adorazione e della

www.scribd.com/Religione_in_Ita

lode di Dio. *È assoluta quella religione nella quale viene resa a Dio l'adorazione che gli spetta.* E proprio sotto questo punto di vista il Cristianesimo è la religione assoluta, non piú superabile.

Cristo infatti è venuto nel mondo per prestare adorazione ed espiazione con noi e per noi. La sua *persona divino-umana* dà *al culto divino,* che il Cristianesimo celebra, la *dignità insuperabile.* Da quando il Figlio unigenito di Dio ha pregato sui monti di questo mondo e si è offerto a Dio sulla croce come vittima di adorazione e di espiazione del mondo, è apparso nel mondo un culto divino ed esiste un pontefice ed un'offerta, che non possono piú essere superati. Infatti « Ogni preghiera — come è detto nella enciclica "*Mediator Dei*" — si compie nel suo nome, per Dominum Nostrum Iesum Christum ». Dove i Cristiani sacrificano, Cristo sacrifica con essi e per essi. Egli si identifica con gli uomini per modo che anche gli uomini si possono identificare con lui. Con ciò ogni liturgia diventa un culto « che il nostro Redentore, il capo della Chiesa rende al Padre celeste ». « Per lui e con lui ed in lui è reso a Dio Padre... l'omaggio e la glorificazione che gli spettano » (Missale Romanum).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

II.

IL MAGISTERO INFALLIBILE DELLA CHIESA COME ORGANO DELLA TRASMISSIONE DELLA RIVELAZIONE

Come tutti i valori terreni anche i beni salvifici soprannaturali che Cristo ci ha portato sono trasmessi socialmente. Cristo stesso ha organizzato come Chiesa la comunità di coloro che sono uniti a lui nella fede. Ha commesso ed affidato alla *gerarchia ecclesiastica* la trasmissione delle grazie e delle verità rivelate. Per questo compito Cristo, oltre al *potere di governo*, ha conferito ai suoi inviati anche il potere dottrinale e sacerdotale. Il *potere di ordine* viene trasmesso mediante il sacramento; mentre il *potere dottrinale* è intimamente collegato con l'ufficio pastorale. Ma ufficio dottrinale e ufficio pastorale non coincidono senz'altro. La trasmissione e l'assicurazione della verità rivelata soprannaturale è un compito tutto particolare ed esige speciali poteri e garanzie. L'importanza fondamentale del potere dottrinale ecclesiastico per la fede e la teologia rende necessario trattarne l'esistenza e la portata nella teologia fondamentale.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

SEZIONE PRIMA

Esistenza del magistero infallibile della Chiesa.

CAPITOLO PRIMO

L'istituzione del magistero ecclesiastico da parte di Gesú Cristo.

1. Gesú Cristo ha conferito agli Apostoli l'*ufficio* di continuare l'annuncio del suo messaggio evangelico, fornendoli di uno speciale *potere* al riguardo.

Cristo è venuto nel mondo per « annunziare il lieto messaggio » (Mt. 11, 5), « per rendere testimonianza alla verità » (Gv. 18, 37) e « per parlare agli uomini di cose celesti » (Gv. 3, 12). Cristo solo è il « maestro » degli uomini (Mt. 23, 10). La sua parola ed il suo Vangelo devono risuonare in tutto il mondo (Mt. 26, 13). Come araldi del suo messaggio egli ha eletto gli Apostoli, nei quali continuerà la sua missione (Gv. 20, 21). Cristo ha chiamato gli Apostoli « luce del mondo, sale della terra » (Mt. 5, 13). Li ha paragonati ai « profeti » (Mt. 5, 12; 10, 41). Bisogna accoglierli ed ascoltarli come Gesú stesso (Lc. 10, 16).

Dopo la resurrezione il Signore *ha conferito* solennemente agli Apostoli il *mandato dottrinale e missionario* e li ha forniti dei necessari poteri. Il grande mandato missionario (Mt. 28, 18 ss.) è soprattutto mandato e potere di insegnare e di predicare. Gli Apostoli devono « annunziare il Vangelo a tutte le creature » (Mc. 16, 15); devono « predicare nel nome di Gesú penitenza e perdono dei peccati a tutti i popoli, incominciando da Gerusalemme » (Lc. 24, 47); devono essere « testimoni » dei fatti salvifici (Atti 1, 8; Lc. 24, 48).

2. A partire dalla festa della Pentecoste gli *Apostoli* hanno esercitato ininterrottamente l'ufficio dottrinale.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

« Se ne andarono e predicarono dovunque » (Mc. 16, 20). « Non cessavano di insegnare ogni giorno nel tempio e nelle case e di annunziare il lieto messaggio di Cristo Gesú » (Atti 5, 42). Non si son lasciati distogliere da questo compito da nessuna minaccia e proibizione umana. « Non possiamo tacere di quello che abbiamo visto e sentito » (Atti 4, 20). Poiché « bisogna obbedire a Dio piú che agli uomini » (Atti 5, 29). Paolo considera come suo primo dovere non il battezzare, ma il predicare (1 Cor. 9, 16); Cristo infatti « non l'ha mandato a battezzare, ma ad annunziare il Vangelo » (1 Cor. 1, 17).

3. Gesú non ha conferito questo ufficio dottrinale agli Apostoli come un mandato personale od un contrassegno personale, ma ha voluto creare una *istituzione permanente per la sua Chiesa;* anzi esso è destinato a tutti i popoli ed a tutti i tempi fino alla fine del mondo. È un magistero vivo, autoritativo, tradizionale.

Il magistero ecclesiastico è un *magistero vivente;* non è legato a lettere morte, ma deve attingere alla corrente viva della tradizione che viene alimentata dalla testimonianza di coloro che fin da principio furono con il Signore.

Il magistero ecclesiastico è un *magistero autoritativo.* Viene esercitato per mandato di Cristo in virtú di una pienezza illimitata di potere, conferita al Signore da Dio (Mt. 28, 18). In nome e per incarico di Cristo, i suoi inviati possono esigere un ascolto volenteroso. L'accettazione od il rifiuto nei loro confronti ricade in ultima analisi su Cristo e perciò sul Padre (Lc. 10, 16). Il titolare del magistero può « nel nome di Cristo prendere tutti i popoli nella ubbidienza della fede » (Rom. 1, 5); può « far prigioniero ogni pensiero, per metterlo al servizio di Cristo » (2 Cor. 10, 5). Gli inviati del Vangelo predicano « in virtú dello Spirito Santo inviato dal cielo » (1 Piet. 1, 12; cfr. Atti 15, 28). Neppure un angelo del cielo può competere con la loro autorità (Gal. 1, 8 s.). Ma viceversa il magistero ha come necessario presupposto che derivi dal mandato di Cristo e perciò dallo stesso Padre celeste. Si può ottenere soltanto mediante una missione che risale agli Apostoli e perciò a Cristo stesso. « Come crederanno in uno che non hanno sentito? E come sentiranno senza chi l'annunzi?

www.scribd.com/Religione_in_Ita

E come lo annunzieranno se non sono stati mandati? » (Rom. 10, 14 s.).

Il magistero conferito da Gesú ai suoi, è un *magistero tradizionale*. Non deve scoprire nuove verità, ma conservare e trasmettere il tesoro ricevuto di verità rivelate. Gli inviati di Cristo devono « insegnare ciò che egli ha loro comandato » (Mt. 28, 20), egli che solo rimane il « dottore e maestro » (Mt. 23, 10), mentre gli Apostoli devono essere « i testimoni di Cristo » (Atti 1, 8; Lc. 24, 48; Atti 10, 41). Essi devono predicare ciò che hanno visto e sentito (Atti 4, 20). Mediante una corrente di tradizione viva viene dunque trasmessa la pienezza di luce e di verità, iniziatasi con la rivelazione cristiana. Lo stesso Paolo, che aveva la sua vocazione ad apostolo direttamente da Gesú (Gal. 1, 1; 2 Cor. 1, 1), ha desunto il contenuto del suo Vangelo dalla tradizione e si è sforzato di conservare sempre l'unione viva con la fede annunziata dagli Apostoli « per non correre invano » (Gal. 1, 18; 2, 2).

4. Contro il riconoscimento di un magistero autoritativo insorge l'uomo moderno, inficiato dello *spirito del razionalismo*.

Il razionalismo dichiara la ragione fonte unica e giudice ultima della verità. Come rigetta la rivelazione, cosí rigetta soprattutto un magistero vincolante. La ragione può seguire soltanto le sue proprie vie e deve rifiutare ogni legame autoritativo proveniente dall'esterno. Già abbiamo richiamato l'attenzione sul sofisma, che si nasconde dietro questo modo razionalistico di pensare. La ragione ha il diritto, anzi il dovere, di esigere garanzie per la verità, ma non ha il diritto di considerare la propria visione come unica garanzia della verità. La ragione può e deve esaminare se ci si può affidare alla guida di un magistero, ma non può rigettare semplicemente ogni magistero.

Nei tempi moderni alla sopravvalutazione razionalistica della ragione è sottentrata una *diffidenza scettica* contro di essa.

Nella verità, soprattutto nella verità religiosa, si vuol ve-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

dere soltanto piú giudizi assiologici soggettivi, l'espressione di esperienze interne. Perciò un magistero religioso viene dichiarato superfluo, anzi dannoso, soprattutto un magistero autoritativo, legato alla tradizione. Le manifestazioni dottrinali della Chiesa potrebbero rivendicare soltanto una validità relativa ed un significato simbolico; sarebbero soltanto la espressione, alla portata di tutti, della coscienza soggettiva di fede.

I *riformatori e la teologia protestante conservatrice* si attennero alla rivelazione; ma ritengono che il suo contenuto si trovi soltanto nella Sacra Scrittura e ciascun fedele la possa ricavare direttamente da essa.

La fede dovrebbe accendersi direttamente alla parola di Dio; l'interferenza di autorità umane ed ecclesiastiche minaccerebbe la vera natura della fede. Ma Cristo non è comparso nel mondo come un essere fuori del tempo e onnipresente; la sua rivelazione si è compiuta nello spazio e nel tempo. Perciò il distacco storico da Cristo, la sua lontananza ed unicità storica costituisce un problema insoluto per questa sentenza. Cristo non deve aver provveduto affinché il suo messaggio non ammutolisca e non possa esser falsato? Non si potrebbe comprendere appieno il dono magnifico della incarnazione del Figlio unigenito di Dio, se egli non avesse anche creato il mezzo per far giungere i suoi benefici a tutti gli uomini. Il mandato di Cristo alla Chiesa e l'istituzione del magistero ecclesiastico, che assicura al suo Vangelo una durata super-temporale e viva, non è un onere per la fede, ma è richiesta come conseguenza di una fede seria nella missione universale di Cristo.

CAPITOLO SECONDO

L'infallibilità del magistero ecclesiastico.

1. Cristo ha voluto trasmettere la sua rivelazione agli uomini per mezzo di uomini. Avendo affidato il tesoro della fede a vasi terreni, fragili (2 Cor. 4, 7), ha dovuto

www.scribd.com/Religione_in_Ita

provvedere affinché la verità rivelata non si esaurisse nel corso del tempo e non venisse falsata e turbata dall'errore umano. Il mezzo che deve servire a questo scopo è il *carisma della infallibilità*, che egli ha conferito alla sua Chiesa.

Questo carisma consiste in una particolare provvidenza divina, la quale vigila affinché il magistero nell'annunzio delle verità di fede non cada in errore ed affinché non sorga errore nella fede della Chiesa. Questo carisma, come deriva dalla struttura gerarchica della Chiesa, compete anzitutto al magistero (*infallibilitas activa, in docendo*), ma mediatamente a tutta la Chiesa (*infallibilitas passiva, in credendo*). Il carisma della infallibilità non si estende alla condotta etica, morale, non conferisce impeccabilità e non preserva da difetti morali, ma vale soltanto per il campo intellettuale, per l'assicurazione della verità di fede. Poiché la Chiesa deve soltanto custodire e annunziare il tesoro della rivelazione, l'infallibilità non costituisce per i suoi soggetti la comunicazione di nuove verità rivelate, e neppure un impulso positivo di Dio che renda gli organi umani strumenti di Dio ed innalzi la trasmissione della rivelazione ad una attività divina (come nella rivelazione), ma impedisce soltanto che nella attività dottrinale, esercitata secondo le leggi umane, possano insorgere decisioni errate ed errori.

2. L'esistenza di una particolare provvidenza divina che guida il magistero ecclesiastico è garantita dalle *promesse* che Cristo ha fatto agli Apostoli. Quasi senza eccezione ogniqualvolta il Signore ha conferito ai suoi discepoli il mandato per la predicazione ed il lavoro missionario, si trova pure l'assicurazione che egli renderà possibile l'esecuzione di questo mandato mediante la sua assistenza o quella dello Spirito Santo. Cristo continua a vivere e ad agire nella sua Chiesa.

Il Signore ha promesso solennemente la *sua assistenza* agli Apostoli, quando ha lasciato la terra ed ha conferito loro

www.scribd.com/Religione_in_Ita

il *grande mandato missionario*. Lo ha introdotto appellandosi ai suoi pieni poteri e lo ha concluso con l'affermazione: « Ecco io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo » (Mt. 28, 20). La frase è unita logicamente al mandato precedente con la particella connettiva καὶ ἰδού. La promessa della assistenza deve incoraggiare gli Apostoli e riempirli di fiducia che per mezzo del Signore saranno resi atti a svolgere il loro difficile compito. L'espressione « io sono con voi » (μεθ' ὑμῶν) non può essere intesa qui nel senso di presenza locale (come Mc. 1, 13) o di una unione amichevole, ma significa l'assicurazione della sua assistenza protettiva. Come il Padre era « con lui » e « non lo ha lasciato solo » (Gv. 8, 29; 3, 2), così egli vuole essere a fianco dei suoi Apostoli.

Anche secondo il *racconto di Luca* (24, 47 ss.) il mandato di Cristo era congiunto all'assicurazione della provvidenza attiva e protettiva di Dio. Questa promessa viene introdotta proprio come in Mt. 28, 20 con le parole « ed ecco » (καὶ ἰδού): « Ed ecco io invio a voi ciò che è stato promesso dal Padre mio; voi quindi rimanete in città finché non siate investiti di forza dall'alto ». Similmente si dice *negli Atti* (1, 8): « Ma voi riceverete la forza dello Spirito Santo, che discenderà su di voi, e sarete miei testimoni in Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra ». Ma una simile assistenza per il magistero non può significare altro se non che con essa viene assicurato l'annunzio vero e integro della verità rivelata e perciò viene escluso ogni errore.

3. Cristo *ha assicurato* l'assistenza dello Spirito Santo ai suoi Apostoli soprattutto nei colloqui intimi tenuti con essi *nei discorsi d'addio* prima dell'inizio della passione.

« Io pregherò il Padre che vi mandi un altro assistente, che rimarrà con voi in eterno, lo spirito di verità » (Gv. 14, 16). Il compito principale di questo assistente, che porta il nome di Paraclito, il consolatore, sarà quello di aiutare gli Apostoli, quale « spirito di verità », nel loro magistero. « Ma l'assistente, lo Spirito Santo, che il Padre manderà nel mio nome, vi insegnerà tutto e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto » (Gv. 14, 26). « Quando verrà l'assistente che io vi manderò dal

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Padre, lo spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza » (Gv. 15, 26). « Ma quando verrà quello spirito di verità, egli vi introdurrà in ogni verità » (Gv. 16, 13). Lo Spirito Santo non apporterà dunque agli inviati di Cristo nuove rivelazioni; ma ricorderà loro (ὑπομνήσει) la rivelazione già ricevuta in Cristo. « Egli non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che sente » (Gv. 16, 13), e provvederà affinché il tesoro della rivelazione sia conservato integro. Questo spirito di verità non è posto al fianco soltanto degli Apostoli, ma anche di tutti i loro successori, poiché « rimarrà con essi in eterno » (Gv. 14, 16).

4. La *giovane Chiesa* era ripiena della consolante coscienza di essere assicurata nella verità della fede da Dio stesso.

Tale coscienza è stata espressa da San Paolo, allorché ammoniva Timoteo di ricordarsi nel suo comportamento verso la Chiesa che essa « è la casa di Dio, la colonna ed il fondamento della verità » (στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας, 1 Tim. 3, 15). Questa solenne apposizione non si può riferire allo stesso Timoteo quasi che egli venga annoverato tra le colonne della Chiesa, come Pietro, Giacomo e Giovanni (Gal. 2, 9). Non lo permettono motivi di carattere sia grammaticale che contenutistico. Paolo non può aver equiparato agli Apostoli principali uno dei suoi discepoli, e per giunta un discepolo noto per la sua timidezza e pusillanimità. La unione poi della apposizione con il versetto seguente è esclusa dalla traduzione del testo critico e dal contesto. Ma se Paolo chiama la Chiesa « colonna e fondamento della verità » ciò non può significare altro se non che per mezzo di essa è assicurata la stabilità incrollabile della verità.

Il carisma della infallibilità attiva del magistero ecclesiastico ha lo scopo di garantire l'*infallibilità passiva della fede* di tutti. Anche questo pensiero è stato espresso da Paolo: « Ed egli alcuni costituì Apostoli, altri profeti, altri evangelisti, altri pastori e dottori... Affinché non siamo piú fanciulli sbalzati e portati qua e là da ogni vento di dottrina, per causa dei raggiri degli uomini, e della loro astuzia per sedurre con l'errore » (Ef. 4, 11. 14).

Soltanto con questa coscienza si spiega la *sicurezza auto-*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

ritativa con la quale gli Apostoli annunziavano il Vangelo e la *assolutezza* con la quale esigevano l'ubbidienza di fede.

5. Anche nel *periodo post-apostolico* la Chiesa viene considerata quale rocca sicura della verità.

Gli Apostoli — cosí scriveva CLEMENTE ROMANO ai Corinti (42, 3) — erano « rassodati nella fede alla parola di Dio » ed « esercitavano il loro lavoro missionario ripieni dello Spirito Santo ». Nella lettera di IGNAZIO D'ANTIOCHIA a quei di Tralli (7, 1) si dice: « Dal veleno della eresia si può preservare colui che non si separa da Dio, Gesú Cristo, dal vescovo, dalle prescrizioni degli Apostoli ». Soprattutto in IRENEO DI LIONE ed in IPPOLITO DI ROMA si trovano considerazioni, dalle quali risulta che essi erano già giunti alla coscienza riflessa della infallibilità della Chiesa ed avevano trovato chiare formule per esprimerla. « Lo Spirito Santo ha affidato il patrimonio della fede alla Chiesa, lo ha posto per cosí dire in un vaso preziosissimo e conserva il vaso nel quale esso si trova » (*Adv. haer.* III, 24, 1). « Dov'è la Chiesa ivi è anche lo spirito di Dio, e dov'è lo spirito di Dio ivi è la Chiesa ed ogni grazia; ma lo spirito è verità » (*ibid.*). Chi invece si allontana dalla « casa della verità », abbandona il « fondamento roccioso » della verità e costruisce sulla sabbia (III, 24, 2). Ippolito di Roma chiama la Chiesa la norma della verità ed il vescovo il garante della tradizione (A. HAMEL, *Kirche bei Hippolyt von Rom*, Gütersloh 1953, p. 83 ss.; 99 ss.).

6. L'infallibilità dell'annunzio dottrinale della Chiesa è richiesto dalla sua *pretesa autoritativa*.

Gli uomini hanno il dovere di ascoltare con buone disposizioni e con gioia gli inviati di Cristo; anzi sono obbligati ad accoglierne per fede l'annunzio. A coloro che non accolgono le loro parole « nel giorno del giudizio capiterà di peggio che a Sodoma e Gomorra » (Mt. 10, 14 s.). « Chi crede e si fa battezzare, sarà salvo. Chi non crede sarà condannato » (Mc. 16, 16). Questa è una grave parola. Un simile obbligo assoluto di credere non suppone anche una garanzia ugualmente assoluta della verità? *Si può esigere una incondizionata obbedienza di fede soltanto quando esiste pure la piena sicurezza*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

della verità. Poiché il diritto della creatura razionale alla verità è piú forte di qualunque verità dottrinale. Un'autorità umana, abbandonata a se stessa, cadrà sempre un giorno o l'altro in errore, ed allora la pretesa dell'autorità dottrinale umana deve cedere di fronte all'obbligo dell'uomo nei confronti della verità. Ma secondo le parole del Signore una simile possibilità non esiste nei confronti dell'autorità degli Apostoli; perciò essa deve essere assicurata contro ogni possibilità di errore mediante una assistenza sovrumana, divina.

7. L'uomo esige proprio nelle *supreme questioni vitali*, soprattutto nelle questioni della sua salvezza eterna, una *certezza suprema*.

Scopo della rivelazione soprannaturale è appunto di dare agli uomini questa certezza; poiché la fede e l'impegno esistenziale che Dio esige sono possibili soltanto nella supposizione che la parola rivelata venga trasmessa agli uomini in assoluta purezza. Ora una trasmissione fedele delle verità religiose non viene garantita né dalla tradizione umana, come insegna la storia dei sistemi filosofici, né può essere ottenuta mediante la fissazione per iscritto, perché la interpretazione della lettera morta è pur sempre soggetta all'errore ed al mutamento. Certamente Dio avrebbe avuto la possibilità di introdurre ciascun uomo nella sua verità rivelata mediante l'illuminazione interna. Ma, conformemente alla loro natura sociale, Dio ha voluto far partecipi gli uomini stessi anche della trasmissione delle verità e della grazia soprannaturali, ma ha voluto eliminare i pericoli derivanti dalla debolezza e deficienza umane mediante il carisma della infallibilità conferito alla Chiesa. Il magistero della Chiesa è certamente affidato a uomini, deboli e soggetti all'errore, ma a uomini sui quali si esercita l'assistenza di Dio, per modo che si ottiene un risultato sovrumano, la conservazione integra della verità rivelata.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

SEZIONE SECONDA

I soggetti della infallibilità ecclesiastica.

Per l'esercizio pratico della infallibilità ecclesiastica è necessario tracciarne nel modo piú chiaro possibile il campo ed i confini. Non ogni manifestazione dottrinale della Chiesa o dei suoi servi è infallibile. Il carisma della infallibilità si insabbierebbe e diventerebbe sterile se non si potesse chiaramente mostrare dove e quando esso agisce. Questo carisma abbraccia certamente tutta la vita della Chiesa, anzi veglia come Provvidenza su tutto il corso della storia umana, ma lo si può constatare soltanto quando si realizzano condizioni ben determinate. Soltanto rivestendo forme concrete esso può farsi sentire nel campo terreno. È compito della metodologia teologica presentare i criteri, mediante i quali sono riconoscibili le manifestazioni dottrinali infallibili della Chiesa.

CAPITOLO PRIMO

L'infallibilità dell'episcopato nel suo insieme.

I. L'infallibilità del magistero non dipende dal consenso dei fedeli perché la Chiesa è gerarchica. Compete poi all'episcopato, cioè all'insieme dei vescovi uniti al Papa, poiché essi sono i successori degli Apostoli ai quali Cristo l'ha promessa e conferita.

1. L'infallibilità del magistero ecclesiastico non dipende dalla fede di tutta la Chiesa; ciò sarebbe in contraddizione con la *struttura gerarchica* della Chiesa. Se l'infallibilità dipendesse dall'assenso dei fedeli, l'autorità dottrinale sarebbe resa per ciò stesso praticamente inefficace. L'infallibilità della fede della Chiesa viene piuttosto garantita dall'infallibilità del magistero (contro i Giansenisti ed i Gallicani).

Ora poiché l'insieme dei vescovi uniti al Papa rappresenta

www.scribd.com/Religione_in_Ita

tutto il magistero ecclesiastico, le loro decisioni definitive devono essere infallibili. Diversamente tutta la Chiesa potrebbe essere indotta in errore.

2. Tutte le parole con le quali Cristo ha promesso la sua assistenza e quella dello Spirito Santo sono rivolte anzitutto ai *messaggeri della fede da lui nominati*. La fede di tutta la Chiesa non può essere preservata dall'errore, se l'annunzio dottrinale dei vescovi uniti con il Papa non è infallibile. Questo non ha bisogno di prova ulteriore. Ma si devono esporre le condizioni dalle quali questa infallibilità dipende.

II. L'infallibilità dell'episcopato è collegata soprattutto alle *due* seguenti *condizioni:* 1) deve esistere l'accordo di tutto l'episcopato e perciò una *presa di posizione di tutto il magistero ecclesiastico;* 2) questa presa di posizione deve presentarsi in *forma autoritativa, definitiva*, tutti i fedeli cioè devono essere obbligati ad accettare per fede l'annunzio dottrinale. Per contro l'esercizio della infallibilità non è vincolato ad alcuna determinata formalità esterna. Non riveste neppure importanza essenziale il fatto che i vescovi esercitino il loro magistero in modo ordinario e universale (*modo ordinario et universali*), cioè annunzino nelle loro diocesi una dottrina personalmente mediante la predicazione, pastorali, catechismi ufficiali e libri di devozione o la facciano annunziare dal loro clero, oppure esercitino il loro magistero in modo solenne in un concilio convocato dal Papa (*modo extraordinario et sollemni*, Denz. 1792). In entrambi i casi sono infallibili se, in accordo tra di loro e con il Papa (prima condizione) annunziano una dottrina in modo definitivo ed obbligatorio (seconda condizione).

1. Il *consenso del magistero* esiste quando, e soltanto quando, i vescovi concordano tra di loro e col Papa in un annunzio dottrinale. Perciò il *consensus* presuppone che la

www.scribd.com/Religione_in_Ita

decisione sia presa da tutto l'episcopato (elemento quantitativo); cioè una dottrina deve essere sostenuta da una così gran parte dei vescovi che si possa dire a pieno diritto che tutto l'episcopato sostiene questa dottrina con unità morale. Ma per la struttura essenzialmente monarchica del governo della Chiesa è necessario anche l'assenso del Papa (elemento formale del consensus). Nel caso dei concili universali solennemente convocati dal Papa basta un numero minore di vescovi per rappresentare tutto l'episcopato, perché tutti i vescovi vengono invitati al concilio, i cui lavori si svolgono di fronte a tutta la Chiesa. Non è necessario che l'assenso del Papa sia esplicito, ma deve esistere almeno tacitamente. Qualunque protesta del Papa contro una decisione la priva in ogni caso del carattere di decisione dottrinale infallibile della Chiesa.

2. Ma l'unanime presa di posizione del magistero ecclesiastico è infallibile soltanto quando la decisione è presa nell'esercizio del pieno potere di giurisdizione, quando cioè è *definitiva ed obbligatoria*. Per questo i vescovi ed i concili non sono vincolati ad una formula determinata. Ha carattere secondario che essi stabiliscano la fede in forma positiva (forma del capitolo) oppure con forma negativa condannino l'errore contrario (forma dei canoni o delle censure). Devono soltanto manifestare in modo incontrovertibile che intendono prendere in forma autoritativa e definitiva una decisione universalmente vincolante. Per questo motivo l'infallibilità delle definizioni non può essere estesa alle spiegazioni e motivazioni delle decisioni e neppure alle osservazioni secondarie, quando non sia chiaramente ed incontrovertibilmente espresso che anch'esse devono essere inserite nella decisione definitiva. Per stabilire la portata delle definizioni occorre dunque tener sempre conto delle circostanze, dei modi di esprimersi dipendenti dai tempi, degli atti preliminari ecc.

CAPITOLO SECONDO

L'infallibilità del Papa.

Dal primato del Papa deriva il suo supremo potere dottrinale, e questo a sua volta esige l'infallibilità del Papa quando parla *ex cathedra*. Perciò al Papa non compete soltanto il

www.scribd.com/Religione_in_Ita

supremo potere dottrinale, ma anche l'infallibilità per le sue decisioni dottrinali ultime e definitive.

I. La convinzione dell'infallibilità del Papa esistette fin dai primi tempi nella coscienza di fede della Chiesa. Pur essendo giunta nella coscienza riflessa della teologia soltanto durante il Medio Evo, si è già fatta sentire soprattutto all'epoca dei primi grandi concili. *Avversata per lungo tempo*, è stata infine solennemente definita dal concilio Vaticano.

Avversari dell'autorità dottrinale, particolarmente della infallibilità del Papa, furono in pratica *tutti gli eretici*. Anzi sovente essi hanno combattuto direttamente la posizione del Papa ed il suo potere dottrinale. È sintomatico ad es. che all'*epoca della riforma* tutte le dispute teologiche sfociarono infine nella discussione di principio se ed in qual misura il magistero ecclesiastico, cioè soprattutto i concili ed il Papa, posseggano autorità ed infallibilità. Nell'epoca moderna contro la posizione e l'infallibilità del Papa son stati mossi particolarmente tre gravi attacchi.

1. Nel periodo oscuro e confuso del grande scisma di Occidente sorse la *teoria conciliare*, cioè la dottrina secondo cui il concilio universale sarebbe superiore al Papa. Con ciò veniva naturalmente tolto anche il fondamento della infallibilità del Papa.

Inizialmente questa fu escogitata soltanto come diritto di emergenza per il periodo dello scisma, per creare una possibilità di por termine alla infausta scissione. La teoria fu sostenuta anche da persone di grande levatura spirituale e religiosa, animati da sentimenti di fedeltà verso la Chiesa, come ad es. ENRICO DI LANGENSTEIN, CORRADO DI GELNHAUSEN, PIETRO DI AILLY, G. GERSONE. Ma tardando il successo e continuando lo scisma fatale, anzi aumentando ancora, il pensiero conciliare prese un indirizzo sempre piú radicale. Si insegnò la superiorità del concilio non piú soltanto nei

www.scribd.com/Religione_in_Ita

confronti dei Papi dubbi, ma in linea di principio; si cercò anzi di sostituire al potere gerarchico-monarchico della Chiesa una costituzione ecclesiastica democratica. I decreti del concilio di Costanza (sessione IV e V) e del concilio di Basilea (sessione II, XVIII e XXIII) furono l'espressione di questi tentativi e ne segnarono il vertice, ma anche l'inizio della parabola discendente.

2. Nel cosiddetto *Gallicanesimo*, alle tendenze del conciliarismo non ancora del tutto superate, si congiunsero *aspirazioni di Chiesa nazionale*, che intendevano assegnare allo Stato maggiori diritti e rivendicare particolari libertà soprattutto alla chiesa gallicana.

Esse trovarono infine la loro espressione piú concisa nei quattro articoli della *Declaratio cleri gallicani* del 1682, che venne proclamata mediante editto regio. Nel secondo articolo furono rinnovati i decreti della sessione quarta e quinta di Costanza. Nel quarto articolo si dichiara: « In materia di fede il Papa detiene la parte principale. Ma il suo giudizio non è immutabile, se non accede l'assenso della Chiesa ». Si cercò di salvare l'infallibilità del papato con la seguente distinzione: non il singolo Papa (*sedens in sede*) è infallibile, bensí la sede apostolica (*sedes apostolica*), potendo sempre l'errore dei singoli Papi essere rimosso dai loro successori ed essere cosí ristabilita l'ortodossia.

Anche in *Germania* si fecero sentire le ripercussioni di questi pensieri. Il vescovo suffraganeo di Treviri, J. N. von Hontheim scrisse sotto lo pseudonimo di *Febronius* un libro *De statu ecclesiae deque legitima potestate Romani Pontificis* (Francoforte 1762), nel quale contestava la struttura monarchica della Chiesa e riconosceva soltanto al Papa un primato di onore e un potere di direzione tecnica sulla Chiesa. Il governo supremo della Chiesa spetterebbe a tutto l'episcopato; il concilio universale sarebbe superiore al Papa.

3. Un'ultima opposizione contro il riconoscimento della infallibilità pontificia divampò *allorché si preparava la definizione vaticana.*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Il movimento di opposizione fu promosso in *Francia* soprattutto dal vescovo MARET e da GRATRY, in *Germania* da DÖLLINGER, in *Inghilterra* da Lord AKTON. Nello stesso concilio una minoranza di vescovi era contraria alla opportunità della definizione. Un indirizzo al Papa, che mirava ad ottenere un rinvio della definizione, raccolse 136 firme. Nella votazione conclusiva del concilio tra i 535 presenti, aventi diritto di voto, due vescovi votarono « non placet »; 55 avevano dichiarato di astenersi dalla votazione conclusiva, perché non potevano votare con « placet ».

II. La *definizione del Vaticano* (Sessio IV, cap. 4; Denz. 1839) costituisce la ragione dogmatica piú importante della infallibilità delle decisioni del Papa *ex cathedra*, e nello stesso tempo la migliore spiegazione del dogma: « Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse ». Vengono qui precisati chiaramente il *soggetto*, l'*oggetto*, la *ragione* dell'infallibilità pontificia.

1. *Soggetto* della infallibilità è il Papa, e precisamente ogni *singolo Papa*, ma soltanto quando parla *ex cathedra*. Per una decisione *ex cathedra* si richiede che il Papa manifesti la sua opinione od il suo giudizio non come persona privata, ma che si rivolga a tutta la Chiesa come *supremo pastore e dottore della Chiesa;* i suoi giudizi di persona privata od anche i suoi decreti di vescovo di Roma non cadono sotto l'infallibilità. Poi bisogna che il Papa prenda queste decisioni

www.scribd.com/Religione_in_Ita

per tutta la Chiesa con *tutto il peso del suo supremo potere dottrinale;* deve prendere una decisione definitiva, che obblighi tutta la Chiesa alla accettazione per fede.

Perciò sono infallibili soltanto le decisioni definitive del Papa, che rappresentano l'impiego supremo, sia estensivamente che intensivamente, del potere dottrinale papale.

2. Riguardo all'*oggetto* l'infallibilità pontificia ha esattamente la stessa estensione della infallibilità di tutto l'episcopato o di tutta la Chiesa, cioè vale soltanto nel campo della fede e dei costumi, « delle res fidei et morum » (cfr. sotto p. 256 ss.).

3. La *ragione* della infallibilità del Papa sta nella particolare assistenza dello Spirito Santo che impedisce decisioni erronee. Perciò il carisma della infallibilità pontificia è indipendente dalle qualità morali e spirituali del Papa in carica. Esso non esime neppure il Papa dal dovere di usare i mezzi ordinari per indagare le verità di fede. L'omissione della preparazione teologica di una definizione, pur non togliendole l'infallibilità, che è assicurata dal carisma, costituirebbe una grave mancanza soggettiva del Papa.

III. 1. L'infallibilità del Papa deriva anzitutto come conseguenza necessaria dalla sua suprema *posizione primaziale* e dalla *infallibilità di tutta la Chiesa.*

Il supremo potere di giurisdizione del Papa include il suo supremo potere dottrinale. La Chiesa deve uniformarsi alle decisioni dottrinali del Papa ed è necessario che l'insegnamento del Papa diventi la fede della Chiesa. D'altra parte la Chiesa infallibile è un baluardo contro l'errore e l'eresia. Ma se il Papa potesse sbagliare nelle sue decisioni definitivamente obbliganti, una delle due tesi fondamentali dovrebbe rivelarsi falsa. Se infatti la Chiesa si uniformasse alle decisioni errate del Papa, tutta la Chiesa sarebbe indotta in errore e si perderebbe la sua infallibilità nella fede. Ma se essa potesse rifiutare queste decisioni del Papa, pur conservandosi la purezza di fede della Chiesa, il primato del Papa diventerebbe illusorio e caduco.

2. *Cristo stesso* ha promesso a Pietro ed ai suoi successori il carisma della infallibilità. Ciò sta alla base di

www.scribd.com/Religione_in_Ita

tutte le parole con le quali il Signore ha conferito a Pietro il primato. Cristo ha fatto di Pietro il fondamento roccioso della Chiesa, il custode del suo tesoro di verità, il buon pastore delle sue pecore. Ma un errore del Papa nella fede scuoterebbe i fondamenti essenziali della Chiesa, ne minaccerebbe il tesoro, arrecherebbe gravi danni al gregge.

L'assicurazione *più chiara* della infallibilità del magistero è stata data da Cristo a Pietro ed ai suoi successori nell'ultima cena alla vigilia della sua passione.

Il Salvatore prevede che la catastrofe della sua morte in croce provocherà una grave prova per la fede dei suoi. Essi tutti la prossima notte dubiteranno di lui (Mc. 14, 27). Egli sapeva pure che simili periodi pericolosi di crisi sarebbero sempre venuti per la sua Chiesa. In quest'ora seria egli rivolse a Pietro la parola che, come nota E. STAUFFER (*Die Theologie N.T.*[5], Gütersloh 1948, p. 16), « l'indagine finora ha maggiormente trascurato »: « Simone, Simone, ecco Satana ha cercato di voi per vagliarvi come si vaglia il grano. Ma io ho pregato per te affinché non venga meno la tua fede (πίστις); e tu, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli » (Lc. 22, 31 s.). La parola πίστις qui può essere intesa soltanto di fede. È falso affermare (come fa J. HALLER, *Das Papsttum*, 1, p. 4) che « la parola nel linguaggio dei Vangeli non significa fede, ma fedeltà ». Nel senso di fedeltà la parola non può essere documentata in Luca, in ogni caso questo significato è del tutto escluso nel passo in questione. Il Signore si sarebbe contraddetto, quando in un versetto avesse dato a Pietro l'assicurazione che la sua fedeltà non verrebbe meno, e già nel versetto seguente avesse predetto il rinnegamento di Pietro, e perciò la mancanza della sua fedeltà.

Pietro riceve dal Signore il mandato di *confermare* nella fede i fratelli minacciati. Questo mandato presuppone la saldezza della fede di Pietro, che gli viene ottenuta dalla preghiera di Cristo. Questa preghiera deve essere necessariamente intesa come una preghiera efficace; poiché il mandato del Signore è assoluto. Così anche la saldezza di Pietro nella fede, che costituisce il presupposto del mandato del Signore,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

dev'essere garantita in modo assoluto. Il fatto importante non è che il Signore abbia pregato per Pietro, ma che con la sua preghiera abbia ottenuto la saldezza della fede di Pietro.

La promessa del Signore riguarda *il solo Pietro*, non tutti gli Apostoli.

Ma il carisma che egli ottiene per uno solo, serve ad assicurare la fede di tutti. La infallibilità non è una caratteristica personale e neppure un merito personale di Pietro, ma gli viene conferita nella sua qualità ufficiale di capo supremo della Chiesa. Perciò vale anche per ciascun titolare del primato. Il Signore non aveva alcun motivo per conferire a Pietro un privilegio particolare nel momento in cui gli doveva predire una mancanza personale. Esistevano invece molti motivi per premunire il portatore delle chiavi e pastore della sua Chiesa contro il pericolo dell'errore nella fede, e precisamente ogni titolare del primato, non soltanto Pietro, poiché un saldo appoggio per la fede diventava soprattutto necessario con la crescente diffusione della Chiesa.

3. Nei *primi secoli cristiani* non c'è da aspettarsi un frequente impiego del supremo potere dottrinale del Papa, né un insegnamento esplicito circa la sua infallibilità. Nondimeno fu sempre viva la coscienza che Roma era chiamata in modo particolare a conservare pura la fede.

Roma era considerata come il centro della unità della fede. Nell'accordo con la Chiesa romana si vedeva il criterio per la purezza della tradizione apostolica. Nelle controversie dottrinali Roma venne invocata come tribunale decisivo, oppure è intervenuta autoritativamente, di sua iniziativa, in simili faccende. La lettera di CLEMENTE ROMANO, che si appella alla guida dello Spirito Santo (60, 2), ha in gran parte carattere di magistero. Ma soprattutto *Papa Stefano* nella controversia per il battesimo degli eretici ha preteso e preso la decisione autoritativa e vincolante (cfr. Parte prima, p. 142 s.).

La prima e piú chiara testimonianza dell'importanza della Chiesa romana dal punto di vista del magistero si trova in IRENEO (*Adv. haer.* III, 3, 2).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Contro le pretese dei capi-scuola gnostici Ireneo afferma il valore decisivo della successione apostolica. I successori legittimi degli Apostoli « hanno ricevuto essi soli il carisma sicuro della verità secondo il beneplacito del Padre » (IV, 26, 2). La successione ininterrotta garantisce la genuinità e l'integrità della tradizione apostolica. Ma — dichiara Ireneo — sarebbe troppo lungo « enumerare la successione apostolica di tutte le Chiese ». Ci si può accontentare « di presentare la tradizione apostolica e la predicazione di fede nella Chiesa piú grande ed antica ed a tutti nota, fondata e costruita a Roma dai due gloriosi apostoli Pietro e Paolo ». Giustifica perciò questa tesi: « Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem (al. potiorem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab Apostolis traditio ».

Il passo ci è giunto soltanto in una traduzione latina molto imperfetta dell'originale greco. Ne consegue che l'interpretazione precisa di singole parole è difficile e controversa. Nondimeno il senso di tutto il passo è fuori dubbio. Roma possiede un « primato » decisivo. Quale radice greca di « principalitas » HARNACK propone αὐθεντία, VAN DEN EYNDE ἀρχή, ἀρχαιότης (nel senso di *praestantior origo*), altri ἐξουσία. Il « convenire » non può significare un confluire locale, ma soltanto l'accordo spirituale. La necessità (« necesse est ») dell'accordo non si deve intendere come costrizione fisica e neppure soltanto come obbligo morale, ma come una intrinseca necessità logica. « In qua » si deve riferire a Roma ed intendere in senso causale. Perciò la traduzione a senso di questo passo è la seguente: « Poiché con questa Chiesa, per la sua posizione piú importante di primato, devono concordare tutte le Chiese di ogni luogo, perché in essa i Cristiani di ogni luogo possano ricevere intatta la tradizione trasmessa dagli Apostoli ». Mentre Ireneo riteneva tutte le altre Chiese e vescovi soggetti all'errore, considerava la sola Chiesa romana come garanzia sufficiente della pura dottrina apostolica.

4. Il valore delle decisioni pontificie è stato piú volte riconosciuto chiaramente nelle lotte dogmatiche del *periodo patristico*.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

I padri del concilio di Efeso si ritennero « vincolati dallo scritto di Papa Celestino ». *Agostino*, che aveva inviato a Papa Innocenzo I i decreti sinodali per esame e conferma, dichiarò la presa di posizione del Papa semplicemente come normativa: « Inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est, utinam aliquando finiatur error » (*Serm.* 131, 10). Per quanto l'errore, nonostante la decisione papale abbia ancora continuato ad imperversare, in linea di principio la questione è definitivamente decisa dal Papa (C. ADAM, *Causa finita est*, in « Festgabe A. Ehrhard », Bonn 1923, 1-23). Nella formula proposta da Papa ORMISDA in occasione dello scisma di Acacio e sottoscritta dai vescovi orientali si dice: « In sede apostolica citra maculam semper est catholica servata religio » (Denz. 171).

5. I tentativi degli avversari di dimostrare l'esistenza di decisioni errate dei Papi sono falliti.

Nei vari esempi citati o non è dimostrato che i decreti papali contenessero realmente sentenze eretiche, oppure non è dimostrato che i decreti rappresentassero vere decisioni *ex cathedra*. Le decisioni *ex cathedra* sono rare, ed in ogni caso presuppongono la piena libertà di azione e di decisione del Papa. Se la sottoscrizione di certe dichiarazioni gli fu estorta mediante coazione esterna, non si può ammettere che egli abbia voluto obbligare in modo definitivo tutta la Chiesa ad un assenso nella fede, quando egli stesso ha opposto resistenza interna ai decreti (cosí ad es. nella questione di Liberio e di Vigilio).

6. Poiché l'infallibilità compete soltanto alle *decisioni definitive*, e perciò straordinarie e solenni del Papa, non può essere rivendicata all'esercizio del magistero ordinario del Papa, in quanto con esso si intendono le manifestazioni dottrinali del Papa, che non rappresentano definizioni definitive e definitivamente obbliganti.

Perciò anche alle *decisioni delle Congregazioni pontificie*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

non compete infallibilità, né a quelle che sono confermate dal Papa in forma comune, né a quelle confermate in forma speciale. Esse possono rivendicare il carattere di decisioni infallibili soltanto quando questo viene espresso in modo chiarissimo. Anche l'enciclica « *Humani generis* » non esige per queste manifestazioni dottrinali del Papa non ancora definitive, nelle quali non fa uso del suo supremo potere dottrinale, un vero e proprio assenso di fede, salvo che questi decreti non intendano nuovamente inculcare « una dottrina di fede già stabilita ». Ma anche le encicliche papali esigono un assenso interno e sottraggono alla libera discussione teologica questioni finora controverse.

CAPITOLO TERZO

Il rapporto tra infallibilità papale ed episcopale.

Una questione puramente teorica, che non si può risolvere con certezza, è questa: se si debbano ammettere *due diversi soggetti* del magistero infallibile, oppure se l'infallibilità dell'episcopato e perciò anche del concilio ecumenico derivi dalla infallibilità del Papa e debba ad essa essere ricondotta.

1. Vi sono anzitutto i sostenitori della sentenza che *il Papa sarebbe l'unico soggetto immediato* del magistero infallibile.

Costoro fanno presente che la promessa della infallibilità è stata fatta anzitutto a Pietro, che i vescovi propriamente emettono il loro giudizio soltanto sempre in modo condizionato, cioè con la riserva che il Papa non decida diversamente, e perciò il loro giudizio riveste valore assoluto soltanto dopo la realizzazione di questa condizione. Inoltre l'infallibilità può essere attribuita ai vescovi soltanto sempre quando sono in accordo con il Papa.

2. Per contro i sostenitori della seconda sentenza, oltre all'infallibilità personale del Papa, vogliono sal-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

vare *l'indipendenza della infallibilità collettiva di tutto l'episcopato.*

Costoro affermano che Cristo ha promesso la sua assistenza sia a Pietro che a tutti gli Apostoli assieme, che l'infallibilità del concilio è già stata ritenuta nella Chiesa prima di quella del Papa, e che la definizione del Vaticano presuppone due soggetti della infallibilità della Chiesa, perché attribuisce al Papa la « stessa infallibilità, di cui gode la Chiesa ». La questione è intimamente connessa con quella affine del rapporto del potere di giurisdizione episcopale con quello del Papa, di cui si è occupato a lungo il Tridentino senza giungere ad una decisione.

3. Nel prendere posizione di fronte al citato problema non si deve partire da una concezione troppo umana del carisma della infallibilità, né lasciarsi guidare dal comprensibile desiderio di semplificazione.

La particolare provvidenza che costituisce il carisma non agisce soltanto nella conferma o definizione definitiva da parte del Papa e neppure soltanto nella presa di posizione dei vescovi, ma abbraccia tutto lo sviluppo religioso e teologico nella Chiesa, in ciascuna epoca. Per Dio è altrettanto facile ottenere l'efficacia del carisma in una molteplicità di persone che in un singolo. Ma per noi questo carisma è constatabile soltanto nel consenso di tutto l'episcopato o nella definizione solenne del Papa. Questo però non deve indurre a vedere nella infallibilità della Chiesa soltanto una cosa puramente giuridica. Dietro le fredde forme giuridiche bisogna vedere l'azione dello Spirito Santo, la vita pulsante che in esse si esprime ed alla quale esse vogliono servire.

4. *In pratica* l'attività dei due soggetti del potere dottrinale della Chiesa non si può neppure separare nettamente.

Ci troviamo di fronte alla collaborazione di membra di un tutto organico, che agiscono l'uno sull'altro e dipendono l'uno dall'altro. Perciò non è neppure possibile delimitare

www.scribd.com/Religione_in_Ita

l'attività dei diversi organi di questo complesso. Le decisioni relative ai dogmi della Immacolata Concezione e della Assunzione di Maria, che vengono considerate come esempi tipici di decisioni del Papa *ex cathedra*, avvennero soltanto dopo la consultazione e l'assenso quasi unanime dell'episcopato e cosí fu loro assicurato già dal consenso unanime di tutto il magistero il carattere di definizioni infallibili. Viceversa le decisioni dei concili ottengono valore infallibile soltanto dopo l'assenso, almeno tacito, del Papa.

5. L'infallibilità del Papa non menoma perciò od abolisce l'autorità o *responsabilità dei vescovi.*

Anche il concilio ecumenico conserva la sua importanza. Il Papa, pure essendo infallibile — cosí afferma il BELLARMINO nelle sue *Controversiae* (1586) — non deve trascurare i mezzi umani ed ordinari per stabilire ed annunziare la tradizione apostolica, cioè la partecipazione di tutto l'episcopato nelle definizioni. I concili garantiscono anzitutto una migliore preparazione ed uno studio completo dei dogmi e conferiscono alle definizioni della Chiesa, in quanto rappresentanza piú impressionante di tutta la Chiesa, una maggiore autorità esterna e ne garantiscono l'annunzio efficace a tutti i fedeli.

SEZIONE TERZA

Oggetto ed ambito della infallibilità della Chiesa.

L'infallibilità del magistero ecclesiastico ha lo scopo di conservare intatto il tesoro delle rivelazioni divine, il « depositum fidei » (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 14) e di trasmetterlo integro a tutte le generazioni future. Al « depositum fidei » appartiene tutto ciò che Dio ha comunicato all'umanità per mezzo della rivelazione circa i suoi misteri e le vie della sua grazia. Rimane cosí circoscritto anche l'ambito della infallibilità del magistero ecclesiastico, che compete a tutto ciò, e

www.scribd.com/Religione_in_Ita

soltanto a ciò, che appartiene alla rivelazione, oppure è necessario alla sua conservazione inerrante.

Oggetto dunque dell'infallibilità della Chiesa sono:

1. Immediatamente e direttamente tutte le verità rivelate salvifiche (*obiectum directum infallibilitatis*).

2. Indirettamente e mediatamente tutte le cognizioni indispensabili per assicurare e valorizzare il patrimonio rivelato (*obiectum indirectum infallibilitatis*).

Ma l'infallibilità non si estende alle verità del campo di conoscenza naturale, non pertinenti ai compiti della Chiesa.

Occorre però affermare esplicitamente che *decidere se qualcosa appartiene o no alla competenza del magistero ecclesiastico non spetta ai singoli fedeli, ma allo stesso magistero ecclesiastico.* Che le decisioni dottrinali della Chiesa si attengano al campo del dogma e della morale non dev'essere spiegato, come sovente avviene, come una condizione della infallibilità, nel senso che il singolo debba giudicare circa la realizzazione di questa condizione e far dipendere da ciò il riconoscimento di una definizione della Chiesa. In tal caso definizioni infallibili sarebbero superflue, perché già prima dovrebbe constare se esse appartengono al campo della fede; e sarebbero illusorie, perché ciascuno potrebbe sempre impugnarne la legittimità e competenza e rifiutare in tal modo l'ubbidienza di fede. Cosí, ad esempio, MELCHIOR CANO, il quale aveva chiaramente riconosciuto che tutto il peso dell'autorità dottrinale della Chiesa era favorevole alla dottrina della Immacolata Concezione da lui combattuta, dichiarava che circa questa dottrina nulla era rivelato da Dio e perciò neppure la Chiesa poteva prendere decisioni vincolanti (cfr. A. LANG, *Die Loci theol.*, p. 150 ss.).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

CAPITOLO PRIMO

Oggetto diretto della infallibilità.

1. All'oggetto vero e proprio della infallibilità della Chiesa appartengono tutte le verità *formalmente rivelate*, che concernono *la fede o la vita cristiana.*

Affinché una verità appartenga al vero campo dell'infallibilità si devono perciò realizzare due presupposti:

1) La verità deve essere formalmente rivelata, cioè testimoniata da Dio stesso. Alle verità rivelate formalmente, attestate cioè direttamente da Dio (*veritates formaliter revelatae*) si contrappongono le verità dedotte dalle verità rivelate, che si acquistano soltanto mediante un'operazione della mente umana col sussidio di altre verità conosciute naturalmente (*veritates virtualiter revelatae*). Ma perché esista la rivelazione formale non è necessario che le comunicazioni vengano fatte in termini espliciti e con formule nettamente espresse (*revelatio explicita, clara*). Anche ciò che Dio manifesta servendosi di immagini, di similitudini, di figure a carattere tipico, ricorrendo perciò ad espressioni parzialmente velate (*revelatio implicita, confusa*), è rivelazione formale, perché intesa e testimoniata da Dio.

2) La verità rivelata deve avere un contenuto religioso, di valore salvifico, appartenere alle *res fidei et morum* o, come diceva la Scolastica, alle verità *per se* rivelate. Infatti nella Scrittura ispirata sono contenute anche comunicazioni che stanno in un rapporto puramente esterno con le verità salvifiche e servono soltanto ad illustrare, oppure a caratterizzare lo sfondo storico del fatto salvifico (*veritates per accidens revelatae*). Queste comunicazioni della Scrittura, pur facendo parte delle verità formalmente rivelate, non appartengono alle verità *per se* rivelate e perciò non appartengono all'oggetto diretto della predicazione della Chiesa.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

2. Le distinzioni indicate si possono presentare schematicamente nel modo seguente:

veritates revelatae
- formaliter
  - per se
    - explicite
    - implicite
  - per accidens
- virtualiter (conclusiones theologicae)

3. Che questa delimitazione dell'oggetto diretto della infallibilità della Chiesa sia esatta emerge non soltanto dallo *scopo* del magistero ecclesiastico, ma anche per le parole con cui *il Signore* ha promesso alla Chiesa la sua assistenza e quella dello Spirito Santo.

Gli Apostoli devono annunziare: « tutto ciò che egli ha loro comandato » (Mt. 28, 20); lo spirito di verità ricorderà loro tutto « ciò che egli ha detto loro » (Gv. 14, 26). Ciò si deve intendere almeno delle verità che fan parte dell'annunzio salvifico del Signore. Il Vaticano ha indicato come vero campo della infallibilità della Chiesa la « doctrina de fide et moribus » (Denz. 1839).

CAPITOLO SECONDO

Oggetto indiretto della infallibilità.

Lo scopo della infallibilità della Chiesa non potrebbe essere raggiunto se la infallibilità restasse limitata alle verità formalmente rivelate. Esistono infatti molte verità e fatti così intimamente connessi con le verità rivelate, che un errore in questo campo avrebbe come conseguenza anche un errore nella fede. Vi appartengono anzitutto quelle verità che hanno un rapporto logico, necessario, con una verità rivelata, cioè ne derivano con conclusione necessaria, oppure costituiscono il presupposto logico, necessario, per la fede nella verità rivelata. L'attività del magistero infallibile diventerebbe illusoria o praticamente infruttuosa ed insignificante, se non si potessero accertare anche i fondamenti ed i presupposti

www.scribd.com/Religione_in_Ita

della rivelazione e non se ne potessero dare giudizi inerranti. Esistono poi dei fatti, circa i quali non c'è nulla di rivelato, ma che hanno importanza decisiva per l'efficacia del magistero ecclesiastico, ad es. la legittimità di un Papa o di un concilio ecumenico, la ortodossia di determinate formule. Infine la Chiesa deve sovente prendere decisioni che hanno importanza vitale per la vita religiosa e cultuale della Chiesa. Anche qui la possibilità di decisioni erronee minaccerebbe tutta l'attività della Chiesa.

Nell'ambito dell'oggetto indiretto della infallibilità della Chiesa si annoverano perciò le *conclusioni teologiche* (I) ed i *preamboli della fede* (II), per il loro rapporto logico, intrinseco con le verità rivelate; i *fatti dogmatici* (III), per il loro nesso storico con l'annunzio della rivelazione; i *decreti di canonizzazione* (IV) e quelli *di disciplina ecclesiastica* (V) particolarmente importanti per il loro valore religioso e pratico.

I. La Chiesa è anzitutto infallibile nella definizione definitiva di quelle verità che hanno un nesso logico con le verità rivelate, sia che ne derivino con conclusione necessaria, sia che ne vengano richieste come presupposto necessario.

1. Si ha una *conclusione teologica* quando da proposizioni rivelate vengono dedotte nuove cognizioni mediante il sussidio di verità altrimenti note. Deve trattarsi di un vero sillogismo, sillogismo illativo, in distinzione dal sillogismo puramente esplicativo; deve avvenire cioè un vero progresso nel pensiero, un passaggio a nuove e piú ampie conoscenze. La verità acquisita mediante la conclusione per sé non è espressa nella rivelazione, ma vi è virtualmente contenuta, come la causa è contenuta nell'effetto, oppure come l'essenza può essere dedotta dalle proprietà. Per la sua deduzione si richiede sia un lavoro dello *spirito umano*, sia il ricorso ad una *verità naturale*. Con ciò la deduzione di una conclusione teologica differisce sostanzialmente dallo sviluppo di ciò che è implicitamente rivelato, sviluppo, il quale non fa che sco-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

prire ciò che, pur non essendo attestato direttamente ed evidentemente nella rivelazione, vi è tuttavia formalmente attestato « vi significationis verborum ». Il valore della conclusione teologica dipende pure dalla verità delle premesse che poggiano sulla scienza umana e dalla esattezza del sillogismo impiegato.

2. Le conclusioni teologiche hanno *grande importanza*, perché rappresentano i riflessi della verità rivelata nel mondo spirituale dell'uomo. Se vi si volesse rinunziare, la verità rivelata resterebbe in uno sterile isolamento, senza prendere contatto con il mondo, con la vita e la cultura. D'altra parte, errori ed incertezze in questo campo porterebbero a difficoltà ed incertezze anche nella fede. Perciò la Chiesa può conservare la purezza della fede soltanto se, all'occorrenza, può anche prendere decisioni definitive circa le conclusioni teologiche. Difatto la Chiesa ha sempre rivendicato ed esercitato questo potere.

II. Il riconoscimento della rivelazione divina dipende da certi presupposti. Se, ad es., si nega l'esistenza di Dio o si contesta la possibilità del miracolo, resta precluso ogni accesso alla rivelazione soprannaturale. Soltanto se l'anima umana è libera, spirituale, immortale, è possibile parlare di redenzione e di grazia. L'esatta comprensione delle verità rivelate ha come condizione un'esatta conoscenza dei concetti che vi vengono usati.

III. Per *fatto dogmatico* si può intendere ogni fatto dogmaticamente importante e perciò anche ogni fatto della storia della salvezza. Ad es. la morte di Gesú e la risurrezione. Ma in *senso speciale* s'intendono quei fatti circa i quali nulla è rivelato, ma la cui ineccepibile assicurazione è necessaria per l'annunzio della rivelazione, ad es. il carattere ecumenico di un concilio, la legittimità del Papa. In *senso ancor piú stretto* si parla di fatto dogmatico quando la Chiesa decide circa il

www.scribd.com/Religione_in_Ita

senso, cioè la ortodossia od eterodossia, di certe formule o testi dogmaticamente importanti.

La questione se la Chiesa in simili casi possa prendere decisioni vincolanti ed infallibili venne chiarita nella controversia giansenista. Allorché Papa Innocenzo X nel 1653 condannò come eretiche cinque proposizioni tratte dal libro di GIANSENIO, *Augustinus* (Denz. 1092-96), i Giansenisti dichiararono che queste proposizioni non si trovavano nel libro di Giansenio nel senso condannato. Respinta questa scappatoia, i Giansenisti ricorsero alla celebre distinzione tra la *quaestio iuris* e la *quaestio facti*. La Chiesa, pur potendo decidere la questione giuridica se certe opinioni siano ortodosse od eretiche, non potrebbe decidere in modo infallibile e vincolante se queste opinioni siano contenute in un libro. Poiché con questa distinzione la competenza del magistero ecclesiastico sarebbe stata relegata nel campo della teoria astratta e praticamente paralizzata, Alessandro VII nel 1656 dichiarò solennemente che le proposizioni erano state condannate « in sensu ab eodem Cornelio Iansenio intento » (Denz. 1098). Siccome i Giansenisti di fronte a questa decisione si dichiarono vincolati soltanto all'obbedienza esterna, ma non all'assenso interno, Clemente XI nel 1705 esigette come necessario anche l'assenso interno (Denz. 1350).

Il decorso di tutta la controversia mostra chiaramente anzitutto che la Chiesa ha rivendicato a sé la decisione infallibile circa un fatto dogmatico, come già aveva fatto in precedenza, ad es. mediante l'approvazione degli anatematismi di Cirillo di Alessandria da parte del concilio di Efeso (Denz. 113 ss.), mediante il giudizio circa i « tre capitoli » al secondo concilio di Costantinopoli (Denz. 213-228) e mediante la condanna di uno scritto di Gioachino da Fiore nel quarto concilio del Laterano (Denz. 431). Ma appare anche che la difesa della fede sarebbe impossibile se la Chiesa non potesse prendere decisioni definitive circa la esattezza o la falsità dell'annunzio umano della fede.

IV. Secondo l'opinione generale dei teologi l'infallibilità compete anche ai *decreti solenni di canonizzazione*. Con essi viene presa una decisione definitiva:

www.scribd.com/Religione_in_Ita

che un defunto è in cielo e gli spetta la venerazione dei fedeli.

Dopo che per lungo tempo una simile decisione era stata presa per mezzo del culto di fatto universale di un santo, Papa Giovanni XV ha canonizzato per la prima volta nel 993 in modo solenne il vescovo Ulrico di Augsburg. I decreti di canonizzazione rappresentano *decisioni definitive* del supremo potere dottrinale della Chiesa. Il Papa si richiama alla pienezza dei suoi poteri ed obbliga tutta la Chiesa a riconoscere la sua decisione. La formula usuale dice: « Auctoritate D. N. Iesu Christi, beatorum apostolorum Petri et Pauli ac Nostrae... beatum N... Sanctum esse decernimus et definimus... et eum tamquam sanctum teneri... mandamus ». Il culto dei santi è una parte integrale del culto religioso della Chiesa, alla cui conservazione pura la Chiesa deve provvedere. Errori in questa importante questione costituirebbero una mancanza della Chiesa in un compito essenziale. L'infallibilità non può essere rivendicata alla *beatificazione*, perché questa non rappresenta un giudizio definitivo e neppure obbliga tutta la Chiesa alla venerazione.

V. Secondo l'opinione prevalente dei teologi la Chiesa è anche infallibile quando promulga *leggi disciplinari decisive e decreti liturgici;* queste prescrizioni non possono cioè essere in contrasto con la fede ed i costumi (cfr. ad es. il decreto del concilio di Costanza [Denz. 626] e del concilio di Trento [Denz. 856; 954] circa la comunione sotto una sola specie). Poiché l'*approvazione solenne di ordini religiosi* include pure un giudizio circa i loro principi fondamentali religiosi e morali, si ammette che nelle regole solennemente approvate di questi ordini non vi può essere nulla contro la fede ed i costumi (cfr. Denz. 1580-1592).

L'infallibilità della Chiesa nelle questioni citate non dev'essere estesa alla *opportunità* e saviezza di queste prescrizioni. Decidere in merito è compito della responsabilità individuale.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

In generale si può dire: quanto più l'esercizio della giurisdizione si allontana dalla sfera soprannaturale e serve ai compiti amministrativi esterni della Chiesa, tanto meno è garantito dal carisma della infallibilità.

CAPITOLO TERZO

Specie e gradi della certezza dogmatica.

Quale specie di certezza compete alle diverse decisioni della Chiesa? Tutte le decisioni infallibili della Chiesa si devono credere *fide divina?* Per risolvere queste difficili questioni possono servire di indirizzo i seguenti punti di vista:

1. Dal concetto stesso della infallibilità della Chiesa risulta che alle decisioni infallibili della Chiesa conviene una piena ed irrevocabile certezza: non possono essere false.

Sotto questo aspetto logico tutte le decisioni infallibili della Chiesa hanno un grado di certezza assoluta e superano in sicurezza ogni certezza puramente naturale, non soltanto i giudizi di probabilità, ma anche ogni certezza naturale, scientifica od evidente.

2. Le verità formalmente rivelate sono da credersi di *fede divina* (che si dice *fede divina definita*, se dichiarate rivelate dal magistero infallibile). In ciò si è tutti d'accordo. Invece quelle verità o fatti non contenuti nella rivelazione sono da credersi di fede *non divina*, ma *ecclesiastica.*

In base al motivo di certezza su cui si fonda un giudizio, anche nel campo conoscitivo naturale si possono distinguere diverse qualità di certezza (cfr. S. TOMMASO, *III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 3). I fatti che vengono constatati empiricamente hanno una base di verità di natura diversa dalle

www.scribd.com/Religione_in_Ita

verità intrinsecamente necessarie, ed a queste, a loro volta, compete una certezza di natura diversa che alle verità che si fondano su leggi fisiche o morali (cfr. sopra, p. 84 ss.).

Nel campo della conoscenza di fede la natura dell'assenso di fede non dipende soltanto dalla credibilità del testimone, ma anche dalla posizione e dignità della sua persona. La fede è sempre anche una dedizione fiduciosa ed un omaggio rispettoso verso colui, al quale si presta fede. Le rivelazioni di Dio non rappresentano soltanto la suprema ragione oggettiva di certezza, ma sono anche una grazia clementissima di Dio. Perciò l'accettazione per fede della rivelazione non deve avvenire soltanto con assoluta fermezza, ma deve anche includere una dedizione completa e totale. Sotto questo aspetto, e perciò in rapporto alla *qualità teologica della certezza*, le decisioni infallibili della Chiesa si devono equiparare alle verità formalmente rivelate da Dio? Si devono perciò « credere » allo stesso modo?

a) *Tutti son concordi nel ritenere che le verità formalmente rivelate da Dio son da credere «fide divina»*. Non è necessario che il carattere rivelato di queste verità venga assicurato da una dichiarazione infallibile della Chiesa (*veritates de fide definitae*). Ogni conoscenza certa della esistenza di una verità rivelata da Dio è sufficiente perché si possa e si debba prestare l'atto di fede (*veritates de fide*). Indirettamente infatti anche questa certezza si fonda sulla proposta e comunicazione della Chiesa, che mette in mano ai fedeli le fonti della fede.

b) *Nessun dubbio dovrebbe sorgere sul fatto che decisioni infallibili della Chiesa circa verità o fatti che non sono contenuti nella rivelazione e perciò neppure attestati da Dio stesso (fatti dogmatici, canonizzazioni ecc.) non siano da credere «fide divina»*. L'infallibilità della Chiesa, che garantisce queste verità, e le garantisce con assoluta certezza, non muta nulla al fatto che si tratta di verità acquisite mediante il lavoro intellettivo ed i mezzi conoscitivi umani. Il magistero della Chiesa non riceve rivelazioni né ispirazione divina. Il carisma della infallibilità non comunica verità positive e non conferisce forze conoscitive soprannaturali, ma garantisce l'esercizio inerrante delle forze che si hanno a disposizione; accresce la sicurezza della conoscenza, il grado di certezza, ma non muta la qualità

www.scribd.com/Religione_in_Ita

della certezza della verità infallibilmente annunziata. La ragione che sovente viene addotta: è rivelato che la Chiesa in tali questioni può prendere decisioni infallibili e perciò anche queste decisioni devono essere classificate nella rivelazione, è un paralogismo.

3. Piú complicata, e perciò piú difficile da decidere, è la questione della certezza che compete alle *conclusioni teologiche*, tratte da una premessa rivelata e da una non rivelata.

a) *Una sentenza* (sostenuta ad es. da PALMIERI, LÉPICIER, MARÍN-SOLA, GOUPIL) attribuisce alle conclusioni teologiche la certezza della *fides divina;* inoltre alcuni attribuiscono alle conclusioni teologiche certezza di fede ancor prima di una definizione della Chiesa (cosí ad es. VASQUEZ, VEGA e recentissimamente A. GOUPIL, *L'Eglise*[3], Paris 1945, p. 143 ss.), ma la maggior parte soltanto dopo una definizione della Chiesa.

Per lo piú si attribuisce certezza di fede soltanto a quelle conclusioni che derivano dalle verità rivelate in base ad un rapporto metafisico, necessario (*virtualitas metaphysico - inclusa*), mentre le conclusioni che si acquisiscono in base ad un rapporto contingente, fisico (*virtualitas physico - connexa*), non si ritengono definibili (cosí specialmente MARÍN-SOLA, BERASA). Ma questa distinzione non tocca il punto essenziale che solo è in discussione.

b) Secondo un'*altra sentenza* (ad es. R. SCHULTES, L. BILLOT, C. PESCH) le conclusioni teologiche, anche dopo la definizione della Chiesa, non possono pretendere la stessa certezza delle verità propriamente rivelate. Non hanno la piena qualità di certezza della *fides divina*, perché non sono garantite direttamente da Dio stesso. Con fede divina si può accettare soltanto ciò che Dio stesso ha attestato, cioè rivelato formalmente (*vi significationis verborum*). Le conclusioni teologiche sono contenute soltanto virtualmente nelle rivelazioni di Dio. Il loro valore dipende anche dalla verità di premesse non rivelate e dalla esattezza del sillogismo impiegato. Non hanno perciò come unico motivo la *veritas Dei revelantis*, e quindi non possono neppure raggiungere la qualità di certezza di una verità rivelata.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

c) A favore della prima sentenza si cita il fatto che essa ha universalmente dominato nel periodo della Scolastica e della tarda Scolastica fin oltre il Tridentino. Ma questa affermazione è falsa. L'appello alle grandi autorità teologiche della Scolastica è fatto del tutto a torto. Si dimentica infatti che le espressioni *fides* ed *haeresis* vengono intese nel nostro odierno senso stretto soltanto nell'epoca moderna. Se si lascia alle espressioni il senso in cui venivano prese allora — e questo è naturale postulato di ogni valida interpretazione — la maggior parte di quei teologi non sono da classificare nella prima sentenza, ma da indicare piuttosto come suoi avversari.

d) Ma la Chiesa non *ha definito come veri dogmi delle conclusioni teologiche* e non ha imposto per esse l'assenso della fede divina? MARÍN-SOLA (*L'évolution homogène du dogme catholique*, I, Fribourg 1924, 299-341) ha portato tutta una serie di esempi di simili definizioni. Ora, dinnanzi ai fatti, ogni teoria deve inchinarsi. Tuttavia la serie degli esempi citati da Marín-Sola si assottiglia molto, se si tien conto dell'uso linguistico dei secoli passati. Allora infatti si può sovente dimostrare soltanto che conclusioni teologiche furono annoverate tra le *veritates catholicae* e perciò nella *«fede» nel senso largo di allora*, ed in tal senso furono definite; ma non si può dimostrare che siano state definite come verità rivelate da credersi *fide divina*. Nei pochi esempi che rimangono, il carattere di fede di queste verità può essere attinto direttamente alla tradizione divina, e perciò non deve fondarsi su una vera conclusione. Occorre notare in genere che è molto difficile tracciare la linea di confine tra le verità contenute implicitamente nella rivelazione e le conclusioni da esse tratte con un vero sillogismo.

e) È molto importante, ma anche molto difficile, tracciare la linea di confine tra ciò che è *formalmente rivelato*, sia pure soltanto implicitamente, e ciò che è contenuto *soltanto virtualmente* nella rivelazione, soprattutto perché, sia in passato che presentemente, regna una sconcertante diversità nella terminologia dei teologi. Formalmente rivelato è ciò, e soltanto ciò, che è comunicato ed attestato da Dio stesso che rivela. Non ha importanza essenziale se la comunicazione avviene in concetti nettamente definiti od in espressioni figurate, oppure anche in rivestimento condizionato. Poiché

www.scribd.com/Religione_in_Ita

nella rivelazione Dio si serve di mezzi umani di comprensione, il senso delle parole rivelate può essere compreso esattamente soltanto quando si tien conto dell'uso linguistico dominante, delle circostanze in cui sono state pronunciate e delle intenzioni che le hanno influenzate. Ciò può avvenire solo mediante constatazioni positive, in cui alle indagini filologiche, esegetiche, storiche compete il lavoro preparatorio, ed al magistero ecclesiastico l'interpretazione autentica; e non mediante speculazioni astratte, aprioristiche. Queste indagini, anche se si servono di forme discorsive, non sono conclusioni teologiche tratte dalle verità rivelate, ma constatazioni che presentano la verità rivelata. Non appena è possibile presentare in tal modo l'esistenza ed il senso di una verità rivelata, questa cade nell'ambito della fede e può essere definita come verità di fede. Queste indagini non allontanano dalla rivelazione e non esorbitano dal suo campo, ma vi portano e ne delimitano i confini (cfr. Ed. DHANIS, *Révélation explicite et implicite*, in « Gregorianum » 34, 1953, p. 216 ss.).

Di conclusioni teologiche in senso proprio si può parlare soltanto quando da verità rivelate, già percepite nel loro senso, con ulteriore e vero lavoro mentale e con il ricorso ad altra scienza, si acquistano nuove nozioni. Esse appartengono ai compiti della teologia speculativa. Non scoprono soltanto il senso delle verità testimoniate da Dio, ma per mezzo della luce che irraggia dalle verità testimoniate da Dio, cercano di illuminare il rimanente campo scientifico dell'uomo (cfr. I. FILOGRASSI, in « Gregorianum » 30, 1949, p. 461 ss.; 33, 1952, p. 148 ss.).

f) Ma non è esatto attribuire alle conclusioni teologiche *soltanto* la stessa qualità di certezza di quelle decisioni infallibili della Chiesa, che non si acquistano mediante conclusione dalla rivelazione. Pur essendo legittimo negare alle conclusioni teologiche, in base all'assioma logico: *conclusio sequitur peiorem partem*, la piena certezza di fede per la premessa certa soltanto naturalmente, non si deve dimenticare che esse si fondano anche sulla rivelazione e perciò in esse si fa sentire anche qualcosa della luce delle premesse rivelate. *La conclusione teologica si fonda non soltanto, ma anche, sul fondamento dogmatico della fede.*

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Per il comprensibile desiderio di ridurre tutto al minor numero possibile di categorie, è facile fare violenza alla varietà delle nozioni che portano la concreta vita di fede. Le verità proposte dalla Chiesa, che determinano la vita di fede del cristiano (le *veritates catholicae*), non si possono ridurre ad un unico denominatore.

4. In tal modo le verità proclamate dalla Chiesa e quelle trattate dalla teologia provengono da diverse fonti di conoscenza. Con ciò variano i fondamenti ed i motivi su cui esse poggiano; *hanno una diversa qualità di certezza*. Sotto questo aspetto risulta una gerarchia, al cui vertice stanno le verità formalmente rivelate, che hanno la testimonianza di Dio come motivo unico ed immediato di fede; seguono le verità che sono proposte dalla Chiesa in base all'autorità dottrinale ed alla infallibilità ad essa conferite; all'ultimo posto stanno le verità religiose-morali, che derivano dalla pura conoscenza naturale ed hanno perciò certezza puramente naturale.

Ora queste conoscenze, alimentate da diverse fonti di verità, si possono presentare a noi con diversa certezza e sicurezza: *possono avere un diverso grado di certezza*. Possono essere proposte dalla Chiesa in forma definitiva e cosí posseggono la garanzia assoluta della infallibilità della Chiesa; possono essere garantite dalla scienza teologica; ma possono anche avere soltanto una probabilità piú o meno grande, quale risulta dalla sentenza predominante o da motivi di convenienza.

Il numero delle possibilità in cui si possono presentare le diverse qualità di verità e gradi di certezza delle conoscenze teologiche, è oltremodo grande, ed è difficile delimitarle chiaramente, ed ancor piú difficile esprimerlo brevemente a parole. Perciò fin dall'inizio del sec. XIV si sono coniate le cosí dette *note* o *censure teologiche*, che devono indicare in modo breve e pregnante la qualità ed il grado di certezza di pro-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

posizioni teologiche, rappresentando le censure il corrispondente negativo delle note. Dal numero sconcertante delle qualifiche che già furono usate, nello schema seguente citeremo soltanto quelle che hanno importanza essenziale per la gnoseologia teologica. Le espressioni vengono usate nel senso che dovrebbe meglio corrispondere all'odierno linguaggio teologico, il quale purtroppo non è del tutto unitario.

Notae (censurae) theologicae:

Divisione	in base alla qualità della certezza		
in base al grado di certezza	*Verità formal. rivelate*	*Verità virtual. rivelate*	*Oggetto indiretto del magist. eccl.*
Definite solennem. dalla Chiesa	veritas de fide definita (haeresis manif.)	veritas catholica definita (error circa fidem)	veritas de fide eccl. definita (propositio reprob.)
Accertate dal mag. ord. o dalla coscienza di fede della Chiesa	veritas de fide (haeresis)	veritas catholica (error)	veritas de fide ecclesiastica (propositio falsa)
Sostenute dalla scienza teologica	veritas fidei proxima (haeresi prox.)	sententia theologice certa (theol. erronea)	sententia certa (falsa)
Non ancora completam. chiarite od accertate	secundum sententiam probabilissimam, probabiliorem, probabilem, secundum opinionem communem, verisimiliorem, verisimilem:		
	de fide	veritas catholica	de fide eccl.

5. La divisione e valutazione delle verità teologiche che abbiamo presentato corrisponde alla sentenza precedentemente esposta e provata. I sostenitori dell'altra

www.scribd.com/Religione_in_Ita

tendenza faranno le rispettive modifiche. Merita però particolare attenzione il fatto che le qualifiche teologiche fin dopo il Tridentino non hanno avuto la stessa differenziazione e lo stesso senso e perciò neppure la stessa delimitazione. È particolarmente importante il fatto che *i concetti fondamentali «fides», «haeresis», «dogma» hanno subito un mutamento di contenuto e perciò di portata.*

Quando noi *oggi* indichiamo una verità come «verità di fede» vogliamo dare anzitutto un giudizio circa il suo fondamento dogmatico di certezza, la vogliamo cioè classificare tra le verità garantite nella stessa rivelazione. Si tratta per noi di delimitare il campo oggettivo di quelle verità che hanno il *carattere di certezza di verità rivelate* e perciò son da credere per fede divina. Anche quando parliamo di eresia, vogliamo indicare che una dottrina si oppone oggettivamente alla rivelazione. La colpa o mancanza soggettiva è fuori questione. Ma questa valutazione nettamente teorica si è imposta soltanto nell'epoca moderna dopo il sec. XVII e XVIII.

Precedentemente veniva annoverato nella «fede» tutto ciò che rivestiva importanza per *il modo di pensare cristiano ed ecclesiale* e per *il contegno pratico di fede* e perciò cadeva sotto la competenza della disciplina ecclesiastica della fede. Corrispondentemente veniva considerato come eretico chiunque si poneva ostinatamente in contrasto con queste disposizioni; la pertinacia, il rifiuto della ubbidienza alla Chiesa vi aveva una parte decisiva. Anche la divisione, allora usuale, della fede nel campo del «directe credendum» e dell'«indirecte credendum» dimostra che la «fede» non era considerata anzitutto sotto aspetti logici, ma in rapporto al valore salvifico. Mentre infatti nella «fides directa» venivano annoverati soltanto gli articoli di fede, nella «fides indirecta», oltre alle altre verità rivelate ed alle conclusioni teologiche, veniva annoverato tutto ciò che — come si esprime sempre S. TOMMASO — «ex quibus negatis sequitur aliquid contrarium fidei» (*I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 5; *S. th.* I, q. 32, a. 4; II-II, q. 11, a. 2). Ma anche questo vasto campo dell'«indi-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

recte credendum » veniva computato senza limitazione nella « fede », ed il contrario nella « eresia ». Perciò questi concetti venivano presi allora in un senso molto piú ampio che non oggi.

Dopo la *tarda Scolastica* nella valutazione delle verità di fede prese sempre piú risalto l'interesse teorico. La divisione « fides directa - fides indirecta » viene ora sostituita dall'altra « fides immediata » e « fides mediata ». Nella « fides immediata » venivano computate tutte le verità formalmente rivelate, nella « fides mediata » le verità virtualmente rivelate e quelle aventi con esse uno stretto rapporto. Prevale quindi, specialmente dopo il Tridentino, la valutazione moderna. Ma non bisogna dimenticare che il concetto largo della fede della Scolastica rimase il concetto dominante ed anche ora la « fides mediata » venne classificata semplicemente nella « fede ». Se allora una dottrina veniva designata come « fede » oppure come « eresia », ciò non esprime ancor nulla circa il « carattere di fede » di questa dottrina nel nostro senso. Cosí Melchior Cano ha sostenuto con grande energia che le conclusioni teologiche appartengono alla « fede » e la loro negazione è « eresia » (*Loci theol.* XII, cap. 6). Perciò si fa di lui generalmente uno dei sostenitori principali della sentenza, secondo cui le conclusioni teologiche sarebbero « definibili » come verità di fede. Ma questo è proprio il contrario di quanto Melchior Cano intendeva. Infatti egli con altrettanta decisione afferma di non voler togliere la differenza essenziale tra la « certezza di fede » delle verità formalmente rivelate e le verità da esse dedotte. Egli designa come « calunnia » l'attribuzione a lui fatta della opinione di non saper distinguere la certezza delle conclusioni teologiche dalla certezza della « fides divina » (*Loci theol.* XII, cap. 6). Qui appunto s'incontrano il concetto largo di fede del Medioevo e quello stretto dell'epoca moderna. Se non vi si bada, ne risultano false interpretazioni.

Si potrà deplorare questa mutazione di concetto, ma non la si potrà eliminare col non curarsene. Si potrà anche avere opinioni diverse: o ritenere piú esatta la delimitazione del campo della fede soltanto in base alla norma logica dell'epoca moderna, oppure dare la preferenza al concetto di fede del Medioevo, piú ampio e piú vicino alla vita, che continua a sussistere nella coscienza di fede del popolo cattolico. Co-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

munque non bisogna prendere le valutazioni della Scolastica e del popolo cristiano ed attribuire loro il significato del tutto diverso della teologia odierna.

CAPITOLO QUARTO

Possibilità e natura della evoluzione del dogma.

L'esercizio del magistero ecclesiastico porta ad un ampliamento e ad un aumento dei dogmi? Esiste una evoluzione del dogma? L'epoca nostra si è molto occupata di questa questione. Le difficoltà che furono presentate sono causate in parte dalla esagerazione unilaterale di pensieri giusti, oppure dalla delimitazione non netta del concetto di « dogma ».

§ 1. Il duplice compito del magistero ecclesiastico.

La Chiesa deve conservare fedelmente la rivelazione di Cristo e predicarla in modo vivo a tutte le generazioni; ne risulta necessariamente una tensione tra il legame alla tradizione e l'obbligo di un continuo sviluppo.

1. Il primo compito del magistero è quello di conservare fedelmente, *senza mutazioni sostanziali*, la rivelazione ricevuta da Cristo, ossia il messaggio evangelico.

Il magistero ecclesiastico è essenzialmente legato alla tradizione; deve amministrare un deposito. La rivelazione, essendosi chiusa con la morte degli Apostoli, non può andar soggetta ad aumento. Il suo contenuto non può neppure subire una diminuzione sostanziale, perché l'assistenza divina impedirebbe una simile perdita. Certamente singole verità possono passare in secondo piano nella coscienza di fede della Chiesa, anzi subire persino un certo oscuramento, ma la Chiesa non può mai rinunziare o perdere una verità rivelata (Denz. 1445; 1501). Poiché le definizioni della Chiesa sono infallibili, non è neppure possibile che esse possano in se-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

guito essere revocate o mutate (Denz. 2145). Una evoluzione del dogma, nel senso che possa portare verità di fede completamente nuove o il passaggio da una concezione di fede ad un'altra completamente diversa, rimane perciò esclusa.

2. Il secondo compito del magistero è quello di presentare il messaggio in modo vivo, di dichiarare secondo le varie congiunture degli uomini e della cultura, e quindi da questo punto di vista esso si sviluppa, progredisce, però sempre nello stesso senso.

La Chiesa deve inoltre conferire alla parola di Dio una espressione comprensibile a tutti i tempi ed a tutti i popoli. La verità rivelata non è un possesso morto, non è un capitale che debba essere chiuso nella cassaforte della lettera morta, ma dev'essere posto in circolazione come un talento sempre esitabile, affinché possa essere accettato dagli uomini delle epoche e civiltà piú diverse e penetri e fecondi tutti i settori della vita. Perciò l'oro della rivelazione dev'essere continuamente convertito negli spiccioli dell'istruzione e predicazione religiosa, mediante i quali diventa utilizzabile per le vicende della vita e della storia. La formulazione orale e scritta deve essere adattata alle necessità contingenti delle diverse civiltà e correnti spirituali. Perciò la trasmissione della rivelazione non può essere un « tradere » meccanico ed a schemi fissi, ma un « praedicare » vivo e ripieno di spirito. Deve presentare vita e perciò anche sviluppo ed aumento.

3. La concezione cattolica della evoluzione del dogma rigetta dunque due concezioni estreme: il *fissismo* e l'*evoluzionismo*.

Il *primo* presenta una concezione del dogma estremamente statica, che accentua in modo esagerato ed unilaterale l'elemento permanente e vuole fissare l'annunzio dottrinale della Chiesa o alle lettere della Scrittura (riformatori) oppure alle formule dei primi secoli cristiani (scisma orientale). Il *secondo* propugna una concezione estremamente dinamica della evoluzione del dogma, che sottopone al processo evolutivo anche il contenuto sostanziale delle verità di fede ed accentua

www.scribd.com/Religione_in_Ita

in modo unilaterale il divenire e l'elemento mutabile, per modo che la materia di fede perde il suo valore supertemporale, irremovibile (A. Günther), oppure i dogmi son dichiarati puri simboli mutabili di esperienze religiose senza alcun saldo valore di verità (Modernismo, A. Loisy, G. Tyrrell).

§ 2. Cause della evoluzione del dogma.

1. Il principio intrinseco, la forza propulsiva dello sviluppo dottrinale dogmatico è lo *Spirito Santo*, che governa e guida la coscienza di fede della Chiesa.

Secondo la promessa del Signore egli «ricorderà» alla Chiesa tutto ciò che Cristo le ha annunziato (Gv. 14, 26 s.), perciò la legherà alla materia rivelata ricevuta; ma la introdurrà pure in ogni verità (Gv. 16, 13), e perciò provvederà allo sviluppo di tutta la pienezza della verità.

2. Ma questa assistenza divina non elimina nella evoluzione del dogma i *fattori umani*, bensí li utilizza per i suoi scopi.

Allo sviluppo delle dottrine di fede diede da prima impulso la *tendenza a conoscere* propria dello spirito umano, che vuole percepire sempre nuove verità e cerca di penetrare in esse sempre piú profondamente. Questo impulso portò alla chiarificazione ed al graduale sviluppo della verità. Le dispute e controversie che ne conseguirono obbligarono ad approfondire lo studio delle questioni e ad esaurire tutte le possibilità delle fonti della rivelazione, preparando cosí nuove cognizioni od anche nuove decisioni del magistero. Anche le necessità della *vita della Chiesa* ed i bisogni pratici del *culto* e della *liturgia* favorirono la chiarificazione e lo sviluppo di talune questioni di fede (cfr. la decisione circa il battesimo degli eretici, le ordinazioni simoniache, la comunione sotto una sola specie). Ma lo sviluppo della coscienza di fede fu favorito soprattutto dalla *devozione* e *dalla preghiera* del popolo cristiano; cosí la formazione della Mariologia fu occasionata soprattutto dalla devozione a Maria.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

3. Alla *solenne proclamazione dogmatica* di verità di fede si pervenne soprattutto perché *movimenti eretici* costrinsero il magistero straordinario ad intervenire ed a prendere posizione per impedire sviluppi errati.

Per comprendere l'evoluzione del dogma è indispensabile la conoscenza della storia delle eresie. Anche i *mutamenti nell'ambiente spirituale e culturale* indussero la Chiesa a formulare in modo esplicito certe verità della fede. Così l'Illuminismo portò al centro dell'annunzio di fede i problemi della conoscenza e della giustificazione della fede, la rivoluzione francese e la tecnicizzazione moderna i problemi etici e sociali. Per questi influssi dipendenti dai tempi, nelle diverse epoche della storia dei dogmi, certe verità passarono maggiormente in prima linea, assumendo un particolare orientamento. Certamente non è escluso il pericolo della unilateralità; ma vi reagisce il principio della universalità della Chiesa, che abbraccia tutti i tempi e tutti gli spazi, e la Provvidenza che veglia sulla Chiesa medesima.

§ 3. Natura e misura della evoluzione del dogma.

In che cosa consiste ora il *progresso* nella evoluzione del dogma? In quale misura si può ammettere una evoluzione senza compromettere la *continuità* ed omogeneità della fede? La risposta dipende da ciò che s'intende per « dogma », e dal senso stretto o largo in cui si prende l'evoluzione del dogma.

1. Per dogma intendiamo oggi una verità *rivelata* o *di fede*, definita come tale dalla Chiesa.

Affinché una dottrina possa essere indicata come « dogma » si devono realizzare due condizioni: 1) La dottrina deve essere garantita nella stessa *rivelazione divina*. 2) Dev'essere annunziata come verità rivelata *dalla Chiesa in modo infallibile* con formula chiara. Ma il termine ha preso questo senso stretto soltanto a partire dal 1800 circa (A. Deneffe). Fu

www.scribd.com/Religione_in_Ita

già usato dopo il periodo patristico nel senso di formule del magistero ecclesiastico; ma anche nella Scolastica non si richiedevano ancora le due condizioni citate. Poiché la « fede » non veniva ancora limitata alle verità della fede divina, questa stretta delimitazione non era possibile neppure per il « dogma ».

2. Se si prende l'evoluzione del dogma *in senso largo*, in quanto cioè abbraccia tutta la portata della vita di fede della Chiesa e tutto ciò che appartiene all'oggetto indiretto dell'annunzio dottrinale della Chiesa, si deve constatare in questo campo uno *sviluppo molto abbondante e fruttuoso* ed una evoluzione, che è la prova di una vita pulsante.

Non soltanto le verità rivelate furono comprese piú a fondo, ma alla loro luce tutta la vita religiosa, morale e spirituale della cristianità ricevette illuminazione ed orientamento, correzione e sicurezza dalle dichiarazioni dottrinali infallibili della Chiesa. Furono scoperti nuovi rapporti, si aprirono nuove prospettive e con ciò anche tutta la coscienza di fede della Chiesa ricevette un notevole ampliamento e chiarificazione dogmatica. Poiché questa evoluzione abbraccia anche il campo delle verità cattoliche, e poiché in questa concezione non si mira ad una delimitazione teorica della fede divina, non vi osta alcuna difficoltà da parte della costanza delle verità di « fede ».

3. Oggi, quando si parla di evoluzione del dogma, si prende quasi sempre il termine *in senso stretto* e si ricerca in quale misura *il vero campo della fede* possa essere ampliato dalle definizioni della Chiesa.

Coloro i quali ritengono che anche ciò che è contenuto virtualmente nella rivelazione diventi verità di fede per la decisione della Chiesa, possono vedere un reale progresso della evoluzione del dogma nel fatto che, per la definizione della Chiesa, ciò che è virtualmente rivelato diventa dogma in senso stretto, da credersi per fede divina. Lo sviluppo della evoluzione del dogma avviene allora soprattutto nel *campo delle conclusioni teologiche*. Queste, che vengono proposte

www.scribd.com/Religione_in_Ita

dalla Chiesa come dottrine obbligatorie, sono i nuovi dogmi, ancor sempre aumentabili.

Abbiamo già presentato le difficoltà che si oppongono a questa sentenza. Essa non tiene conto della autorità e dignità singolari della rivelazione formale divina; è anche difficile conciliare con essa la coscienza generale di fede, che la Chiesa può conservare ed interpretare, ma non aumentare, il tesoro della rivelazione.

4. Si può anche parlare di un progresso nella evoluzione del dogma, se non si riconoscono come « dogmi », nel senso stretto della parola, le definizioni ecclesiastiche che riguardano l'oggetto indiretto del suo annunzio, specialmente le vere conclusioni teologiche? Allora il progresso non si deve vedere nel contenuto dei dogmi, ma nella loro *formulazione* ed annunzio infallibili da parte della Chiesa.

a) Allora il progresso, apportato dalle definizioni della Chiesa relative alle verità di fede, è anzitutto un *aumento della fede soggettiva;* pur non venendo esteso il campo oggettivo della verità rivelata per la proclamazione dogmatica, ne viene tuttavia favorita ed approfondita nei fedeli la conoscenza soggettiva. Si dice che i fedeli crescono nella fede, non che la fede cresce nei fedeli: una formula che risale a Vincenzo di Lerino e che viene usata anche dal Vaticano (Denz. 1800; *Commonitorium,* cap. 23).

b) Uno sviluppo della dottrina di fede è già costituito dalla *formulazione netta e chiara delle verità,* mediante la quale ne viene stabilito in modo univoco il contenuto e delimitato contro concezioni false ed equivoche. Sotto questo punto di vista il progresso sta nella formulazione concettuale e linguistica piú netta del dogma.

c) La proclamazione dogmatica di una verità allontana poi da essa ogni dubbio ed ogni incertezza. Appunto perché la sicurezza di una conoscenza è di massima importanza per il suo effetto pratico, c'è un progresso inestimabile nel fatto che, con il dogma, viene creata una *assoluta certezza* e si ottiene il suo universale riconoscimento.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

d) Infine costituisce un grande vantaggio per la conoscenza della fede il fatto che quanto si trova formalmente nella rivelazione, ma soltanto in modo implicito od in confuso, viene sviluppato dalla definizione della Chiesa. Qui si rivela anche un progresso sostanziale, che porta a verità finora non osservate e rende evidente *tutta la pienezza delle verità*, in quanto vengono considerate sotto punti di vista sempre nuovi ed in una nuova luce. Il primo compito dell'annunzio dottrinale della Chiesa non è infatti quello di ricercare nuove verità, ma di presentare la verità rivelata agli uomini in modo sempre nuovo. L'elemento importante e decisivo non è la conclusione teologica, che crea l'unione con gli altri campi della vita spirituale umana, ma la penetrazione nel senso di ciò che Dio ci ha manifestato mediante la rivelazione (cfr. J. BEUMER, *Theologie als Glaubensverstandnis*, Würzburg 1953).

§ 4. Il valore vitale del dogma.

1. Nella nostra epoca, stanca di verità ed assetata di libertà, il dogma non è molto quotato.

E. TROELTSCH lo indica come «la scoria velenosa» depositata dalla fede nel suo cammino attraverso i secoli. Il dogma — si dice — è un laccio restringente, che non favorisce, ma soffoca la vita religiosa, è rigidità e rattrappimento intellettualistico, che nella freddezza dei concetti e delle formule non lascia prosperare la calda vita pulsante della religiosità. Il dogma costituirebbe anche sempre una costrizione giuridica della fede, che urta contro la libertà dei figli di Dio e contro la tolleranza e l'amore.

Alla base di questa avversione e antipatia contro il dogma sta il *dubbio della verità*, che ha afferrato e portato a disperare della verità molti uomini. Dove la verità è sprofondata nel pantano del relativismo non rimane piú posto per il dogma. Altri sono costretti dal *dogma razionalistico* a dichiarare impossibile ogni rivelazione soprannaturale e perciò anche ogni dogma. Ancor maggiore è il numero di coloro che per *risentimento contro ogni vincolo di magistero*, soprattutto in questioni religiose, si oppongono alla fede che il dogma impone.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Ma molti rigettano il dogma anche perché ne impugnano il *valore* e l'*utilità*. Il dogma soffocherebbe l'indipendenza e la libera responsabilità e mortificherebbe ogni vita sana.

2. Queste obiezioni e difficoltà nascono non tanto da singoli errori, quanto piuttosto da *falsi atteggiamenti di principio*. Contro di essi notiamo brevemente quanto segue:

a) *Esiste la verità* ed esiste anche per l'uomo la possibilità di giungere, sia pure in modo imperfetto e limitato, alla verità.

b) Ogni conoscenza della verità è per l'uomo una perfezione, a contatto della quale si accende la sua vita spirituale. Poiché la *verità significa luce* ed orientamento nell'oscurità dell'essere e della vita, che indica delle mete e le vie che vi portano.

c) Il valore di una verità è tanto piú grande, quanto piú importanti sono le nozioni che ci manifesta. La sua possibilità di impiego e la sua forza di resistenza nella vita cresce, quanto *piú certa* e *chiara* è la sua conoscenza da parte dell'uomo.

d) Affinché la verità diventi un possesso completo e sicuro, essendo la nostra conoscenza legata a forme espressive sensibili e procedendo in modo discorsivo, dev'essere formulata in concetti chiari ed inserita in forme ed ordinamenti determinati. Soltanto mediante la *formulazione breve e pregnante della verità* noi penetriamo nella sua profonda conoscenza e ce ne assicuriamo il saldo possesso. Diversamente essa rimane immersa in una generalità inefficace e svanisce presto in una luce incerta.

Di fronte, a questi principi inoppugnabili deve sparire ogni risentimento contro il dogma, contro le verità divino-cattoliche offerte ed infallibilmente assicurate dalla Chiesa. Il dogma offre verità, risposta ai *piú importanti problemi della vita*, luce che proviene da Dio, fonte di ogni luce, illumina l'oscurità che avvolge la nostra origine ed il nostro fine e ci permette di gettare uno sguardo nel mondo di Dio e nei suoi disegni salvifici. Ed offre questa verità in proposizioni chiare e concise, con una sicurezza che esclude ogni dubbio dissol-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

vente. Con ciò il dogma acquista certamente una *serietà esigente* ed una determinatezza scomoda. Ma questa è soltanto la serietà che tutto ciò che è divino ed ogni incontro con l'assoluto necessariamente comporta. Il dogma poi è scomodo soltanto per il comportamento superficiale e vile che vorrebbe scansare la decisione chiara e la fede vera e forte. Cosí considerato il dogma non è « una concessione alla propensione umana a dogmatizzare », ma un « grido di battaglia ad ogni dogmatizzazione puramente umana » e ad ogni supina arrendevolezza (E. PETERSON, *Was ist Theologie*, Bonn 1926, p. 23).

3. In queste verità, che si riferiscono alla salvezza dell'uomo, la conoscenza teorica non è mai il punto terminale. Come ogni conoscenza religiosa, anche i dogmi esigono una *presa di posizione personale* ed una *decisione esistenziale*. Perciò l'uomo deve trasformare le verità di fede in una esperienza totalitaria, affinché diventino feconde per tutto il suo atteggiamento e la sua vita.

Certamente la sola considerazione ed analisi intellettuale della verità può facilmente danneggiarne la forza emozionale; l'eccessivo concettualismo può distruggere e paralizzare il sentimento. Ma questo non dipende dal dogma, bensí dai rappresentanti del dogma; la verità sfugge via, non perché abbia perso la sua forza vitale, ma perché le anime son diventate rigide ed aride, un terreno pietroso per il seme di Dio. Quando perciò la conoscenza della verità di fede acquista luce per mezzo del dogma, anche l'apertura e la disposizione dell'anima deve acquistare forza e concentrazione per il suo valore. Entrambe le cose devono cooperare: la chiara conoscenza, che chiama alla decisione, e la forza viva che si orienta secondo la verità. Il teologo deve favorire l'orante e l'orante deve chiamare il teologo. Il dogma da solo non è ancora vita religiosa, ma la stimola a sviluppare la sua forza motrice e la preserva da morbose degenerazioni, quando l'anima non si ferma alle formule, ma fa sua la verità con forza piena e totale.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

III.

IL DEPOSITO DELLA RIVELAZIONE NELLA SCRITTURA E NELLA TRADIZIONE

Il magistero della Chiesa attinge le verità rivelate a due fonti, alla Scrittura e alla tradizione orale.

La rivelazione divina viene proposta alla fede e portata a tutte le generazioni dal magistero ecclesiastico. Nel far questo la Chiesa deve servirsi anche degli altri mezzi usuali ed utili alla conservazione e trasmissione della eredità spirituale. Deve formulare ed ordinare il contenuto della rivelazione; e soprattutto lo fisserà anche per iscritto. Esso entrerà nei suoi testi di preghiera e nelle sue disposizioni e troverà una fissazione in forme espressive esterne.

Ora Dio stesso ha voluto dare alla Chiesa un mezzo per facilitare la trasmissione: i libri ispirati della Sacra Scrittura. Essa non doveva eliminare la trasmissione orale della tradizione; ma doveva servire a questa corrente di trasmissione e costituirne il mezzo piú prezioso. Il magistero vivente attinge dunque le verità rivelate a *due fonti*, alla Sacra Scrittura ed alla Tradizione orale, oppure, come si dovrebbe dire piú esattamente, alla rivelazione divina ricevuta, che è conservata nella professione di fede della Chiesa e nei testimoni della tradizione o consegnata nella Scrittura ispirata da Dio.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

SEZIONE PRIMA

La tradizione come fonte di rivelazione.

La tradizione, che ha un ruolo notevole in ogni religione ha una importanza fondamentale nella Chiesa cattolica. Qui per tradizione si intende sia l'atto del trasmettere (trad. attiva), sia la verità trasmessa (trad. oggettiva), sia i documenti in cui si esprime (docum. della tradiz.). I protestanti respingono ogni tradizione appellandosi alla sola Scrittura.

La tradizione svolge una funzione decisiva per la vita spirituale della umanità. Ogni progresso spirituale si fonda sull'azione dell'uomo che accetta con riconoscenza l'eredità del passato, la elabora e poi, a sua volta, la trasmette alle generazioni future. Soprattutto la vita religiosa, stando ai dati della storia delle religioni, è legata alla tradizione e deve essere fedele alla tradizione. La tradizione acquista importanza fondamentale per ogni religione che si richiama a particolari rivelazioni di Dio, avvenute in un momento storico.

Il Cristianesimo è una religione rivelata. Il suo fondamento è l'annunzio che Cristo ha portato all'umanità per mandato del Padre. Perciò il Cristianesimo non si può immaginare senza la trasmissione della rivelazione compiuta in Cristo. In esso la tradizione ha una *importanza fondamentale.*

Il termine tradizione indica un fatto molto complesso, che può essere considerato sotto diversi punti di vista, ed allora si presenta in modo diverso. Le sfumature di senso e le differenze di concetto che ne derivano, conferiscono al termine tradizione qualcosa di cangiante e possono diventare occasione di incertezze e di malintesi.

Parlando di tradizione, si può pensare anzitutto all'*attività* di chi tramanda: la *traditio activa.* Considerata sotto questo punto di vista la tradizione è la trasmissione della rivelazione

www.scribd.com/Religione_in_Ita

che continua a risuonare e ad agire in modo sempre vivo nella Chiesa, trasmissione che avviene sia attraverso l'insegnamento del magistero ecclesiastico, sia anche mediante la confessione e la coscienza di fede dei fedeli. Una trasmissione non è poi possibile senza un *oggetto* che venga trasmesso. Perciò alla tradizione appartiene necessariamente un contenuto oggettivo, e considerata sotto questo punto di vista la tradizione (*traditio passiva*) equivale a materia rivelata trasmessa: *veritas tradita*. Infine l'annunzio della rivelazione da parte della Chiesa si concreta in formule, definizioni ecc., e nelle loro forme espressive, specialmente nelle annotazioni scritte. Anche questi *testimoni e documenti* della tradizione sono chiamati semplicemente tradizione: *documenta traditionis* (cfr. O. MÜLLER, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, in « Münch. Th. Z. » 4, 1953, 164-186).

Alla dottrina cattolica, che oltre alla Bibbia ammette una tradizione viva, i *riformatori* hanno contrapposto il motto della « sola Scriptura ». Questo motto combatte anzitutto l'esistenza del magistero autentico ed infallibile, dell'organo della trasmissione della rivelazione, che propone ed interpreta anche la Scrittura ai fedeli. Combatte poi l'esistenza di una trasmissione della rivelazione oltre alla Scrittura, e perciò l'accettazione di una tradizione divina. Del primo punto, che è di gran lunga il piú importante, si è trattato nella Parte seconda.

Qui si deve dimostrare anzitutto *l'esistenza di una « traditio passiva »* accanto e fuori della Sacra Scrittura (Capitolo primo); se ne deve discutere il *rapporto con la Sacra Scrittura* (Capitolo secondo), e poi si devono esporre *i criteri*, in base ai quali si può riconoscere una tradizione divina (Capitolo terzo).

CAPITOLO PRIMO

L'esistenza di una tradizione della rivelazione fuori della Bibbia.

Oltre alla Sacra Scrittura esiste come fonte della rivelazione la tradizione. Per mezzo della tradizione, che vive nell'insegnamento del magistero e nella co-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

scienza di fede della Chiesa, ci viene trasmesso il contenuto della rivelazione divina. L'esistenza della tradizione è definita come dogma di fede ed emerge sia dal modo di agire di Cristo sia dal modo con cui è nata la Scrittura.

1. È dogma cattolico definito solennemente dal concilio di Trento (Denz. 783) e dal concilio Vaticano (Denz. 1787).

2. Con il lieto messaggio portato da Cristo è stato dato all'umanità un tesoro di verità di rivelazione divina, che doveva essere trasmesso a tutti i popoli. *Cristo* stesso per annunziare il Vangelo ha scelto soltanto la predicazione orale; non ha scritto neppure una lettera. Parimenti ha dato ai suoi Apostoli il mandato di predicare, e non di scrivere il vangelo. Infatti gli *Apostoli* si sono sempre considerati come «testes» e si sono sempre richiamati anzitutto alla loro predicazione ed alla loro testimonianza (Mc. 16, 20; 2 Tim. 1, 13; 2, 2; 2, 15). In questo modo il lieto messaggio doveva passare di generazione in generazione. La tradizione viva appare cosí come il vero mezzo della trasmissione della rivelazione; non la sua esistenza, ma quella di una scrittura ispirata esige una dimostrazione vera e propria.

3. Che la Sacra Scrittura non dovesse eliminare questa tradizione risulta dal modo in cui la Scrittura è sorta. Soltanto pochi Apostoli hanno lasciato scritti, ed anche questi scrissero soltanto molto tempo dopo la morte del Signore. I loro scritti non hanno il carattere di trattati completi della rivelazione, ma sovente, sia per il motivo che per il contenuto, sono semplici scritti occasionali.

Con l'esistenza di un magistero infallibile era necessariamente collegata la formazione di testimonianze normative della rivelazione; poiché ogni decisione del magistero circa questioni di fede doveva diventare norma per il tempo seguente, in base alla quale questo poteva e doveva orientarsi, ed una garanzia importante anche per la dimostrazione storico-apologetica della continuità dogmatica, che la tradizione apostolica sussiste senza interruzione e senza falsificazione.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

CAPITOLO SECONDO

Importanza della tradizione e suo rapporto con la S. Scrittura.

I. La Scrittura ha bisogno della tradizione per essere legittimata, completata ed interpretata. La tradizione è anteriore alla Scrittura e ne è teste, interprete, complemento, voce viva della Scrittura.

1. *È anteriore alla Scrittura.* La tradizione viva della rivelazione cristiana ad opera del magistero ecclesiastico esistette cronologicamente prima che nascesse la Sacra Scrittura: *traditio prior sacrae Scripturae.* Quando gli Apostoli cominciarono a scrivere, già esistevano le comunità cristiane. La loro fede si fondava sulla testimonianza degli Apostoli offerta dalla loro predicazione. Quest'ordine non è stato sconvolto dalla composizione degli scritti apostolici. La tradizione entro la Chiesa conservò il suo valore e la sua forza che si fondava in se stessa; ricevette soltanto un mezzo nuovo, certamente singolare, che le doveva servire. Perciò la Scrittura non è necessaria in modo assoluto alla trasmissione della verità rivelata ed alla fondazione della fede.

2. *È teste della Scrittura.* Per conoscere l'origine divina e l'estensione della Sacra Scrittura è necessaria da parte della tradizione, che sopravvive nella Chiesa, la testimonianza della ispirazione e del canone degli scritti sacri: *traditio testis sacrae Scripturae.* Il principio della « sola Scriptura » rimane incerto, oppure deve ricorrere ad una testimonianza interna, operata dallo spirito. C. BARTH (*Dogmatik* I, 2, 1948 [4], p. 595) afferma « che la proposizione che la Bibbia è parola di Dio, è una proposizione analitica, la cui motivazione può consistere sempre soltanto nella sua ripetizione, parafrasi e spiegazione ». Ammette che in ciò esiste un circolo vizioso, ma afferma che « questo circolo vizioso è il circolo della verità, che afferma ed attesta se stessa come tale, entrare nel quale è altrettanto impossibile che uscirne ». Dal punto di vista della « sola Scriptura », l'assicurazione della Scrittura, anche se non è detto

www.scribd.com/Religione_in_Ita

sempre nello stesso modo radicale, può essere ricercata soltanto in questa direzione. Ma questa motivazione non trova appoggio né nell'esperienza, né nella rivelazione.

3. *È interprete della Scrittura.* La comprensione, la interpretazione esatta, unitaria, accessibile a tutti ed inerrante della Sacra Scrittura è assicurata soltanto dal magistero vivente della Chiesa: *traditio interpres sacrae Scripturae.* Nella Scrittura, come già constatava la seconda lettera di Pietro (3,16) ci sono « passi difficili, che uomini indotti ed impreparati alterano facilmente a loro rovina ». La storia dell'esegesi ha dato ragione a Vincenzo di Lerino, il quale diceva: « paene quot homines sunt, tot ibi sententiae erui posse videntur » (*Commonitorium*, cap. 2).

4. *È complemento della Scrittura.* Anche per il contenuto la Sacra Scrittura non è la trasmissione completa della verità rivelata. Ci sono tradizioni divine che non sono contenute nella Scrittura: *traditio supplementum Sacrae Scripturae.* Ciò si può facilmente capire dal carattere degli scritti sacri in quanto scritti occasionali non sistematici. Verità di fede cristiana universalmente riconosciute, come ad es. la legittimità del battesimo dei bambini, la dottrina della ispirazione e del canone, la santificazione della domenica non si possono richiamare alla Sacra Scrittura.

5. *È voce viva della Scrittura.* La tradizione è l'annunzio sempre vivo anche della materia rivelata contenuta nella Scrittura. È lo strumento per l'annunzio vivo della parola di Dio: *traditio viva vox sacrae Scripturae.* La Scrittura da sola è un mezzo molto inadatto per la trasmissione della rivelazione, perché non è accessibile a molti uomini o, comunque, non lo era prima della invenzione della stampa. La fede è universale e dev'essere alla portata proprio degli umili e dei semplici. La Scrittura non è comprensibile per molti, per molti è anche soggetta a malintesi e, da sola, porta alla incertezza nella fede, alla divisione ed alla formazione di sette, e la controversia per l'interpretazione della Scrittura ha minato sovente l'unità della fede che doveva assicurare.

II. Ma l'autorità divina della Sacra Scrittura dev'essere pienamente tutelata.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Il principio della Scrittura del Protestantesimo antico voleva mettere in rilievo la singolarità e dignità della parola di Dio rivelata contro il dilagare di tradizioni umane. Oggi in campo protestante si sa che su questo punto c'è accordo con i Cattolici: « Oggi non val piú la spesa — dice O. DIBELIUS (*Das Jahrhundert der Kirche*[6], Berlin 1927, p. 200 s.) — disputare con Cattolici od Anglicani circa il rapporto tra Scrittura e tradizione..., oggi un altro problema è diventato palpitante, cosí palpitante che quasi ci consuma il cuore, se la Bibbia oggi sia e possa essere ancora un libro di vita ». Questo postulato è condiviso da parte cattolica. Anche la Chiesa cattolica riconosce alla Scrittura la sua dignità particolare.

I vantaggi della Scrittura nei confronti della tradizione si possono ridurre a tre: l'immediatezza del suo contenuto e l'ispirazione; la sua particolare efficacia; il fatto di essere raccolta in un libro facilmente consultabile.

1. Nella Sacra Scrittura *Dio ci parla*. In nessun luogo troviamo la parola di Dio con immediatezza cosí diretta come nella parola scritta, che non soltanto per il suo contenuto, ma anche per la sua consegnazione scritta, è opera dello pneuma divino. La parola della Scrittura è appello di Dio; la sua lettera è incontro con Dio in tutto il significato beatificante del termine.

2. La Sacra Scrittura possiede un *carisma particolare*. Su di essa sta una consacrazione ed una forza quasi sacramentale. Anche se dobbiamo rigettare l'opinione protestante, secondo cui la Scrittura possiede il « testimonium Spiritus Sancti », è pur vero che la parola di Dio è immersa in una atmosfera di grazia.

3. La Sacra Scrittura possiede pure tutti i vantaggi che competono al *libro* in quanto tale. Il libro ci trasmette un possesso spirituale piú sicuro, sottratto alla smemorataggine, è sempre a disposizione, ed in tal modo agisce come una voce percepibile soprattutto nei nostri momenti piú raccolti e psichicamente piú fruttuosi. Serve anche come vincolo

www.scribd.com/Religione_in_Ita

spirituale che stringe una comunità. Tutti questi vantaggi valgono in misura accentuata per la Sacra Scrittura, che ci annunzia i misteri di Dio e risponde ai piú importanti problemi della vita. Cosí la Sacra Scrittura è diventata un libro di consolazione per gli uomini che lottano, una fonte inesauribile di stimolo e fecondamento religioso, un centro della famiglia cristiana.

CAPITOLO TERZO

I criteri della tradizione divina.

Il contenuto della tradizione, la *veritas tradita*, viene presentato dal magistero ecclesiastico. Ma può essere conosciuto e ricavato anche dalla fissazione che il suo annunzio ha trovato nel corso dei tempi. La tradizione divina, che proviene dalla stessa rivelazione, deve però essere accuratamente distinta dalle tradizioni umane, che si sono formate nella vita della Chiesa. Deve perciò constare il carattere rivelato di una verità tramandata. Un criterio decisivo a tal fine esiste soltanto quando l'infallibilità della Chiesa ne dà garanzia. Per la dimostrazione dogmatica pienamente valida di una tradizione divina si devono perciò realizzare *due condizioni: la dottrina dev'essere predicata o creduta come dottrina divinamente rivelata, e dev'essere garantita come tale dal consenso infallibile della Chiesa docente o discente.* Non esiste perciò una « prova della tradizione » pienamente valida, se non si può dimostrare il consenso universale nella predicazione o nella fede, oppure se non si può dimostrare chiaramente che in questo ci si richiama alla rivelazione divina.

La *prova dogmatica dalla tradizione* ha la sua forza probativa dalla infallibilità della Chiesa. Poiché tutta la Chiesa non può cadere in errore, né l'insieme del magistero ecclesiastico e neppure la totalità dei fedeli, esiste sempre la ga-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

ranzia di una rivelazione divina quando il consenso della Chiesa docente, oppure l'accordo della Chiesa discente afferma in modo incondizionato una verità di fede. Per la prova dogmatica dalla tradizione il punto principale consiste dunque nella constatazione della universalità di un annunzio di fede o di una convinzione di fede. Non è necessario dimostrare le linee storiche con cui questa fede si collega alla predicazione apostolica, soprattutto perché queste linee possono perdersi nell'oscurità della storia, oppure anche nella vita di fede ancora incosciente della Chiesa. *La prova dogmatica dalla tradizione si distingue dunque sostanzialmente da una prova di tradizione condotta in base a principi puramente storici.* Mentre la prima traccia una sezione trasversale attraverso alla corrente della tradizione, la seconda vuole seguire la corrente della tradizione attraverso i secoli fino alla sua fonte, deve perciò tracciare una sezione longitudinale attraverso la storia e giungere fino al tempo apostolico. Per la prova storica dalla tradizione è importante che non rimangano lacune nella linea della tradizione. Essa annette un valore particolarmente alto alle testimonianze piú antiche, piú vicine all'epoca apostolica. Invece per la forza dimostrativa della prova dogmatica dalla tradizione non ha importanza dimostrare l'esistenza dell'accordo in una dottrina di fede nell'epoca presente, oppure nel sec. XIII od in qualcuno dei primi secoli cristiani. Ma poiché la predicazione di fede ha un valore immediato per ciascun cristiano, e poiché la corrente della tradizione si può percepire in modo particolarmente chiaro nei periodi teologicamente fecondi, si introducono in particolare *tre specie di prove dalla tradizione:* la prova dalla coscienza di fede della Chiesa attuale, la prova dai Padri e la prova dai teologi. Si possono stabilire in proposito le regole seguenti.

1. È tradizione divina ciò che in qualunque tempo è stato annunziato in tutta la Chiesa come verità rivelata, obbligante per fede, oppure ciò che i fedeli hanno creduto come verità rivelata in qualunque tempo con universalità compatta.

2. Il *consenso unanime dei Padri* nello stabilire una dottrina rivelata è criterio sicuro di rivelazione.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Sono chiamati «Padri» gli scrittori ecclesiastici, ai quali la Chiesa per la loro grande antichità storica, la vita santa e la erudizione ortodossa, ha riconosciuto un'autorità particolare. Il periodo dei Padri si estende fino alla morte di Giovanni Damasceno († 749) presso i Greci, e fino alla morte di Gregorio Magno († 604) o di Isidoro di Siviglia († 636) presso i Latini. La prova dai Padri si distingue da una prova abituale dalla tradizione perché i Padri avevano una particolare autorità personale a motivo della loro santità ed erudizione, e perché la Chiesa ha conferito loro una particolare approvazione. Ma anche la prova dai Padri ha il suo fondamento ultimo nella infallibilità della Chiesa. Anche qui l'elemento principale sta nel dimostrare l'esistenza del consenso, che, data la posizione preminente dei Padri, coincide con la presa di posizione del magistero ecclesiastico, sempre che si presentino come testimoni della fede cristiana e non propongano la loro opinione personale come dottori privati.

3. La cosidetta *prova dai teologi* si distingue dalla prova dai Padri soltanto perché traccia una sezione trasversale soprattutto attraverso agli anni particolarmente fecondi dal punto di vista teologico dei secoli XII e XIII oppure XVI e XVII.

Anche qui una prova conclusiva esiste soltanto quando dall'accordo dei teologi, per il rapporto vivo della teologia con il magistero ecclesiastico, è possibile concludere all'insegnamento unanime di fede di tutta la Chiesa. È importante rilevare che la prova dai teologi si può estendere soltanto alle verità che sono state riconosciute come dottrina di fede dai teologi.

Se si vuole trarre la prova dalla tradizione il piú possibile dai tempi primitivi del Cristianesimo, dai primi secoli postapostolici, ciò avviene perché questa prova, anche prescindendo dalla infallibilità della Chiesa, ha il massimo valore e la massima importanza dal punto di vista storico e perciò apologetico. In tal modo la continuità della tradizione apostolica, già garantita dalla infallibilità della Chiesa, viene dimostrata anche storicamente e si approfondisce la conoscenza delle verità rivelate.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

4. Una particolare autorità dogmatica compete ai Padri ed ai teologi, ai quali la Chiesa ha accordato una *speciale approvazione*, come a *S. Agostino* per la dottrina della grazia ed a *S. Tommaso* per tutta la scienza teologica.

Dalle espressioni della Chiesa, relative all'autorità di S. Tommaso (enciclica « *Aeterni Patris* » di Leone XIII del 4 Agosto 1879; Motu proprio « *Doctoris angelici* » di Pio X del 29 Giugno 1914; decreto della Congregazione degli Studi del 27 Luglio 1914 circa i « Principia et pronunciata maiora » del Tomismo; *Codice di Diritto Canonico*, can. 589, 1366, § 2; enciclica « *Studiorum ducem* » di Pio XI del 29 Giugno 1923; enciclica « *Humani generis* » di Pio XII del 12 Agosto 1950) risulta quanto segue:

1) La teologia cattolica deve attenersi allo spirito, al metodo ed ai principi fondamentali di S. Tommaso e regolarsi su di essi. La dottrina di S. Tommaso corrisponde in modo particolare alla coscienza di fede della Chiesa.

2) L'approvazione di S. Tommaso non è intesa in modo esclusivo, nel senso che essa costituisca un obbligo in quei campi che sono soggetti alla libera discussione dei teologi. Il riconoscimento e la tolleranza di altri sistemi e teorie della teologia non è stata revocata dalla Chiesa, ma è stata di volta in volta esplicitamente confermata. La Chiesa non vuole promuovere nel campo della teologia scientifica una dipendenza servile, che impedirebbe ogni progresso e contraddirebbe proprio allo spirito ed al metodo di S. Tommaso, che per il suo tempo ha seguito vie molto indipendenti.

SEZIONE SECONDA

La Sacra Scrittura.

Trattando della ispirazione della Sacra Scrittura, questa non dev'essere supposta. Non può essere dimostrata dai libri ispirati in quanto tali. Se gli scritti sacri vengono addotti

www.scribd.com/Religione_in_Ita

come prova, sono considerati soltanto come documenti storici, che ci manifestano l'opinione di Cristo e degli Apostoli. Invece ci serviremo della tradizione della Chiesa, non soltanto nella sua forza probativa storica, ma anche dogmatica, perché questa è già stata stabilita nelle pagine precedenti.

CAPITOLO PRIMO

Esistenza di libri sacri, ispirati.

Esistono libri sacri, che sono scritti per ispirazione dello Spirito Santo ed hanno Dio come vero autore.

Mentre i riformatori hanno esagerato il concetto di ispirazione, la teologia moderna protestante, soprattutto la scuola critica, ed anche il Modernismo, negano l'origine soprannaturale degli scritti sacri. Si cerca di spiegare in modo puramente naturale il sorgere della fede nella ispirazione. Da prima tutti i detti e gli scritti religiosi sarebbero stati attribuiti ad ispirazione divina; in seguito si sarebbero considerati come ispirati gli scritti di uomini particolarmente dotati dal punto di vista religioso, anzi talora sarebbero stati attribuiti alla dettatura immediata di Dio. Secondo A. SABATIER (*Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*) da prima tutti i Cristiani si sentivano ispirati; soltanto nel sec. II d. C. si sarebbero raccolti gruppi particolari di scritti come libri sacri, corrispondenti a quelli del V. T. Secondo HARNACK si pervenne alla fede nella ispirazione dei libri del N. T.: 1) perché in questi scritti sono contenute parole di Cristo; 2) perché si facevano risalire agli Apostoli, che godevano la massima stima; 3) perché si voleva creare un contrappeso contro la gnosi e le sue rivelazioni segrete (*Dogmengeschichte*, I[4], 372-399). La teologia liberale parla di ispirazione soltanto nel senso che questi libri sarebbero l'espressione di una forte esperienza religiosa e come tali sarebbero atti a risvegliarla in altri.

La tesi sopra stabilita si può dimostrare con le prove seguenti.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

1. Troviamo la *fede della Chiesa* nella ispirazione della Sacra Scrittura fin dai primissimi tempi, per lo piú in questa forma: il Vecchio ed il Nuovo Testamento hanno Dio per autore (cfr. Denz. 348, 421, 464).

Il concilio di Trento «accetta tutti i libri sia del Vecchio che del Nuovo Testamento con la stessa devota venerazione e rispetto, perché l'unico e identico Iddio è autore dei due Testamenti» (Denz. 783). Il concilio Vaticano ci ha dato l'espressione piú chiara della fede cattolica: «I libri del Vecchio e del Nuovo Testamento sono scritti per ispirazione dello Spirito Santo e perciò hanno Dio per autore» (Denz. 1787).

2. Dai racconti dei libri del N. T. si può dimostrare, per via puramente storica, che *Cristo* e gli *Apostoli* *a*) hanno considerato Dio come il vero autore dei libri sacri del V. T. e perciò *b*) hanno loro riconosciuto un'autorità irrefragabile.

a) Il V. T. viene citato instancabilmente negli scritti del N. T. Dei 39 libri della Bibbia ebraica, 28 sono citati esplicitamente, agli altri si fa almeno riferimento; 350 citazioni del V. T. si trovano nel N. T., di cui 80 in Paolo. Da questo fatto risulta che Cristo e gli Apostoli hanno condiviso e confermato la fede degli Israeliti nei loro libri sacri (cfr. ad es. Gv. 5, 39). Gli Israeliti hanno attribuito autorità divina ai loro scritti sacri e ne hanno fatto risalire l'origine a Dio. Questa fede aveva un fondamento nelle espressioni degli stessi agiografi del V. T. (Es. 17, 14; 34, 27; Ger. 36, 1-4). Il racconto della miracolosa provvidenza, che vegliò sugli uomini che facevano la traduzione del testo originale ebraico in lingua greca, ha come presupposto la fede nella ispirazione della Bibbia. FILONE e G. FLAVIO (ad es. *Contra Ap.* 1, 7-8) attestano che al tempo di Cristo questa fede era universalmente diffusa tra gli Israeliti.

b) Cristo e gli stessi Apostoli hanno attribuito alla Scrittura una autorità assolutamente decisiva ed una dignità inviolabile. L'appello alla Scrittura — la frase «Scriptura dicit»

www.scribd.com/Religione_in_Ita

si trova piú di 150 volte negli scritti del N. T. — costituisce ogni volta una decisione assoluta, contro la quale non è piú possibile nessuna obiezione. « Poiché la Scrittura si deve realizzare » (Atti 1, 16; 10, 35; Mc. 14, 49; Lc. 24, 44; Gv. 10, 35). I testi vengono attribuiti a Dio stesso (Mt. 1, 22; Ebr. 1, 1; 4, 7). La Scrittura è chiamata « parola di Dio » (Mt. 22, 31), « detto di Dio » (Mc. 7, 13), « rivelazione di Dio » (Rom. 3, 2). Anche i passi che provengono dallo stesso scrittore son fatti risalire direttamente a Dio od allo Spirito Santo. L'autore umano appare soltanto come strumento di Dio. Dio « parla per mezzo di Davide » (Ebr. 4, 7), « per mezzo dei profeti » (Mt. 1, 22); « Dio ha fatto parlare lo Spirito Santo per bocca del padre Davide » (Atti 4, 25); « Davide ha detto nello Spirito Santo » (Mc. 12, 36 par.); « lo Spirito Santo ha predetto per bocca di Davide » (Atti 1, 16).

3. L'idea degli Apostoli circa l'ispirazione è chiarissimamente espressa in 2 *Tim.* 3, 16, che dimostra l'esistenza della ispirazione per il V. T., ed in 2 *Piet.* 1, 20, che chiarisce il senso della ispirazione.

a) Paolo raccomanda a Timoteo, che aveva una madre giudea, di mantenersi fedele a ciò che ha imparato, soprattutto alle « Scritture Sacre », che conosce fin dalla giovinezza. Per giustificare questo ammonimento continua: « Ogni scrittura, divinamente ispirata, è anche utile ad ammaestrare, a riprendere, a correggere e ad educare nella giustizia ». Le « Sacre Scritture » erano per Timoteo un concetto ben definito ed abbracciavano tutto ciò che allora veniva annoverato nel canone israelitico. Di queste Scritture, considerate non soltanto in senso collettivo, ma anche distributivo, si dice che servono per la istruzione sia teorica, che pratica. Con parole simili l'Apostolo ha espresso il suo apprezzamento delle Sacre Scritture anche in Rom. 15, 4 ed in Cor. 10, 11. Ma nel presente passo l'Apostolo delle genti indica anche il motivo per cui le Sacre Scritture hanno una importanza religiosa cosí grande: « Sono ispirate da Dio ». Il termine θεόπνευστος, che nel N. T. ricorre soltanto in questo passo, ed anche negli scrittori profani (ad es. PLUTARCO) si trova soltanto poche volte, in 2 Tim. 3, 16 può essere preso come predicato o come attributo. Come attributo, per via del con-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

testo, dev'essere preso necessariamente in senso causale, non condizionale; diversamente la motivazione dell'Apostolo sarebbe del tutto inefficace. Nel nostro testo la parola dev'essere intesa in senso passivo, come la maggior parte degli aggettivi in τος che sono formati con θεός (cfr. 1 Tess. 4, 9). Degli scritti del V. T. si dice dunque che sono stati prodotti in modo particolare da Dio e perciò hanno un valore tutto speciale.

b) Il senso piú preciso della ispirazione divina si può ricavare da 2 Piet. 1, 20, dove l'Apostolo, per giustificare la fede in Cristo, si appella alla «voce dal cielo», che egli ha percepito come teste oculare della trasfigurazione di Cristo, e poi alla parola del profeta che ne viene a conferma (τὸν προφητικὸν λόγον, 2 Piet. 1, 19). Per spiegare Pietro aggiunge che ogni parola profetica costituisce una testimonianza di fede: «Nessuna profezia di scrittura è di interpretazione privata, poiché non è da volontà umana che ebbe mai origine una profezia, ma spinti dallo Spirito Santo parlarono i santi uomini di Dio». La lezione ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι del Sinaitico e della Volgata merita la preferenza nei confronti della lezione ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι del codice Vaticano. Qui si parla chiarissimamente dell'influsso esercitato dallo Spirito Santo sugli uomini di Dio. I profeti stavano sotto una particolare influenza divina, che fa di Dio l'autore vero della parola ispirata, mentre l'uomo appare soltanto come strumento di Dio. Non è possibile determinare con altrettanta chiarezza il soggetto a cui la frase si riferisce. La profezia si può interpretare in senso stretto ed intendersi soltanto della vera predizione; ma può anche esser presa in senso largo e riferirsi a qualunque parola della Scrittura. In tal senso Paolo ha chiamato tutte le Scritture Sacre γραφαὶ προφητικαί (Rom. 16, 26) ed ha indicato tutti gli agiografi come profeti (Ebr. 1, 1). La προφητεία di 2 Piet. 1, 20, sia che s'intenda in un senso che nell'altro, si deve riferire alla parola scritta dei profeti. Perciò l'unica differenza nella interpretazione sarebbe questa: o l'espressione di Pietro vale per ogni parola della Scrittura, oppure soltanto delle predizioni particolarmente qualificate della Scrittura.

4. Tutta l'*antichità cristiana* fu convinta della esistenza della ispirazione. Non soltanto gli scritti sacri

www.scribd.com/Religione_in_Ita

venivano citati con frequenza e con rispetto, ma le parole della Scrittura erano attribuite a Dio (1 *Clem.* 8, 2. 4; 16, 15; 18, 1; 22, 1; 33, 5 s.). Si trovano anche *testimonianze* esplicite della ispirazione.

Clemente dice che le Scritture sacre sono « ispirate dallo Spirito Santo », in esse non può essere « scritto nulla di errato e di falso » (45, 2 s.). Secondo GIUSTINO (*Dial.* 30, 1) la Scrittura è « degna di Dio ». Lo PSEUDO-GIUSTINO paragona gli uomini guidati da Dio ad una « lira toccata dallo Spirito Santo » (*Coh. ad Graec.* 8; PG 6, 256). Secondo ATENAGORA (*Legatio pro Christ.* 9) « lo Spirito si è servito di essi, come quando un flautista suona il flauto ». « Noi sappiamo — dice IRENEO (*Adv. haer.* II, 28, 2) — che la Scrittura è perfetta, perché è dettata dal Verbo di Dio e dal suo Spirito ». La dottrina della ispirazione si trova espressa in modo particolarmente chiaro in GREGORIO MAGNO (*Moral.*, praef. I, 1). Egli ritiene superfluo ricercare chi sia l'autore delle Sacre Scritture. « Il vero scrittore è colui che ha ispirato l'opera e mediante la voce dello scrittore ci ha dato ammaestramenti. In una lettera noi non ricerchiamo la penna con cui è stata scritta. Sarebbe esattamente lo stesso se noi ricercassimo l'autore umano di questi libri, dal momento che sappiamo che loro autore è lo Spirito Santo ».

5. Le testimonianze degli Apostoli e del Cristianesimo primitivo si riferiscono anzitutto agli scritti del V. T. Circa l'ispirazione degli scritti del N. T. abbiamo *a*) accenni in due passi; *b*) l'uso della Chiesa in cui gli scritti neotestamentari godettero la stessa autorità di quelli veterotestamentari; *c*) la parificazione esplicita dei libri del N. T. con quelli del V. T. affermata contro Marcione e i Manichei.

a) In 1 Tim. 5, 18 Paolo cita un detto di Cristo, riferito nel vangelo di Luca (10, 7) con le parole: « dice la Scrittura ». Nella seconda lettera di Pietro (3, 15 s.) le lettere di Paolo, che questi ha scritto « con la sapienza a lui conferita », sono equiparate « alle altre Scritture ». Questi passi non sono de-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

cisivi, ma rivelano che fin dai primi tempi si aveva coscienza della particolare importanza della Scrittura del N. T.

b) Nell'uso della Chiesa le parole del Signore e degli Apostoli godettero la stessa autorità degli scritti profetici, pur non essendo citate come « Scrittura ». I libri del canone del N. T. furono sempre separati dai libri profani e considerati come santi e decisivi per la fede. Furono usati nella liturgia; servirono per dimostrare le dottrine di fede e per decidere nelle controversie; perciò furono ampiamente spiegati. Furono studiati a memoria e ciascuno li portava con sé. Il sinodo di Laodicea (343 e 381) ammoniva i sacerdoti ed i chierici di non mettersi in viaggio senza i libri canonici (Kirch 524).

c) La parificazione dei libri del N. T. con quelli del V. T. viene affermata soprattutto contro Marcione ed i Manichei. I due Testamenti hanno un solo ed identico autore. « I detti dei Profeti e dei Vangeli — dice TEOFILO DI ANTIOCHIA (*Ad Autol.* 3, 12) — concordano perché tutti nelle loro espressioni erano portati dallo stesso spirito di Dio ». È lo stesso Dio, afferma continuamente IRENEO (ad es. *Adv. haer.* II, 35, 4; IV, 9, 1), che ha parlato nei profeti e ci dà notizie mediante gli Apostoli. Dio è chiamato « autore » dei due Testamenti già in Ambrogio (*Ep.* 8, 10; *Ep.* 63, 78). Secondo gli « Statuta antiquae ecclesiae », la cui origine è difficile da determinare, ma che vengono ripetuti dal secondo sinodo di Arles (dopo il 450), il vescovo prima della consacrazione viene interrogato se creda « che il V. T. ed il N. T. abbiano lo stesso autore e Dio ». La formula diventa poi una espressione costante sia nelle decisioni ecclesiastiche (cfr. Denz. 348, 421, 464, 706, 783, 1757, 1809, 2009), sia negli scritti dei teologi (ad es. in ISIDORO DI SIVIGLIA, *De ecclesiasticis officiis* I, 12, 13).

CAPITOLO SECONDO

Natura della ispirazione.

Schiarimenti circa la natura della ispirazione si possono ricavare soltanto da una esatta spiegazione di ciò che Dio stesso ci ha comunicato circa l'ispirazione.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Secondo le espressioni sia degli Apostoli che della tradizione ecclesiastica due cose sono certe: 1) la Scrittura è « ispirata da Dio »; essa ha « *Dio per autore* », il suo contenuto è « parola di Dio ». 2) Ma le Scritture hanno pure *autori umani* e sono anche loro prodotto. Per avere una spiegazione valida della ispirazione occorre tener conto di questi due requisiti.

Sarebbe perciò una esagerazione dell'ispirazione volervi vedere una formale dettatura di Dio e ritenere che sia stata eliminata l'attività personale degli scrittori ispirati. D'altra parte la teologia liberale disconosce la vera natura dell'ispirazione quando con essa intende soltanto una commozione religiosa soggettiva dell'autore, atta a risvegliare anche nel lettore simili sentimenti religiosi. L'ispirazione non è un semplice fatto soggettivo. È falso dire con Schleiermacher: ispirate non sono le cose, ma soltanto le persone. Per l'ispirazione degli scrittori i testi, che essi hanno scritto, hanno ricevuto una sanzione divina oggettiva.

1. L'ispirazione fa sí che Dio diventi l'autore degli scritti sacri, senza che per questo venga eliminata la paternità dell'autore umano. Il libro ispirato è opera di Dio ed anche dell'agiografo, e precisamente in modo che *tutto il libro* deriva sia da Dio, che dall'autore umano. Perciò la loro collaborazione non può essere considerata come una addizione.

Vi ostano sia i testi, che motivi intrinseci. Il pensiero che Dio si serve dell'uomo come di uno strumento, per produrre l'effetto, ritorna continuamente (TEOFILO, ATENAGORA, GREGORIO MAGNO), anzi appare cosí fortemente accentuato, da sembrare che venga esclusa l'attività personale dell'uomo. Ma questo dipende soltanto dal fatto che per l'uomo risulta molto difficile comprendere l'influsso di Dio sugli agiografi. Infatti l'uomo può servirsi di un altro uomo come di strumento soltanto violentandone la libertà e la dignità personale. Dio invece ha la possibilità di asservire l'uomo alle sue inten-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

zioni, senza esercitare una costrizione meccanica sulle facoltà spirituali dell'uomo. Nella composizione del libro biblico, lo scrittore sacro è organo o strumento dello Spirito Santo, ma uno strumento animato e ragionevole, per modo che si può facilmente riconoscere la peculiarità ed i segni e tratti caratteristici dei singoli scrittori umani (enciclica « *Spiritus Paraclitus* »).

Lo strumento è una causa agente, che produce un effetto corrispondente alla propria natura, ma in modo che viene messo in azione da un'altra causa agente superiore ed è reso capace di un effetto superiore. Concettualmente è possibile distinguere l'azione propria dello strumento dalla sua azione in quanto strumento; ma nella realtà non è possibile distinguerle e separarle. Non si tratta di cause coordinate, ma di cause che si penetrano intimamente, per produrre ciascuna tutto l'effetto.

2. L'ispirazione, per cui *Dio è autore del libro sacro*, non implica di per sé la rivelazione del contenuto del libro, ma consiste in un influsso divino soprannaturale sulle facoltà dell'agiografo perché questi concepisca rettamente, voglia scrivere fedelmente ed esprima senza errore tutto quello che Dio gli ordina di scrivere.

Autore di un libro può essere chiamato soltanto colui che produce ciò che costituisce la sostanza di un libro. Per un libro sono certamente essenziali i giudizi in esso espressi ed intesi, ma non la formulazione linguistica definitiva e la fissazione scritta o tipografica. Dio, per poter essere chiamato « auctor principalis » degli scritti sacri, dev'essere colui che intende comunicarci e garantirci i giudizi fissati negli scritti sacri. Per questo *è necessario* che provenga da Dio quali cose si debbano scrivere e che Dio garantisca anche la loro esattezza, ma *non è necessario* che tali cose vengano rivelate all'agiografo, il quale le può conoscere altrimenti.

Nella ispirazione Dio deve innanzitutto produrre nello scrittore umano, mediante un influsso soprannaturale, *il giudizio pratico* che determinate verità devono essere fissate, sia che già gli siano note, oppure gli vengano comunicate in modo particolare. Indirettamente vi è collegato anche il giu-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

dizio teorico che questi concetti sono assolutamente veri. Dio poi deve stimolare la *volontà* dell'agiografo a tradurre in atto questo giudizio pratico, deve cioè, mediante influssi soprannaturali fisici o morali, far sí che egli scriva di fatto i concetti a lui indicati. Ma poiché ogni atto umano rimane soggetto all'errore ed alla deficienza, nell'*atto della scrittura* Dio, mediante la sua assistenza, deve far sí che l'agiografo non segni nulla di falso, che non tralasci nulla di quanto Dio gli ha ordinato di scrivere e non aggiunga nulla di suo.

Nella enciclica « *Providentissimus Deus* » il concetto cattolico della ispirazione viene esposto con le parole seguenti: « Nam supernaturali ipse (Deus) virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent: secus non ipse esset auctor sacrae scripturae universae » (Denz. 1952).

3. L'ispirazione, considerata nell'uomo, non è rapimento o estasi, né si può ridurre a semplice commozione o genialità religiosa, ma è un influsso (carismatico) sulla ragione e sulla volontà e antecedente e concomitante la redazione.

L'ispirazione *non* consiste dunque in un *rapimento* od *estasi* dell'autore umano. Questa era l'opinione dei Montanisti, che consideravano l'autore come uno strumento puramente passivo di Dio. Ma secondo la tradizione ecclesiastica, anche di quella dominante nel periodo premontanistico, i profeti erano sempre in possesso delle loro forze psichiche naturali. Proprio per questo il concetto degli scrittori cristiani si distingue dal concetto dell'ambiente ellenistico, perché non vedevano nella profezia stati estatici del possesso divino (H. BACHT, *Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit*, in « Schol. » 19, 1944, 1-18). Ma ciò che è detto del profeta vale soprattutto dell'agiografo ispirato.

Vedere però nella ispirazione soltanto una particolare *commozione* o *talento religioso* dell'autore significherebbe sminuirla e distruggerla.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Si può dunque dire che l'ispirazione è un carisma soprannaturale straordinario (*gratia datis data*), che non coincide né con il concorso naturale di Dio, né con le grazie attuali soprannaturali, ma consiste in un *influsso positivo* sulla ragione e sulla volontà, influsso che a sua volta non significa una semplice assistenza nella scrittura (*inspiratio concomitans*), ma la *precede* come illuminazione e mozione e causa l'origine del libro (*inspiratio antecedens*).

4. L'ispirazione non è dunque semplice approvazione da parte di Dio o della Chiesa; né semplice assistenza divina dell'agiografo perché non erri; né mozione divina generica a scrivere un libro.

a) L'opinione di L. LESSIO († 1623) e di J. BONFRÈRE († 1642), secondo la quale esisterebbe il fatto dell'ispirazione, quando un libro ricevesse successivamente una particolare *approvazione divina*, è insufficiente; come pure è insufficiente l'opinione del vescovo D. B. HANEBERG di Spira († 1876), secondo il quale di fatto alcuni dei nostri libri sacri avrebbero ricevuto il carattere di libri ispirati soltanto per l'accettazione nel canone della Chiesa e perciò mediante l'*approvazione della Chiesa*. Haneberg non ha parlato soltanto di una possibile spiegazione della ispirazione, ma riteneva che effettivamente alcuni libri della Sacra Scrittura siano diventati libri ispirati soltanto per la successiva approvazione della Chiesa. Questa sentenza è stata condannata dal concilio Vaticano (Denz. 1787). La successiva approvazione di un libro, anche se data da Dio, sarebbe soltanto un giudizio circa la verità del contenuto, ma non farebbe di Dio il suo autore.

b) Falsa ed insufficiente è pure l'opinione di J. JAHN († 1816) e di CHRISMAN (1792), secondo cui l'ispirazione della Bibbia consisterebbe nella *assistenza di Dio* all'atto della scrittura. In tal caso l'ispirazione consisterebbe soltanto nell'impedire l'errore e perciò non si distinguerebbe dal carisma della infallibilità. Allora anche le decisioni infallibili del magistero ecclesiastico dovrebbero essere designate come ispirate. Ma la coscienza cristiana di fede ha sempre distinto chiaramente tra ispirazione ed infallibilità. Infatti anche questa teoria fu condannata dal concilio Vaticano (Denz. 1787).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

c) Insufficiente è pure l'opinione di R. SIMON († 1712), secondo cui per la natura dell'ispirazione basta che Dio dia una *mozione generica* per la composizione di un libro e ne determini press'a poco il contenuto.

CAPITOLO TERZO

Estensione della ispirazione.

Quando si tratta di delimitare il campo dell'ispirazione, si può anzitutto ricercare l'*estensione della ispirazione* ed allora la questione è questa: quali libri cadono sotto l'ispirazione? In tal caso la questione si confonde con quella del canone delle Sacre Scritture. Ma si può ricercare l'*azione intensiva* della ispirazione: in qual misura il contenuto e la forma dei libri sacri sono ispirati?

I. L'unico criterio valido per conoscere se un libro è ispirato è la rivelazione stessa di Dio, affidata alla Chiesa. Quindi circa l'*estensione o ambito del canone* può decidere solo il magistero ecclesiastico.

Il contenuto della Scrittura non può servire come criterio per la ispirazione. Un libro non può essere considerato come ispirato per il solo fatto di trattare questioni religiose o di riportare miracoli e rivelazioni del Signore. Ciò non dice nulla circa l'origine del libro ed il suo autore. Anche la perfezione interna e l'azione edificante della Scrittura, oppure la persona dell'agiografo, non sono ancora da soli criteri certi di ispirazione. L'ispirazione del N. T. non è legata all'ufficio apostolico, né in senso affermativo, né in senso esclusivo; l'ispirazione non necessariamente si estende a tutti gli scritti degli Apostoli e non può limitarsi agli scritti degli Apostoli. Di fatto non si son conservati scritti di Apostoli che non siano ispirati. Notizie circa l'ispirazione non ci son date neppure dalla testimonianza interna dello Spirito Santo, di cui nulla sanno né la rivelazione, né l'esperienza.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

L'ispirazione si può dunque conoscere soltanto mediante una *rivelazione di Dio* stesso; rivelazione che Dio ha dato alla Chiesa unitamente ai libri sacri. Circa l'*estensione del canone* soltanto il magistero infallibile della Chiesa può dunque prendere decisioni valide. Il consenso costante, dopo alcune incertezze relative alla Apocalisse ed alla lettera agli Ebrei, della fede della Chiesa circa l'estensione del canone del N. T. — le discussioni relative al canone del V. T. durarono piú a lungo — ha trovato la conferma solenne del magistero nel concilio di Trento e nel concilio Vaticano (Denz. 784, 1787).

II. 1. L'ispirazione si estende a *tutto il contenuto* della Sacra Scrittura. Non ammette limitazioni od eccezioni.

Tali limitazioni furono continuamente cercate per superare certe difficoltà, che l'interpretazione della Bibbia presenta. H. HOLDEN († 1662) e CHRISMAN vollero che si considerasse come ispirato soltanto il vero contenuto dottrinale dei libri sacri, *pure doctrinalia*. Il Card. NEWMAN († 1890) volle che nella Scrittura fossero escluse dalla ispirazione le osservazioni fatte soltanto di passaggio, *obiter dicta*. F. LENORMANT († 1883) ed A. ROHLING († 1931) vollero limitarla alle dottrine riguardanti la fede ed i costumi, *veritates fidei*.

I rabbini ed i teologi protestanti del sec. XVII ed anche vari Tomisti sostennero l'estremo opposto, che ogni singola parola della Bibbia, anzi la stessa disposizione delle parole ed il loro numero ecc., fosse da attribuire a Dio stesso.

2. L'ispirazione non si può limitare alle sole affermazioni concernenti le verità religiose.

Secondo la dottrina costante della tradizione, Dio è l'autore principale dei libri sacri. Ma questo significa per lo meno che quanto è essenziale alla Bibbia come libro, cioè tutti i giudizi espressi nella Bibbia, risalgono a Dio. Non c'è motivo, anzi non c'è possibilità, di limitare l'ispirazione ai giudizi che riguardano l'ordine salvifico o le verità di fede od un'altra materia determinata. Al contrario, una simile divisione, mancando un criterio sicuro, dovrebbe essere fatta in base a giudizio soggettivo, per cui l'ispirazione verrebbe compromessa

www.scribd.com/Religione_in_Ita

in ogni testo concreto e sarebbe così privata praticamente di ogni valore.

3. Secondo la definizione del concilio di Trento (Denz. 784), le cui parole sono state riprese dal concilio Vaticano (Denz. 1787), « tutti i libri con tutte le loro parti, come usati nella Chiesa e contenuti nella Volgata, si devono ritenere come sacri e canonici », cioè come ispirati.

Dalle discussioni del concilio di Trento risulta che per parti della Scrittura si deve intendere almeno ogni singola pericope. Perciò l'ispirazione non si può riferire soltanto alle verità religiose o di fede; diversamente intere parti della Scrittura, particolarmente nei libri storici, dovrebbero essere escluse dalla ispirazione. Le encicliche « *Providentissimus Deus* » e « *Spiritus Paraclitus* » condannano ancora altre limitazioni della ispirazione (Denz. 1950, 1952). L'enciclica « *Spiritus Paraclitus* » determina positivamente il campo della ispirazione, in modo « ut omnis sensus omniumque sententiarum Scripturae Deus causa princeps habendus sit » (*Ench. Bibl.* 461).

4. La dottrina della Chiesa trova fondamento ed appoggio nel modo con cui *Cristo* e gli *Apostoli* si sono serviti della Sacra Scrittura.

Essi hanno citato senza distinzione le parole del V. T. ed hanno attribuito a tutte autorità divina, senza distinguere se il loro contenuto era religioso, o storico, o profano (cfr. Mt. 2, 17; 12, 3; Gal. 4, 22; 1 Cor. 9, 9; 10, 7). Le parole di S. Paolo a Timoteo (1 Tim. 3, 16) suppongono la stessa idea. Anche la tradizione cristiana è stata dominata, attraverso a tutti i secoli, da questa convinzione. Ciò si rivela soprattutto nello sforzo ansioso di tener lontano dalla Scrittura qualunque errore, anche nelle minime cose.

III. Circa la questione, se per la Sacra Scrittura si debba ammettere l'*ispirazione verbale*, se cioè l'ispi-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

razione si estenda anche alla redazione linguistica e stilistica del testo, i teologi non sono d'accordo.

1. L'opinione sostenuta soprattutto dai Protestanti, ma anche da Tomisti del sec. XVI e XVII (ad es. BANNEZ, ESTIUS, BILLUART), che Dio abbia *dettato formalmente le parole della Scrittura*, per modo che l'autore umano le ha ricevute in modo puramente meccanico come un segretario (ispirazione verbale meccanica), è insostenibile. Contraddice al fatto evidente che i libri sacri presentano lo stile ed il carattere di uomini diversi. Supporre che Dio si sia adattato di volta in volta alle qualità particolari degli autori umani, è impossibile, perché allora avrebbe dovuto causare anche gli errori e le imperfezioni di stile. Inoltre gli agiografi parlano della loro attività ed indagine personale (Lc. 1, 3), oppure domandano indulgenza per la loro insufficienza (2 Mac. 15, 39).

2. Perciò l'ispirazione verbale viene rigettata da rinomati teologi (ad es. FRANZELIN, KLEUTGEN, CORNELY, KNABENBAUER, PESCH, DORSCH, MERK). Prescindendo da testi particolarmente importanti, l'ispirazione si estenderebbe *soltanto al contenuto*, ai fatti ed alle idee riferite (« res et sententiae »), mentre la forma letteraria risalirebbe all'autore umano. Questa sentenza può spiegare piú facilmente le proprietà stilistiche e i difetti dei testi biblici ed anche il fatto che il testo della Bibbia ha subito qualche corruzione, anzi qualche volta è andato perso, ed il fatto che nella prassi della Chiesa e della teologia le traduzioni fedeli al senso furono sovente equiparate al testo originale.

3. In tempi recenti molti teologi, pur non accettando l'ispirazione verbale meccanica, sostengono una *ispirazione verbale psicologica*. L'autore umano sarebbe stato sotto l'influsso dell'autore principale in tutta la sua attività. Dividere l'ispirazione in modo che le idee risalgano a Dio e le parole all'uomo, significherebbe smembrare un composto organico inseparabile, « una vivisezione di una attività spirituale viva » (P. DAUSCH, *Die Schriftinspiration*, p. 242 s.). Anche in questa ispirazione verbale l'autore umano conserverebbe la sua attività personale, ma in modo che la redazione linguistica è tutta sotto la guida di Dio (cosí ad es. SCHEEBEN, LAGRANGE, BAINVEL, BILLOT).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

La differenza tra le due ultime sentenze non è grande, perché anche i sostenitori della ispirazione verbale riconoscono che la formula linguistica individuale è dovuta all'autore umano, mentre i loro avversari ammettono la sorveglianza anche della espressione linguistica da parte della assistenza divina ed una ispirazione generica delle formule linguistiche.

CAPITOLO QUARTO

Effetti della ispirazione.

L'ispirazione è un carisma soprannaturale straordinario, mediante il quale Dio causa e vigila la scrittura di verità e di comunicazioni. Con ciò ogni scritto da lui ispirato diventa una *rivelazione di Dio* e partecipa della *assoluta inerranza* di Dio.

§ 1. Il carattere rivelato della S. Scrittura.

I. Come ogni altro libro, anche quello ispirato serve a comunicare pensieri; ma avendo Dio per autore tutto ciò che contiene è comunicazione, rivelazione, parola di Dio, che va accettata col rispetto dovuto a Dio. Ciò emerge dall'atteggiamento di Cristo, degli Apostoli e di tutta la Chiesa.

1. Il libro ha come scopo immanente, inalienabile di essere comunicazione di giudizi, di esperienze, di idee, di istruzioni dell'autore. La parola scritta serve allo scambio dei pensieri, esattamente come la parola viva, soltanto che le forme espressive che vengono usate sono diverse e la funzione della lingua e dell'orecchio viene assunta dalla scrittura e dall'occhio. Ma ciò significa soltanto una differenza esterna del tutto accidentale.

Anche il libro ispirato, come qualunque libro, serve alla comunicazione dei pensieri. Ma avendo Dio come vero autore,

www.scribd.com/Religione_in_Ita

anche i pensieri, le comunicazioni, le manifestazioni in esso registrate *sono « rivelazioni » di Dio*. Mediante l'autore umano che scrive i pensieri di Dio, Dio « parla » agli uomini esattamente come mediante i profeti, dai quali fa annunziare i suoi pensieri. Come la parola viva del profeta chiamato da Dio, così anche la parola scritta dell'agiografo ispirato diventa « parola di Dio », alla quale compete la singolare dignità e tutta la serietà esigente dell'autorità divina. Le comunicazioni del libro ispirato hanno la garanzia di Dio, le sue promesse la mallevadoria di Dio, i suoi ammonimenti il peso sconvolgente di un invito divino. Perciò la parola della Scrittura ispirata si deve accettare con il rispetto dovuto a Dio, ed ai suoi giudizi si deve prestare obbedienza di fede.

2. Questo è pure l'atteggiamento assunto da *Cristo* e dagli *Apostoli* nei confronti dei libri sacri. Tutti i detti della Bibbia del V. T. furono da essi considerati come detti di Dio, ai quali attribuivano autorità assoluta (cfr. sopra p. 511 s.). La *Chiesa* ed i teologi considerano senza distinzione il contenuto della Sacra Scrittura come testimonianza rivelata di Dio. Infatti la « prova della Scrittura » per una verità di fede, consiste appunto nel dimostrare che questa dottrina è contenuta nella Sacra Scrittura.

II. Il fatto che la Scrittura contiene rivelazioni di Dio non significa che il contenuto sia sempre stato *rivelato* all'agiografo. Però tale contenuto, *dopo* la redazione ispirata, acquista per tutti, anche per l'agiografo stesso, autorità divina.

1. Sovente l'autore umano aveva già conoscenza per vie naturali di quanto doveva scrivere per mozione di Dio. Così ad es. Giovanni nota di essere stato teste oculare dei fatti che riferisce (Gv. 1, 14; 19, 35; 21, 24; 1 Gv. 1, 1-3); Luca afferma di aver fatto indagini accurate (Lc. 1, 2-3); l'autore di 2 Mac. dichiara di voler presentare una esposizione concisa di ciò che Giasone di Cirene ha scritto in 5 libri, e che ciò gli è costato sudore e notti insonni (2, 23-26). Perciò la natura dell'ispirazione non richiede necessariamente che l'autore umano abbia ricevuto da Dio nuove ispirazioni; è

www.scribd.com/Religione_in_Ita

sufficiente che venga illuminato e mosso da Dio a scrivere anche ciò che gli è già noto. Per l'agiografo quindi l'ispirazione non significa anche rivelazione, cioè comunicazione di nuovi oggetti di conoscenza.

2. Ma *dopo* che, sotto ispirazione divina, è stata fatta la redazione scritta, questa, per chiunque acquista conoscenza del fatto dell'ispirazione, è fornita dell'autorità del Dio che si rivela. Ciò vale anche per l'autore umano. Non appena egli acquista la certezza (mediante la rivelazione di Dio) che il suo libro è stato scritto sotto ispirazione divina, ciò che egli ha scritto come strumento di Dio acquista per lui la dignità della parola di Dio e la qualità di certezza della rivelazione divina.

§ 2. Inerranza della S. Scrittura.

Al carattere rivelato della Scrittura ispirata è necessariamente connessa anche l'*inerranza.*

Dio non può né errare, né ingannare. Le manifestazioni di Dio sono veridiche, esprimono cioè senza inganno e mistificazione i veri pensieri di Dio; non vi può essere dissidio tra la comunicazione divina e la scienza divina. Ma le comunicazioni di Dio non possono neppure essere soggette all'errore, perché la scienza di Dio è infallibile; esse sono vere, afferrano cioè lo stato reale delle cose senza errore nel senso in cui intendono parlarne.

I. 1. *Cristo* e gli *Apostoli* hanno attribuito alla Scrittura, e precisamente a tutti i suoi detti, una autorità decisiva, che garantisce certezza irrefragabile ed offre la decisione definitiva in tutte le controversie.

Alla base di questo atteggiamento stava la convinzione della inerranza assoluta della Scrittura. « La Scrittura non può essere smentita » (Gv. 10, 35). « Non un iota od un apice passerà della legge, prima che tutto sia compiuto » (Mt. 5, 18).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

2. Non può arrecare meraviglia che nella *tradizione cristiana* la fede nella ispirazione della Sacra Scrittura sia sempre andata congiunta anche alla fede nella sua assoluta verità.

Gli scritti sacri, dice CLEMENTE ROMANO (45, 2), « sono veri e dati dallo Spirito Santo ». GIUSTINO è « perfettamente convinto che nessuna scrittura contraddice ad un'altra ». Egli non intende mai ammettere un errore nella Scrittura, ma « ammettere piuttosto di non capire ciò che viene detto » (*Dial. cum Tryph.* 65, 2). La stessa posizione ha pure abbracciato AGOSTINO, esprimendola con parole simili: « Io credo fermamente che nessuno dei loro autori nel comporli ha commesso errore. Se in essi trovo un passo che mi pare non concordi con la verità, non dubito neppure un istante o che la copia è scorretta, oppure che il traduttore non ha espresso bene i pensieri dell'originale, oppure che io non ho capito la cosa » (*Ep.* 82, 1, 3). Egli dichiara peccato (*nefarium*) « dubitare della inerranza di questi scritti » (*ibid.*; cfr. GEROLAMO, *In Nah.* 1, 9).

3. L'inerranza della Sacra Scrittura non significa una semplice esenzione di fatto da errori, constatata in seguito, ma significa l'*impossibilità per principio* di errore.

Quest'impossibilità deriva dalla natura dell'ispirazione ed abbraccia tutto il campo della ispirazione. « L'ispirazione divina — si dice nella enciclica « *Providentissimus Deus* » — non soltanto esclude ogni errore, ma l'esclusione ed il rifiuto dell'errore le sono cosí essenzialmente necessari, come è essenzialmente necessario che Dio, verità suprema, non sia autore di un qualsiasi errore ».

4. Veri sono soltanto i *giudizi* e le loro *espressioni*. Perciò l'inerranza compete soprattutto alle parti didattiche e narrative della Sacra Scrittura.

Nelle parti che contengono soprattutto prescrizioni od ammonizioni, oppure esprimono stati d'animo, affetti o sen-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

timenti lirici, si soddisfa alla inerranza, quando esiste la legittimità morale dei comandi, la realtà dei sentimenti. L'inerranza non esige neppure che venga annunziata *tutta* la verità sotto *tutti gli aspetti*. L'ispirazione non intende togliere il velo di tutti i misteri; non è in contraddizione con essa che talune questioni rimangano insolute e che non sempre si diano soluzioni definitive.

II. 1. L'inerranza della Bibbia incontra serie *obiezioni* nella nostra epoca.

I risultati esegetici non si accorderebbero con le teorie aprioristiche dei dogmatici. Molte espressioni della Scrittura sarebbero in contraddizione con i risultati della scienza e dell'indagine storica. La spiegazione della inerranza dovrebbe tener conto di queste difficoltà. Poiché questa ispirazione non può essere limitata, un gruppo notevole di esegeti, indicati come « scuola larga » ha cercato di interpretare l'inerranza della Bibbia in senso largo, oppure in genere di limitarla. Si son fatte proposte in varie direzioni. L'ispirazione, dichiara un gruppo (D. HULST, LENORMANT, DIDIOT, ZANECCHIA), non avrebbe come conseguenza l'inerranza di tutti i detti della Scrittura, ma soltanto di quelli che si riferiscono alla fede ed ai costumi. LAGRANGE sostenne l'opinione che l'inerranza debba essere rivendicata soltanto alle affermazioni categoriche della Scrittura, e non alle osservazioni che le servono soltanto da rivestimento. Si cerca soprattutto di trovare una interpretazione dei racconti storici del V. T., che non esiga la piena verità storica. Attraverso alla collaborazione dell'autore umano, il cui orizzonte spirituale nelle cose profane non sarebbe stato superiore all'orizzonte spirituale dei suoi contemporanei, si sarebbe giunti ad una storiografia primitiva, che tramanda le tradizioni senza volerne affermare la verità storica, oppure rende la visione storica dominante in base alla « apparenza storica ».

2. Non si può negare che la scienza biblica deve combattere con *difficoltà* serie e sovente non ancora risolte.

Anche l'enciclica biblica di Pio XII ammette queste diffi-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

coltà: « Non deve fare meraviglia se non tutte le difficoltà sono state superate e disciolte, ma rimangono ancora oggi gravi questioni, che non poco agitano le menti dei cattolici ». L'enciclica ammonisce: « Non va dimenticato che accade negli umani studi come nelle cose naturali, e cioè che le opere crescono lentamente e non se ne cava frutto se non dopo molte fatiche » (AAS 35, 1943, p. 318). Certamente tra il dogma stabilito ed i fatti accertati della esegesi non vi può essere contrasto. I conflitti risultano soltanto tra una interpretazione troppo stretta e aprioristica del dogma ed i giudizi precipitati di una scienza troppo sicura di se stessa.

3. Per comprendere bene l'inerranza della Sacra Scrittura possono tornare utili i seguenti punti di vista:

a) Inerrante è tutto ciò, e soltanto ciò, che lo scrittore sacro ha voluto esprimere ed ha *realmente espresso*.

b) Per stabilire che cosa la Sacra Scrittura ha voluto dire, bisogna ricorrere alle leggi della *lingua*, alle *forme espressive* dell'epoca ed allo *stile* dello scrittore.

Per questo occorre anche tener conto della prospettiva dipendente dal tempo e del legame culturale dell'autore, che l'ispirazione non elimina, ma prende al suo servizio. L'autore può esprimere la sua idea con parole sobrie, può servirsi di una esposizione figurata, può illustrare la sua opinione mediante fatti inventati, favole, parabole, leggende ecc. L'esposizione del senso della Scrittura presuppone una conoscenza a fondo delle lingue, e precisamente della lingua originale, una squisita sensibilità, una vasta conoscenza delle condizioni storiche, culturali e religiose di quella epoca, la conoscenza delle abitudini dei popoli orientali ecc.

c) Per stabilire ciò che l'autore ispirato ha voluto esprimere bisogna considerare soprattutto lo *scopo* immediato che egli ha perseguito.

La Sacra Scrittura serve in definitiva a scopi religiosi ed è al servizio della storia e della economia salvifica. Pur non

www.scribd.com/Religione_in_Ita

dovendosi certamente restringere l'inerranza della Scrittura al campo della fede e dei costumi, ciò che i libri ispirati hanno voluto dire certamente si può stabilire soltanto avendo sempre presente il loro sfondo di storia della salvezza ed il loro scopo salvifico.

d) Particolare importanza riveste l'osservazione del *genere letterario*, al quale appartengono i singoli libri della Bibbia.

Occorre osservare se si tratta di esposizioni dottrinali o di racconti storici, di parabole, leggende o novelle, di discorsi profetici oppure di prescrizioni legali, di brani lirici, di cantici, di inni, di preghiere, di raccolte di proverbi e di letteratura sapienziale. Qualunque genere letterario è conciliabile con la ispirazione; ma ciascuno è da intendere ed interpretare secondo leggi diverse. L'interpretazione dei testi di Giobbe, Giona, Giuditta ecc. subirà un influsso sostanziale a seconda che vi si veda la descrizione di fatti storici, oppure poemi o racconti liberi. Ma la determinazione del genere letterario non dev'essere fatta in modo arbitrario o in base ad idee preconcette.

III. 1. Tenendo conto di questi punti di vista si son già potute appianare molte difficoltà come quelle concernenti le *scienze naturali*.

Oggi si è concordi nel ritenere che l'inerranza della Scrittura non viene pregiudicata quando gli agiografi riferiscono eventi astronomici o cose di scienze naturali secondo l'*apparenza* (cfr. Gios. 10, 12; Gen. 1, 16; Mt. 5, 45), oppure quando nei loro enunciati fan proprie le concezioni popolari e la visione corrente del mondo. Se ad es. la lepre viene classificata tra i ruminanti, il pipistrello tra gli uccelli (Lev. 11, 6. 19), se la lingua del serpente viene indicata come l'organo che porta la morte (Giob. 20, 16), se si suppone il mondo costruito a tre piani secondo la concezione di quel tempo (Gen. 7, 11; Giob. 38, 37; Sal. 74 [75], 4), non si tratta di giudizi che intendono dare un insegnamento circa la natura delle cose, oppure circa situazioni astronomiche e fisiche. L'ispirazione non ha il compito di correggere o di ampliare le co-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

noscenze profane; si adatta alle idee esistenti e lo deve fare anche solo per essere compresa (cfr. Denz. 1947, 2186).

2. Maggiori sono le difficoltà che presenta l'inerranza dei *racconti storici*.

Nel campo della storia non si può applicare il principio della apparenza; manca ogni analogia con l'apparenza sensibile. Questa è esatta e rappresenta un dato vero, sia pure nella prospettiva soggettiva. La storiografia invece che, senza critica, riporta tradizioni correnti, ma inesatte, riferisce il falso e l'erroneo, se lo scrittore approva e fa propri i racconti (Denz. 2187).

Ma è chiaro che le leggi e le indagini che valgono per la storiografia moderna non si possono trasferire alla esposizione della Bibbia. La storia si scriveva allora secondo principi diversi da oggi (Denz. 2294).

Anche se talora nella interpretazione dei libri sacri sorgono difficoltà, i risultati certi della esegesi e dell'indagine storica s'incontreranno infine su un piano comune. La controversia circa il racconto biblico della creazione, che ha riscaldato gli animi così a lungo, è da tempo appianata. Le esperienze dei tempi moderni hanno mostrato che l'allargamento delle nostre conoscenze archeologiche e storiche dell'Oriente antico non ha portato un aumento, ma una diminuzione delle difficoltà esegetiche.

SEZIONE TERZA

Le fonti teologiche di conoscenza ed il loro rapporto reciproco.

Occorre ancora esaminare brevemente la questione del mutuo rapporto delle fonti teologiche di conoscenza. La materia di fede si deve ricevere dal magistero ecclesiastico? Si deve ricavare dai testi della tradizione? Si deve acquistare attraverso lo studio della Scrittura, dei Padri, dei teologi?

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Dobbiamo anzitutto notare che la questione delle fonti è sorta nell'epoca moderna a motivo del protestantesimo.

Per tutto il Medioevo le verità di fede si sono ricevute direttamente dalla Chiesa. Soltanto quando i riformatori dichiararono la Scrittura unica fonte di fede venne esaminata piú ampiamente la questione delle fonti della fede e si costituí la dottrina dei «loci theologici», in primissimo luogo ed in modo geniale ad opera del domenicano spagnolo Melchior Cano († 1560). Questi ha stabilito 10 loci theologici: Scrittura, tradizione, Chiesa cattolica, concilii, Chiesa romana, Padri, teologi scolastici, ragione umana, filosofia e storia umana. Poiché gli ultimi tre sono soltanto fonti ausiliarie per il lavoro speculativo del teologo («loci alieni»), rimangono come fonti teologiche i primi sette; propriamente Cano indica la Scrittura e la tradizione come i loci *fondamentali* o costitutivi, mentre gli altri cinque contribuiscono soltanto alla *interpretazione* della verità rivelata. Cano ammette il collegamento organico delle fonti di fede da lui stabilite, che sarebbero da disporre non tanto in modo coordinato, quanto piuttosto in modo subordinato tra di loro. Questo collegamento non è però molto evidente in lui, perché a lui interessava soprattutto presentare le fonti ed avviare al loro uso.

Nella questione delle fonti della rivelazione occorre distinguere l'aspetto ontologico: che cosa cioè costituisce una verità di fede, dall'aspetto logico, con quale mezzo una verità può essere conosciuta come verità di fede.

1. Alla prima questione non c'è che una sola chiara risposta: la fede ha soltanto una fonte: la rivelazione divina, che si è chiusa con la morte dell'ultimo Apostolo. Il contenuto di questa rivelazione si trova nella Sacra Scrittura e nella tradizione divina. Perciò *Scrittura e tradizione divina* sono le *uniche fonti costitutive* della fede.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

2. Ma il contenuto della rivelazione ci viene comunicato ed interpretato dal magistero vivente della Chiesa. Perciò la Chiesa — e questa è la risposta alla seconda questione — è la « proxima et universalis veritatis norma », mediante la quale il carattere di fede di una verità non viene costituito, ma può essere riconosciuto. Essa è la *fonte normativa della fede;* ci procura l'accesso alla conoscenza delle verità rivelate.

« Il magistero ecclesiastico è proprio quel *locus theologicus*, dal quale per disposizione divina i fedeli ed i teologi ricevono in primo luogo e nel modo piú immediato le verità di fede, perché nella parola della Chiesa la rivelazione continua a vivere ed a agire e perviene immediatamente ai singoli. Ma, come avviene sovente, anche qui la serie causale logica non corre parallelamente a quella ontologica. La dottrina della Chiesa non è rivelata perché è annunziata dalla Chiesa, ma viene annunziata dalla Chiesa perché è rivelata; ma può essere da noi conosciuta come rivelata perché viene annunziata dalla Chiesa. La predicazione della Chiesa non è dunque la causa del carattere rivelato della dottrina da lei annunziata, ma è il mezzo stabilito da Dio, per il quale esso viene da noi conosciuto » (A. LANG, *Die Loci theologici*, p. 82).

La Chiesa per i fedeli e per i teologi è il luogo immediato, in cui si trova la verità di fede. Scrittura e tradizione non svolgono il loro compito isolate e staccate dalla trasmissione ecclesiastica, ma sono presentate e interpretate dalla Chiesa. Di qui deriva l'atteggiamento fondamentale della teologia cattolica che nei tempi moderni è stato fortemente accentuato (B. DURST, D. KOSTER, P. WYSER, R. DRAGUET), anzi accentuato a tal punto, che talora si esagerò nel senso opposto, in quanto si è sottovalutata od eliminata l'importanza della Scrittura e della tradizione come « fonti di fede ». Si è contrapposta la « *teologia della Chiesa* » alla « *teologia della Scrittura* », l'*accettazione viva della fede* dalla Chiesa all'*indagine storica della fede.*

Non si presta un servizio al pensiero della Chiesa staccando la coscienza di fede della Chiesa dai suoi fondamenti e indulgendo ad un misticismo unilaterale, che non corri-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

sponde alla economia salvifica di Dio. Il magistero ecclesiastico in quanto organo normativo della trasmissione della rivelazione, e la Scrittura e la tradizione, in quanto deposito contenente la rivelazione, non si possono separare, tanto meno contrapporre. La materia rivelata, contenuta nella Scrittura e nella tradizione, ci viene proposta ed interpretata dalla Chiesa, ed a sua volta la Chiesa è legata al « depositum fidei » a lei affidato nella Scrittura e nella tradizione, e può sviluppare tutta la sua pienezza soltanto quando attinge a queste fonti e ricorre a tutti i mezzi umani che le possono servire. In tal modo magistero ecclesiastico e teologia sono organicamente connesse. Il *successo della infallibilità della Chiesa* non dipende certamente dalla collaborazione umana, ma non si può negare l'*obbligo di questa collaborazione umana.* Il parlare a nome di Dio con potere divino si compie in forme umane. In questo è persino necessaria la ricerca e lo sforzo umano. Ma questo non è l'elemento essenziale, bensí soltanto un dato di fatto; l'essenziale è che in questo sforzo si manifesta continuamente il pneuma e che là, dove esistono i criteri di questa efficace azione divina, si supera ogni conoscenza umana e si manifesta l'autorità di Dio.

3. La teologia parte dunque dal dogma della Chiesa e vi costruisce sopra; ma il dogma della Chiesa viene preparato dalla teologia. L'indagine delle « fonti della fede » non viene dunque esclusa, ma piuttosto richiesta dalla Chiesa, che presenta le fonti e vigila sul loro uso.

Nella enciclica biblica di Pio XII si richiama energicamente l'attenzione sull'importanza degli studi esegetici e nella enciclica « *Humani generis* » si insiste sulla importanza della teologia positiva. Le scienze sacre con lo studio delle sacre fonti ringiovaniscono sempre.

Ma d'altra parte, come dice la stessa enciclica, si seguirebbe un falso metodo se si volesse controllare la dottrina della Chiesa sulle fonti, oppure fare della dimostrazione dalle fonti la condizione della fede...; ciò significherebbe voler spiegare le cose chiare con quelle oscure, le cose certe con quelle incerte. L'insegnamento della Chiesa è in sé garanzia sufficiente che esso presenta integra la rivelazione. Perciò la

www.scribd.com/Religione_in_Ita

« teologia della Scrittura » non deve scuotere la fiducia nella « teologia della Chiesa », e la teologia della Chiesa non deve negare la necessità ed importanza della teologia della Scrittura. Gli studi storico-esegetici della teologia positiva sono necessari, ma sono strumenti dello Spirito che agisce nella Chiesa. Per l'uso delle fonti della rivelazione valgono non soltanto le regole critiche, ma le leggi dogmatiche della conoscenza, in base alle quali si può stabilire l'azione del pneuma, che opera nella Chiesa. La dimostrazione dogmatica dalla Scrittura e dalla tradizione dovrà attenersi ai postulati della scienza storica ed esegetica, ma prenderà la decisione ultima in base alle leggi conosciute dalla rivelazione. In tal modo la parola di Dio viene sottratta alla incertezza dell'indagine puramente critica.

4. Sarebbe pure segno di miopia contrapporre la dimostrazione « storica » degli argomenti di Scrittura e di tradizione all'accettazione « antistorica » del contenuto di fede dalla presente coscienza di fede della Chiesa.

La rivelazione non viene riconosciuta da ragioni intrinseche, ma dal fatto della sua rivelazione e dal fatto della sua proposta da parte della Chiesa. Entrambe sono *fatti storici* e possono essere riconosciuti ed accertati come tali soltanto con dimostrazione storica. In ciò è secondario se uno spazio di tempo piú o meno grande ci separa dal fatto che dev'essere dimostrato. Anche la decisione dottrinale della Chiesa ed anche la sua coscienza di fede sono dati legati al tempo ed allo spazio e soltanto dopo un'indagine ed accertamento accurati possono essere presi come fondamento dell'atto di fede. Avviene anzi che il giudizio sicuro è reso difficile se una certa distanza di tempo non ci separa dal dato.

La varietà del servizio e dei carismi nella edificazione del corpo di Cristo, indicata già da Paolo (Ef. 4, 11 ss.; 1 Cor. 12, 4 ss.), si manifesta anche quando si tratta di attingere alla ricchezza del tesoro rivelato. Le fonti teologiche di conoscenza non devono essere contrapposte; perché è lo stesso Spirito che agisce in esse. La pienezza della fede si manifesterà soltanto « con l'aiuto di tutte le articolazioni, che prestano il loro servizio secondo l'attività assegnata a ciascun membro » (Ef. 4, 16).

www.scribd.com/Religione_in_Ita

INDICE ANALITICO-ALFABETICO

Si rimanda ai numeri di pagina.

A

ABERCIO di Gerapoli 372.
ADAM C. 70, 138, 149, 196, 202, 203, 204, 223, 232, 278, 411, 470.
AGNOSTICISMO 72 ss.
AGOSTINO, S. 94, 115, 126, 407, 527.
AKTON, Lord 465.
ALEMBERT, D' 53.
ALESSANDRO VII 479.
ALFONSO Vargas di Toledo 428.
ALTANER B. 375.
ALTHAUS P. 256 s., 380.
AMBROGIO, S. 515.
ANDRONICO 288.
ANICETO 368.
ANTICHITÀ Giudaiche 175.
ANTISOPRANNATURALISMO 52.
APELLE 372.
APOCRIFI recenti 174.
APOCRIFI, vangeli 173.
APOCALITTICO, A. T. 183.
APOCALITTICO, N. T. 183.
APOLLINARE Claudio 368.
APOLOGETICA 14; integrale 122; moderna 14; tradizionale 14; suo compito 14.
APOSTOLI 284; ufficio istituito da Gesú 284; scelta dei Dodici 285; nomi 287; ufficio 288; potere di legare e sciogliere 290; loro missione 292.
APOSTOLICITÀ della Chiesa 400; segno di riconoscimento 401.
ASSOLUTEZZA del Cristianesimo 442; delle leggi naturali 107.
ATANASIO, S. 372.
ATEISMO 72.
ATENAGORA 514, 516.
ATTENDIBILITÀ storica degli Atti 157, 332; di *Mt. 18, 18* 14; dei Vangeli 161, 167; di Paolo 148; della lettera ai Corinti 332; della lettera di Clemente 333; della lettera di Ignazio 334.
ATTI degli Apostoli 157; autore 157; storicità 157, 332; fonti scritte 157.
AUFHAUSER J. B. 176.
AUTENZIA letteraria di *Mt. 16, 17* 300 ss.; di *Mt. 28, 18* 293.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

AUTORITÀ ecclesiastica, principio 353.

B

BACHELET X. M. L. 25, 27.
BACHT A. 518.
BAHRDT K. Fr. 56.
BAINVEL J. V. 523.
BALDENSPERGER G. 62, 224.
BALLERINI 27.
BANNEZ O. 523.
BARBET P. 202.
BARDENHEWER O. 176.
BARDY G. 335, 352.
BARTH E. 34, 436, 503.
BARTMANN B. 146, 247, 254.
BARTZ W. 34.
BASILIDE 372.
BASILIO, S. 203.
BATIFFOL P. 176.
BATTESIMO, precetto del 284, 293.
BAUER Bruno 59, 66.
BAUER W. 316.
BAUR F. Chr. 59, 66, 163, 298, 332, 334, 336, 358.
BEAUTAIN 131.
BELLARMINO 473.
BENZ E. 406.
BERASA Bl. 483.
BERENDTS A. 176.
BERGRAV E. 125.
BERHEIM E. 114.
BERNHART J. 132 s., 135.
BERTRAM G. 166.
BEUMER J. B. 496.
BEYSCHLAG W. 61.
BIBBIA 509; critica alla 57; interpretazione 511; v. pure Ispirazione.
BILLOT L. 331, 483, 523.
BILLUART 523.
BLINZLER J. 202.
BLONDEL M. 93, 121.
BONAIUTI E. 62.
BONFRÈRE J. 519.
BONNETTY 131.
BONSIRVEN J. 182.
BOUSSET W. 113, 151, 240.
BRIENNIOS 334.
BROKES B. 53.
BROSCH J. 53.
BRUNNER E. 72, 442, 446.
BRUNSTÄDT 7, 442.
BUCHSEL F. 292.
BULTMANN R. 64, 66, 306.
BURNEY C. T. 302.

C

CALLISTO Niceforo 202.
CALLISTO Papa 376.
CAMPENHAUSEN H. 299, 339, 355.
CANO Melchior 428, 474, 489.
CANONIZZAZIONE, decreti di 437.
CAPI ecclesiastici 342.
CAPI stabili 343.
CARDUCCI G. 68.
CARISMI e ufficio 342 ss.
CARTESIO 52.
CASPAR E. 326.
CATTOLICITÀ della Chiesa 390.
CELSO 215.
CENSURE teologiche, note 486 ss.
CERFAUX L. 166.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

CERTEZZA derivata, indiretta, relativa 16; prescientifica 15; della Rivelazione 85 ss.; morale 87; dogmatica 481.
CHAMBERLAIN H. St. 334.
CHAPMANN 7, 377.
CHERBURY Erberto, 53.
CHESTER BEATTY 162.
CHEVALIER U. 202.
CHIESA, nome e concetto 258; cattolica 377; il termine 269; dell'autorità e del diritto 254; come regno di Dio 263 ss.; suo carattere escatologico 273; indefettibilità e immutabilità 327; altre caratteristiche 379 ss.; portatrice delle note 407; di Roma 390; diffusione della Chiesa cattolica 409.
CHRISMAN 519, 521.
CIPRIANO, S. 301, 319, 369, 375, 377.
CIRILLO, S. 203.
CIRO 144.
CLEMEN C. 442.
CLEMENTE Aless. 202.
CLEMENTE Rom. 360, 366, 374, 389, 401, 458, 468, 527.
COCLEO G. 428.
COLSON J. 335, 339, 344, 350.
CONCILIARE, teoria 463.
CONFESSIO Augustana, Helvetica 381.
CORNELY R. 532.
COUCHOUD P. L. 64.
CREDERE, possibilità e dovere di 22; disposizione a 119.
CRISOSTOMO G. 322.
CRISTIANESIMO, lotta dell'Illuminismo contro 52; lotta dei liberali contro 57; rivolta del sentimento moderno 67; attacco al suo fondamento storico 56; religione assoluta 442.
CRISTO, testimonianze storiche 145; il Kyrios 146, 148; figura evangelica 171; santità del 209.
CULMANN 300, 303, 306, 307, 308, 321, 323 s., 327, 356, 362.

D

DAMASCO, esperienza di 148.
D'ANNUNZIO G. 68.
DANNENBAUER H. 358.
DAUSCH P. 523.
DECHAMPS V. A. 250.
DECRETO Apostolico 354.
DEISMO, Deisti 104.
DEMONI e miracoli 101.
DENEFFE A. 493.
DENTLER F. 228.
DE RUGGERO G. 62.
DESCARTES 52.
DESIDERIO di verità 137; di vedere Dio 137.
DETERMINISMO 107 s.
DHANIS Ed. 485.
DIACONATO 342.
DIBELIUS M. 145, 165, 166, 505.
DIBELIUS O. 254, 255.
DIADOCHÉ 347.
DIDACHÉ 334.
DIDIOT 528.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

DIECKMANN A. 27, 35, 211, 248, 368, 380.
DIFFUSIONE della Chiesa cattolica 409.
DIO e la Rivel. soprannaturale 72; trascendente, personale, libero, 72; idea panteistica e deistica 73.
DIONIGI di Corinto 340, 360, 366.
DISCIPLINA ecclesiastica 477.
DOGMA, concetto 490; fissismo ed evoluzionismo 491; evoluzione del dogma 496.
DOGMATICI, fatti 477.
DOGMATICO, metodo 26.
DÖLLINGER J. 328, 465.
DORNSEIFF F. 176.
DORSCH E. 523.
DRAGUET R. 533.
DREWS A. 63, 66.
DRIEDO F. 385.
DUNIN-BORKOWSKI St. 234, 335.
DURST B. 533.

E

ECCLESIASTICO, diritto 350.
ECONOMIA salvifica 432.
ECUMENICO, movimento 256.
EGESIPPO 350, 352, 401.
EICHHORN J. G. 358.
EISLER R. 66, 176.
ELFERS H. 427.
EPIFANIO S. 407.
EPPEL R. 312.
ERMA 345.
ERODE Antipa 187.
ESCATOLOGIA del regno di Dio 273.
ESCATOLOGICA, scuola 66, 194.
ESCHWEILER K. 44.
ESISTENZA di Gesú 63 ss.
ESSER G. 27, 30, 376.
ESTIUS 523.
EUSEBIO di Cesarea 215, 303, 322, 334, 346, 351, 352, 360, 366, 367, 368, 370.

F

FABIANO Papa 370.
FACTA dogmatica 437.
FACTUM Antiochenum 322.
FALCON G. 250.
FARISEI 183.
FAUSTINO 372.
FEBRONIUS 464.
FEDE, concetto 8; tre fattori necessari 9; obsequium rationi consentaneum 10; atto libero e responsabile 10; le occorre il « lumen fidei » 12; preparazione 13; suo fondamento scientifico nell'Apologetica 14; disposizione a credere 19; difficoltà contro 23; come accettazione fiduciosa della verità 20; giustificazione scientifica 15, 28.
FELDER H. 176.
FELICISSIMO 372.
FERRARI E. 62.
FICHTE J. G. 328.
FIDEISMO 131.
FILISTEI 139.
FILOGRASSI I. 485.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

FILONE 60, 511.
FIRMILIANO 370.
FISCHER J. 428.
FLAVIO Giuseppe 60, 175, 359, 511.
FLORINO 372.
FONDAMENTALE, teologia 1-30; campo di studio 22; sua divisione 32; suo metodo 24, 33; nome e contenuto 34 s.
FRANK Seb. 358.
FRANKE S. 380.
FRANZELIN J. B. 429, 523.
FROHSCHAMMER J. 80.
FUCHS J. 44.
FUNK F. X. 334, 374.

G

GAECHTER P. 286, 306, 317.
GALLICANESIMO 464.
GALLICANI cleri declaratio 464.
GARDEIL A. 382.
GEIJER E. 257.
GEISELMANN J. R. 153, 160, 161.
GELNHAUSEN C. 463.
GERARCHIA nella Chiesa primitiva 351.
GERARCHICA, coscienza 354.
GERARCHICA, carattere della Chiesa 351 ss.
GERARCHICA, potere della Chiesa 352.
GERARDO da Bologna 428.
GERARDO da Siena 428.
GEROLAMO, S. 322, 527, 531.
GERSONE Giov. 428, 463.
GERTRUDE von Le Fort 84.
GESÚ nel Cristianesimo 52 ss.; attacco all'esistenza storica 59; negazione della sua esistenza 63; G. storico di Nazaret 37, 148; sua coscienza messianica 184, 186; sua sapienza 206; la sua virtú è spontanea 210; G. «Figlio dell'uomo» 191; G. e il Padre celeste 195; la sua vita esterna 202; sua figura spirituale 204.
GIACOMO da Viterbo 381.
GIANSENIO 479.
GIOACHINO da Fiore 328.
GIOVANNI Battista 187, 286.
GIOVANNI Crisostomo 322.
GIOVANNI Damasceno 508.
GIOVANNI Torrecremata 381.
GIUNIA 288.
GIURISDIZIONE, potere degli Apostoli 292 ss.
GIUSTIFICAZIONE scientifica della fede 15.
GIUSTINO 215, 301, 427, 527.
GIUSTINO, pseudo 514.
GNOSEOLOGIA teologica 425 ss.
GOBINEAU J. A. 68.
GOGUEL M. 145, 153, 174, 235, 284, 306, 344, 369.
GOUPIL 483.
GOVERNO monarchico nella Chiesa primitiva 349.
GRANDMAISON L. 154, 211.
GRATRY A. 465.
GRAVINA 381.
GREGORIO M. 98, 514, 516.
GREGORIO di Valenza 381.
GREGORY 301.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

GRILL J. 298.
GUARDINI R. 134, 135, 254.
GUIGNEBERT Ch. 235, 285, 298.
GÜNTHER A. 80, 492.
GUTBERLET K. 27.

H

HAECKER Th. 426.
HALLER J. 317, 358.
HAMEL A. 458.
HAMMURABI 44.
HANEBERG D. B. 519.
HÄNEL J. 396.
HARNACK A. 61, 205, 212, 213, 284, 293, 294, 331, 334 s., 336, 358, 374, 376, 407, 469, 510.
HASE K. 61.
HATCH E. 336.
HEGEL G. W. 52, 54, 66.
HEIDEGGER M. 126.
HEILE J. 61.
HEILER Fr. 61, 255 ss., 282, 350, 358, 365.
HEIM K. 310, 442.
HEINE H. 68.
HEISENBERG W. 107.
HEITMÜLLER W. 61.
HENNECKE E. 173, 174, 301.
HERBIGNY M., DE 382.
HERDER J. G. 56.
HERTLING L. 171.
HESSEN J. 442.
HEUSSI K. 358.
HILDEBRANDT H. 133.
HILGENFELD A. 358.
HOLDEN H. 521.
HOLL K. 338, 350, 358.
HOLTZMANN H. 61, 358.
HOLTZMANN O. 224.
HONTHEIM J. H. 464.
HOSKINS E. G. H. 194.
HOSIUS S. 381.
HÜGEL Fr. 257.
HULST, D' 528.
HUMANI generis (Enc.) 534.
HUME D. 54, 104, 111, 113.
HYNECK R. W. 202.

I

IBMELS 225.
IDEALISMO e religione naturale 53 ss.
IDEALISMO razionalistico 55.
IGNAZIO di Antiochia 334, 347, 359, 373, 389, 393, 458; lettera di 334.
ILLUMINISMO 52, 428 s.
IMMANENZA, metodo della 30; teorie della 30.
IMPOSIZIONE delle mani 354.
INDETERMINAZIONE, principio di 107.
INERRANZA della S. Scrittura 526 ss.; e la scienza 530; e i racconti storici 455.
INFALLIBILITÀ, carisma della 455; del Magistero ecclesiastico 454; dell'Episcopato e sue condizioni 461; del Papa 462; oggetto diretto della 475; oggetto indiretto 476.
INNOCENZO X P. 479.
IPPOLITO, S. 326, 352, 458.
IRENEO di Lione 326, 346, 352, 361, 372, 374, 401, 427, 458, 468.
ISIDORO di Siviglia 421, 515.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

ISPIRAZIONE 515; Dio ne è l'Autore 516; estensione 520; natura della 515, 518; influsso positivo della 519; effetti della 524.
ISRAELITICA, religione 139.
ISRAELE 139; Il Patto di Dio con 142.

J

JAHN Joh. 519.
JAHVÉ, Dio unico del V. T. 140 ss.
JASPERS K. 67, 74.
JEREMIAS J. 292, 300, 311.
JORDAN P. 107.
JOST W. 318.
JOURNET Ch. 382.

K

KAHL 381.
KALTHOFF A. 63.
KAMLAH 143, 144.
KANT E. 52, 54, 56, 436.
KARRER O. 326, 403.
KATTEMBUSCH F. 300.
KEIM K. Th. 61.
KIERKEGAARD S. 49, 99.
KIRCH 515.
KIRSCHBAUM E. 363.
KLAGES L. 68.
KLAUSNER J. 175, 181.
KLEUTGEN J. 523.
KNABENBAUER J. 308, 523.
KNOPF R. 155.
KNUR K. 216.
KÖHLER W. 312.
KÖNIGER A. 372.
KOSTER D. 533.
KRETSCHMER E. 121.
KURKITT F. C. 176.
KYRIOS, culto del 152; titolo di 159.

L

LABERTHONNIÈRE L. 93.
LAGRANGE M. J. 176, 306, 308, 315, 523, 528.
LAKE 322.
LAMETTRIE 53.
LANG A. 420, 428, 474, 533.
LANGEN J. 358.
LANGENSTEIN E. 463.
LAQUEUR R. 176.
LATTANZIO 31.
LAVERGNE C. 171, 524.
LE FORT, Gertrude, von 415.
LEGGI di natura e miracolo 105; loro assolutezza 107.
LENORMANT F. 521, 528.
LEONE XIII 509.
LÉPICIER, card. 483.
LEROY 78, 223.
LESSING G. E. 52, 53, 55 ss., 112.
LESSIO L. 519.
LEWIS C. S. 108, 110.
LIBERALE, scuola 57, 66; critica 57.
LIDDON P. 199.
LIETZMANN H. 358, 363.
LINTON O. 300, 333.
LIPPERT P. 255, 412, 416.
LIPSIUS R. H. 358.
LOCI theologici 26, 532.
LOCKE J. 53, 56.
LOGOS 12 ss.
LOHMEYER 300, 336.
LOISY A. 152, 168, 298, 334, 492.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

LOOFS F. 225.
LUBAC H., DE 421.
LUDWIG J. 297, 375, 376, 377.
LUMEN fidei 12, 50.
LUTERO M. 298, 382.

M

MAGISTERO della Chiesa 425; infallibile 451, 454; istituzione permanente 452; vivente, autoritario 452; duplice compito 490; ha due fonti: la S. Scrittura e la Tradizione 499.
MANDATO missionario 456.
MANDEISMO 184.
MANSON W. 166, 170, 194, 195, 215.
MANZONI A. 133.
MANICHEI 514.
MARCIONE 372.
MARET 465.
MARÍN-SOLA Fr. 483, 484.
MARSILIO da Padova 358.
MARTIN Ch. 176.
MARTINETTI P. 63.
MARTIRIO nella Chiesa 414.
MARZIALE 373.
MAURENBRECHER M. 63, 66.
MAUSBACH J. 27, 30.
MAZZELLA C. 380.
MELITONE 368.
MENDELSSOHN M. 53.
MENSCHING G. 442.
MENZEL G. 255.
MERK A. 523
MESSIA, promesso 145; nel V. T. 178; tra i Giudei 180; coscienza messianica di Gesú 184, 186; dignità messianica 187; segreto messianico 193; dinanzi a Caifa 189.
METODO della gnoseologia teologica 429; apologetico 246; dogmatico 245, 430.
MEZGER P. 442.
MICHAELIS M. 300, 349.
MIGNE 174.
MIRACOLO, criterio del 94; concetto 100; origine soprannaturale 99; fisici, intellettuali, morali 103; scopo 108; testimonianza 108, 116, 218; conoscibilità 111; storicità 211; verità teologica 217; miracoli relativi e assoluti 101.
MISTERO, concetto 78; esistenza 79; lo negano i Razionalisti 79; rivelazione del 80 ss.
MITO, teoria del 58; del sangue e della terra 68; degli dèi che muoiono e risorgono 63.
MÖHLER J. A. 334.
MÖLDER H. 202.
MONETA 358.
MONTI 27.
MORGENTHALER R. 157.
MORISON Fr. 228.
MÜLLER O. 501.

N

NATURA, leggi di... e miracoli 105 ss.; causalità 68.
NATURALISMO e miracoli 52.
NAZARENI, setta dei 341.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

NEWMAN H. 94, 137, 521.
NICEFORO Callisto 202.
NIETZSCHE Fr. 68, 109.
NORDEN E. 176.
NOTAE theologicae 487.
NOTE della Chiesa 381; loro numero 382; loro condizioni 383; loro forza probativa 382 ss.; promesse da Cristo 385.
NÖTSCHER Fr. 311, 318.
NOVAZIANO 352.

O

OCHLER W. 219.
OEPKE A. 193, 302.
OLLÉ-LAPRUNE 29, 93.
ORIGENE 215, 301, 322, 427.
OTT L. 247.
OTTO R. 277, 300, 436.
OTTO W. F. 68.
OVERBECK Fr. 8.

P

PALMIERI D. 483.
PALZMANI 381.
PANTEISTI 104.
PAOLO Ap., Vangeli di 146 ss.; fede 146; suo valore 154; suoi fondamenti 147; fonti 150; l'esperienza di Damasco 148; tra gli Apostoli 352, 354 ss.
PAPA, soggetto dell'infallibilità 465.
PAPINI G. 414.
PAPIRI, testi evangelici 161 ss.
PARUSIA 276; attesa 277; escatologia 277 ss.
PASCAL B. 10, 19, 29, 94, 98, 120, 126, 128, 135.
PASQUALE, controversia 367.
PATTO di Dio con Israele 142.
PAULUS H. E. G. 56, 58, 215, 224.
PÉGUY 125.
PERLER O. 362, 374, 377.
PERRONE G. 380.
PESCH Chr. 483, 523.
PETERSON E. 437, 498.
PFLEIDERER O. 78, 108.
PIETRO Ap., capo della Chiesa 295; i tre passi classici *Mt. 16, 17; Lc. 22, 31; Giov. 21, 15* 295; sua posizione particolare tra gli Ap. 305, 310; mutazione del nome 307; tre immagini indicative 311; conferimento del Primato 314; posto nella Chiesa primitiva 305, 321; nel collegio Apostolico 319; soggiorno in Roma 357; martirio di Pietro e Paolo 360; sepolcro in Roma 362.
PIETRO d'Ailly 428, 463.
PIGHI Alb. 428.
PIO X 509.
PIO XI 509.
PIO XII 509, 528, 534.
PLATONE 133.
PLUTARCO 512.
POLICARPO, S. 346, 368, 372.
POLICRATE 368.
POSCHMANN B. 376.
POULPIQUET A. di 384.
PRAEAMBULA fidei 477.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

PREDICAZIONE della comunità primitiva 158.
PRESBITERI 342.
PRIERIAS Silv. 428.
PRIMATO, promessa 296; istituzione 295; passi sul (*Mt. 16, 18* ecc.) 296, 300; quattro difficoltà 299; lotta per il 297.
PROCLO 372.
PROFETI 142; profeti e dottori 343.
PROPRIETÀ della Chiesa 381.
PRÜMM K. 171.

R

RABINDRANATH Tagore 18.
RACKL M. 334.
RANKE L., von 114.
RAZIONALISMO e il Magistero ecclesiastico 453.
RAZIONALISTI e Rivelazione 75.
REATZ A. 209.
REGULA fidei 427.
REGNO di Dio, realtà spirituale 279; suo carattere escatologico 273; sue qualità 274; periodo di prova e di attesa 275; regno di Dio futuro 275.
REIMARUS H. S. 57, 66, 223.
REITZENSTEIN R. 151.
RELATIVISMO 131.
RELIGIONE rivelata 23; nel V. T. 141 ss.
RELIGIOSITÀ dell'uomo 128.
RELIGIOSO, problema 125.
RENAN E. 70, 104, 111, 334.
RESURREZIONE di Gesú 222; apparizioni in Galilea 225; testimonianze dei Vangeli 226; apparizioni a Gerusalemme 229; la fede cristiana nella 234; incontri con il Risorto 236.
REVILLE A. 61, 223.
RHEINFELDER H. 309, 310.
RICCARDO da S. Vittore 241.
RICERCA scientifica e fede 15.
RIDDLE J. N. 322.
RIFORMA protestante 405.
RIFORMATORI 418.
RILKE R. M. 76, 138.
RIVELAZIONE, nome e significato 40. *Naturale* 41 ss.; attestata dalla Scrittura 45; Locutio Dei 46; agli uomini 48; mediante organi scelti 48; immediata e mediata 49; si distingue dalla soprannaturale 49. - *Soprannaturale* 71; è possibile 71; la negano l'Illuminismo e il Liberalismo 51, 74; la negano i Panteisti e i Deisti 73, 76; mediata 82; criteri di credibilità 84.
RIVELAZIONE nella gnoseologia teologica 429; nella fede 431 ss.; suo realismo 435; suo sviluppo storico 437; nel V. T. provvisoria e imperfetta 439; si conclude con Cristo 440.
ROBERTS T. H. 162.
ROBERTSON J. M. 63, 322.
ROHLING A. 521.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

ROMA, primato di 365; i Vescovi di 366.
ROMA, tribunale d'appello 379.
ROMANA Chiesa, suo primato 356.
ROTHE 336.
ROUSSEAU J. J. 53, 67, 82.

S

SABATIER A. 61, 150.
SADDUCEI 182.
SALVATORELLI L. 63.
SALVEZZA 417; unico mezzo, la Chiesa 417, 419 s.
SANDERS N. 385.
SANTANGELO P. E. 63.
SANTITÀ della Chiesa 413; in triplice senso 396; promessa come nota 399.
SASS G. 351.
SCHÄFER K. Th. 158, 168, 316, 333.
SCHANZ P. 27.
SCHEEBEN M. 429, 523.
SCHELL 99, 100.
SCHELLER W. 422.
SCHELLING G. F. 328.
SCHELKE K. H. 166.
SCHICK K. 165, 168, 169, 201, 202.
SCHLATTER A. 390.
SCHLEIERMACHER Fr. 52, 54, 108, 358, 436.
SCHLUNK M. 442.
SCHMAUS M. 247.
SCHMID J. 293.
SCHMIDT H. 311.
SCHMIDT K. L. 298, 299, 300.
SCHNACKEMBURG R. 349.
SCHNITZER J. 298.
SCHREMPF Chr. 99.
SCHUBERT K. 358.
SCHULTES R. 483.
SCHÜRER E. 176, 336.
SCHUTZ R. 284.
SCHWEIZER E. 61, 62, 176.
SCISMA orientale 403.
SCISSIONI nella Chiesa 404.
SCOLASTICA, filosofia 427.
SCOTTI P. 202.
SCRITTURA e Tradizione 503 ss.; esistenza dei libri sacri 510 ss.; nel V. T. e nel N. T. 511.
SCUOLA escatologica 64, 149.
SCUOLA liberale 57, 66.
SEEBERG M. 418, 419.
SEMMELROTH O. 247.
SEITERICH E. 33.
SICARI o Zeloti 181.
SICKENBERGER J. 349.
SIMON R. 520.
SIRI 27.
SMITH W. B. 63.
SOCIALI, correnti 63.
SODEN H., v. 303.
SOHM R., teoria di 337, 354.
SÖHNGEN G. 326.
SOLOVIEV 326.
SOLTAU W. 298.
SOTERE 368.
SPANHEIM Fr. 358.
SPIAZZI R. 441.
SPINOZA B. 66, 104, 108.
SPIRITO Santo, autore principale dei libri ispirati 514.
STÄHLIN W. 404.
STANGE C. 432.
STAPLETON Th. 385.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

STAUFFER E. 136, 185, 191, 217, 234, 300, 307, 467.
STEFANO I 369, 468.
STRABONE 359.
STRACK-BILLERBECK I 313.
STRAUB A. 248, 380, 382.
STRAUSS D. F. 58, 66, 70, 108, 163, 215, 223, 225, 229, 298.
STYGER 363.
SUCCESSIONE, principio della 352.
SVETONIO 176, 177.

T

TACITO 176.
TALMUD 174.
TÄPPER J. 202.
TAZIANO 372.
TEOFILO d'Antiochia 515, 516.
TEOLOGIA fondamentale, suo fine 28; suo compito 22; metodo 24, 33; suo oggetto è il fatto della Rivelazione 24; oggetto e nome 33, 34; suo posto nella Teologia 32.
TEOLOGIA patristica 427.
TEOLOGICA gnoseologia 425 ss.
TEOLOGICHE, conclusioni 477.
TEORIA della frode 57; mitica 57; della tendenza 59; escatologica 61; comparatistica 61; della smitologizzazione 64; della immanenza 30; conciliare 463.
TERNUS J. 292.
TERTULLIANO 301, 352, 375, 401, 427.
THELE J. 374.
THIELICKE H. 129, 437.
THILS G. 381, 384.
TINDAL M. 53.
TOLAND F. 53.
TOMMASO, S. 9, 85, 94, 97, 103, 132, 481.
TORREY C. C. 157.
TOTTING E. 428.
TRADIZIONE 500; attiva, passiva 501; significato 500; esistenza 501; suo rapporto con la S. Scrittura 503; criteri 506; prova dogmatica dalla Tr. 506.
TRADIZIONALISMO 131.
TRAIANO 177.
TROELTSCH E. 108, 442, 444, 496.
TYRRELL G. 282, 492.

U

UFFICIO ecclesiastico nella Chiesa 342; suo carattere gerarchico 351.
UNITÀ della Chiesa 386; nota distintiva 390; e stabilità 411.
UNIVERSALITÀ della Chiesa 390; del Regno di Dio 279 ss.

V

VAGANAY L. 315.
VANGELI 161; tradizione testuale dei 162; critica mo-

www.scribd.com/Religione_in_Ita

derna 162; epoca di composizione 163; autori dei 163.
VANGELO di Giovanni 163; rapporto dei sinottici 164; attendibilità storica 167; loro testimonianza 167.
VARGAS A. 428.
VASQUEZ 483.
VEGA A. DE 483.
VELENUS U. 358.
VENTURINI 56.
VERITAS prima revelans 20.
VESCOVI 343 ss.
VIGNON P. 202.
VINCENZO di Lerino 427, 475.
VITTORE I 368.
VOKES F. E. 335.
VOLKMAR G. 358.
VOLONTÀ di credere 18.
VOLTAIRE 53, 104, 223.

W

WEINEL H. 58, 70.
WEISS B. 61.
WEISS Giov. 62, 284.
WENDLAND J. 300.
WERNLE W. 61, 205.
WICKENHAUSER A. 195, 316, 333, 349.
WITTE J. 442.
WOLF C. 53.
WREDE W. 62.
WUNDERLE G. 110.
WUNDT W. 108.
WÜNSCH G. 442.
WUST P. 135.
WYSER P. 533.

Z

ZAHN Th. 293, 334.
ZANECCHIA 528.

www.scribd.com/Religione_in_Ita

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE

Pag.

Scopi, compiti e vie della Teologia Fondamentale . 7

CAPITOLO I - I fattori che contribuiscono alla nascita della fede 7

§ 1. La necessità di una giustificazione razionale della fede 8

§ 2. L'atto di fede come atto libero e responsabile . 10

§ 3. La necessità della grazia per l'atto di fede . 12

CAPITOLO II - Il contributo della scienza teologica alla preparazione della fede 13

§ 1. Apologetica tradizionale e Apologetica moderna 14

§ 2. Vantaggi e limiti della giustificazione scientifica della fede 15

§ 3. Il destare la volontà di credere come scopo della Teologia Fondamentale 18

CAPITOLO III - I compiti della Teologia Fondamentale 20

§ 1. La dimostrazione della credibilità ed obbligatorietà della rivelazione cristiana 20

§ 2. Il suscitamento della volontà di credere . . 23

CAPITOLO IV - Delimitazione e divisione dell'oggetto della Teologia Fondamentale 24

§ 1. Il nocciolo della Teol. fond.: la « demonstratio christiana » e la « catholica » 24

§ 2. La gnoseologia teologica come conclusione della Teol. fond. 26

§ 3. La giustificazione della religione è di competenza della Teol. fond.? 27

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Pag.

CAPITOLO V - Il metodo della Teologia Fondamentale 28

CAPITOLO VI - La Teologia Fondamentale nel sistema delle scienze teologiche 32
§ 1. Posizione della Teol. fond. nella Teologia . . 32
§ 2. Il nome della Teol. fond. 34
§ 3. Divisione della materia 35

TRATTATO PRIMO

LA MISSIONE DI CRISTO

I. LA PRETESA DI RIVELAZIONE DA PARTE DEL CRISTIANESIMO E LA SUA NEGAZIONE NEI TEMPI MODERNI

CAPITOLO I - La rivelazione divina secondo la dottrina della Chiesa 40
§ 1. Nome e significato 40
§ 2. La rivelazione naturale 40
§ 3. La concezione cattolica della rivelazione soprannaturale 44
§ 4. Le differenze tra rivelazione naturale e soprannaturale 49

CAPITOLO II - Il rifiuto della pretesa cristiana di rivelazione nell'epoca moderna 50
§ 1. La lotta contro i presupposti metafisici del Cristianesimo da parte dell'antisoprannaturalismo . 52
§ 2. L'attacco ai fondamenti storici del Cristianesimo 56
1. La critica liberale fino alla metà del sec. XIX 57
2. La critica liberale a partire dalla seconda metà del sec. XIX 60
3. Sguardo riassuntivo 65
§ 3. La rivolta del sentimento moderno della vita contro il Cristianesimo 67

www.scribd.com/Religione_in_Ita

II. IL PROBLEMA DI UNA RIVELAZIONE SOPRANNATURALE

Sezione prima: La questione di principio della possibilità di una rivelazione soprannaturale.

Pag.

CAPITOLO I - La possibilità di una rivelazione soprannaturale in genere 71
§ 1. Concetto di Dio e rivelazione soprannaturale . 72
§ 2. Dignità umana e rivelazione soprannaturale . 74
§ 3. Il contenuto di una rivelazione soprannaturale . 76

CAPITOLO II - La possibilità della rivelazione di misteri 77
§ 1. Il concetto di mistero 78
§ 2. L'esistenza di misteri 79
§ 3. La possibilità ed il valore della rivelazione di misteri 80

CAPITOLO III - Possibilità e convenienza di una rivelazione mediata 82

Sezione seconda: La constatabilità di una rivelazione soprannaturale: suoi criteri di credibilità.

CAPITOLO I - Necessità e natura della certezza del fatto della rivelazione 84
§ 1. La struttura della conoscenza certa . . . 85
§ 2. La certezza del fatto della rivelazione . . . 87

CAPITOLO II - I criteri per una rivelazione divina . 88
§ 1. Concetto e divisione dei criteri di rivelazione . 89
§ 2. La presa di posizione dell'Apologetica « tradizionale » e della « moderna » nei confronti dei criteri di rivelazione 91
§ 3. Valutazione dei criteri di rivelazione . . . 94

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Pag.

CAPITOLO III - Il miracolo, criterio decisivo di rivelazione 100
§ 1. Concetto e divisione del miracolo 100
1. Concetto 100
2. Divisione 102
§ 2. La possibilità del miracolo 103
1. La possibilità del miracolo da parte di Dio . 104
2. Miracolo e leggi di natura 105
3. Scopo del miracolo 108
§ 3. La conoscibilità del miracolo 111
1. La verità storica del miracolo 112
2. La verità filosofica del miracolo 114
3. La verità teologica del miracolo 116
4. Il miracolo come criterio di rivelazione: suo carattere testimoniale 116
5. La constatazione di miracoli intellettuali e morali 117

Sezione terza: L'apertura soggettiva dell'uomo ad una rivelazione soprannaturale: motivi di credentità.

CAPITOLO I - L'importanza dell'apertura psichica e della disposizione a credere 119

CAPITOLO II - Il rispetto e l'apertura per ciò che ha valore oggettivo 122

CAPITOLO III - Anelito inquieto del cuore umano verso Dio 125

CAPITOLO IV - La necessità di una rivelazione soprannaturale 129
§ 1. Chiarificazione del problema 130
§ 2. I dati dell'esperienza religiosa 132
§ 3. Il risultato della storia delle religioni . . . 134
§ 4. La disposizione dell'anima ad ascoltare la chiamata divina 136

www.scribd.com/Religione_in_Ita

III. IL FATTO DELLA RIVELAZIONE DIVINA: L'ORIGINE SOPRANNATURALE DEL CRISTIANESIMO

Sezione prima: La singolarità della religione israelitica.

Sezione seconda: Le testimonianze storiche di Gesú Cristo.

Pag.

CAPITOLO I - La fede di Paolo e la sua forza probativa 146

§ 1. Il contenuto della fede paolina 146
1. Il Vangelo di Paolo 146
2. I fondamenti della fede paolina 147
3. Paolo ed il Gesú storico di Nazareth . . 148

§ 2. Le fonti della fede paolina in Cristo ed il suo rapporto con la fede della comunità primitiva . 150

§ 3. Il valore testimoniale della fede paolina . . 154

CAPITOLO II - La fede della comunità primitiva . . 157

1. Gli Atti degli Apostoli ed il loro valore storico 157
2. La predicazione della comunità primitiva . 158
3. Il carattere testimoniale della primitiva fede cristiana 159

CAPITOLO III - I Vangeli e la loro attendibilità storica 161

§ 1. Risultati principali della moderna critica dei Vangeli 162

§ 2. L'attendibilità storica delle relazioni evangeliche 167
1. I Vangeli come testimonianza di fede . . 167
2. Il fondamento storico della fede della comunità 170

CAPITOLO IV - Notizie extrabibliche su Gesú . . 173

§ 1. I vangeli apocrifi 173

§ 2. Notizie giudaiche 174

§ 3. Testimonianze pagane 176

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Sezione terza:
La coscienza e le affermazioni di Gesú circa se stesso.

Pag.

CAPITOLO I - Le speranze messianiche del popolo israelitico al tempo di Gesú 178
§ 1. L'immagine del Messia negli scritti del V. T. . 178
§ 2. L'idea del Messia nei Giudei contemporanei di Gesú 180

CAPITOLO II - La coscienza e le affermazioni di Gesú circa la sua missione 184

CAPITOLO III - La coscienza e l'affermazione messianica di Gesù 186
§ 1. Lo sfondo messianico delle relazioni evangeliche 186
§ 2. La pretesa di Gesú alla dignità messianica . 187
§ 3. Il contenuto dell'ideale messianico di Gesú . 189
§ 4. Gesú, il « figlio dell'uomo » 191
1. Uso ed origine del termine 191
2. Significato e contenuto del termine . . . 192
§ 5. Il segreto messianico 193

CAPITOLO IV - Rapporto di Gesú con il Padre celeste 195

Sezione quarta:
La conferma della missione divina di Gesú.

CAPITOLO I - La garanzia della sua personalità . . 198
§ 1. La singolarità della figura evangelica di Cristo 200
§ 2. La figura fisica e la vita esteriore di Gesú . 202
§ 3. La figura spirituale di Gesù 204
§ 4. Il miracolo intellettuale della sapienza di Gesú 206
§ 5. Il miracolo morale della santità di Cristo . . 209

CAPITOLO II - La legittimazione di Gesú per mezzo dei miracoli 211
§ 1. L'attendibilità storica dei racconti miracolosi dei Vangeli 211
§ 2. La verità filosofica dei miracoli di Gesú . . 215

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Pag.

§ 3. La verità teologica dei miracoli di Gesú . . 217
§ 4. Il carattere testimoniale dei miracoli di Gesú . 218

CAPITOLO III - La risurrezione del Signore . . . 222
§ 1. L'importanza della risurrezione di Gesù . . 222
§ 2. Le relazioni piú importanti della risurrezione del Signore 226
§ 3. La fede del Cristianesimo primitivo nella risurrezione ed il suo contenuto 230
§ 4. I fondamenti della fede cristiana nella risurrezione 234
1. Il fatto del sepolcro vuoto 234
2. Le apparizioni del Signore 236

TRATTATO SECONDO
IL MANDATO DELLA CHIESA

INTRODUZIONE

CAPITOLO I - La trattazione del problema della Chiesa dal punto di vista apologetico e dogmatico . . 245

CAPITOLO II - Le due vie della « demonstratio catholica » 249

CAPITOLO III - La posizione dei tempi moderni di fronte al problema della Chiesa 252
1. Correnti antiecclesiologiche 252
2. L'impulso verso la Chiesa 254

CAPITOLO IV - Spiegazione dei concetti piú importanti 258

I. LA FONDAZIONE DELLA CHIESA DA PARTE DI CRISTO

Sezione prima: La Chiesa ed il regno di Dio.

CAPITOLO I - L'uso e la storia del significato dei termini « regno di Dio » e « Chiesa » 263

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Pag.

§ 1. L'uso biblico del termine « regno di Dio » . . 263
§ 2. L'idea del regno di Dio nel V. T. 264
§ 3. Il Vangelo di Gesú sul regno di Dio . . . 268
§ 4. Uso e significato del termine « Chiesa » . . 269

CAPITOLO II - Il carattere escatologico del regno di Dio e la Chiesa di Dio sulla terra 272

§ 1. Il regno di Dio come entità essenzialmente, ma non esclusivamente escatologica 273

1. Carattere escatologico del regno di Dio . 273
2. La preparazione e fondazione terrena del regno di Dio 274
3. Il rapporto del regno di Dio escatologico con il regno di Dio terreno 275

§ 2. Inizio della parusia nel tempo 276

CAPITOLO III - Il carattere religioso interno del regno di Dio e la Chiesa visibile 279

§ 1. Il regno di Dio come realtà spirituale . . . 279
§ 2. Il lato esterno, visibile del regno di Dio . . 281

Sezione seconda:
La istituzione dell'ufficio apostolico da parte di Gesú.

CAPITOLO I - L'esistenza del collegio dei Dodici . . 285

CAPITOLO II - L'ufficio degli Apostoli 288

CAPITOLO III - Il conferimento del potere di giurisdizione agli Apostoli 290

§ 1. Il potere di legare e di sciogliere degli Apostoli 290
§ 2. La grande missione 292

Sezione terza:
L'istituzione del primato da parte di Gesú.

CAPITOLO I - La promessa del primato, Mt. 16, 17-19 296

§ 1. Il passo del primato 296
§ 2. La lotta per il passo del primato 297

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Pag.

§ 3. L'autenzia letteraria di Mt. 16, 17-19 . . . 300
§ 4. L'autenzia storica delle parole del Signore, Mt. 16, 17-19 302
1. Le obiezioni degli avversari 303
2. Ragioni positive 305
§ 5. Il cambiamento di nome: Simone-Cefa-Pietro . 307
§ 6. Il senso delle parole del primato e la loro forza probativa 310
1. La posizione particolare di Pietro . . . 310
2. Il linguaggio delle tre immagini . . . 311

CAPITOLO II - I testi di Lc. 22, 31 s. e di Gv. 21, 15-17 313
§ 1. Pietro « confirmator fratrum » 313
§ 2. Il conferimento del potere pastorale a Pietro . 314

CAPITOLO III - La posizione di Pietro nel collegio apostolico e nella comunità primitiva 319
§ 1. La posizione di Pietro nel collegio apostolico durante la vita del Signore 320
§ 2. La posizione di Pietro nella comunità primitiva 321

Sezione quarta: La continuazione nella Chiesa indefettibile del potere conferito agli Apostoli ed a Pietro.

CAPITOLO I - La permanenza dell'ufficio apostolico e del primato 324

CAPITOLO II - La indefettibilità ed immutabilità della Chiesa 327

II. LA CHIESA DEL CRISTIANESIMO PRIMITIVO

Sezione prima:
L'origine della primitiva Chiesa cristiana: fonti e teorie.

CAPITOLO I - Fonti per la storia della Chiesa primitiva 332

CAPITOLO II - Le teorie piú importanti circa l'origine della Chiesa e la sua organizzazione 335

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Sezione seconda:
La Chiesa primitiva ed il primitivo ufficio ecclesiastico.

Pag.

CAPITOLO I - La coscienza comunitaria della Chiesa primitiva 340

CAPITOLO II - L'ufficio ecclesiastico nel Cristianesimo primitivo 342

CAPITOLO III - Il monepiscopato nel primitivo periodo cristiano 346

CAPITOLO IV - Il carattere gerarchico del primitivo ufficio ecclesiastico 351

Sezione terza:
Il primato della Chiesa di Roma nei primi secoli cristiani.

CAPITOLO I - Il soggiorno di Pietro a Roma . . . 357

1. Sviluppo del problema 357
2. L'attestazione formale 359
3. Il linguaggio degli scavi 362

CAPITOLO II - Il primato di Roma 365

§ 1. L'esercizio del primato da parte dei vescovi di Roma 366

§ 2. Il riconoscimento della posizione primaziale di Roma da parte della Chiesa 371

III. LE CARATTERISTICHE DELLA VERA CHIESA DI CRISTO

CAPITOLO I - Il problema delle note 379

§ 1. Storia del problema 379
1. Giustificazione intrinseca della questione . 379
2. Storia esterna del problema 380

§ 2. Numero, condizioni e forza probativa delle note 382
1. Numero 382
2. Condizioni 383
3. Forza probativa 384
4. Metodo 385

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Pag.

CAPITOLO II - Le note della vera Chiesa secondo il mandato e la promessa di Cristo 386
§ 1. L'unità della vera Chiesa di Cristo . . . 386
§ 2. La universalità cattolica della vera Chiesa di Cristo 390
§ 3. La santità della vera Chiesa di Cristo . . . 395
§ 4. La apostolicità della vera Chiesa di Cristo . 400

CAPITOLO III - La Chiesa cattolica come portatrice delle caratteristiche della vera Chiesa di Cristo . 402
§ 1. Direttive per l'applicazione delle note . . . 402
§ 2. Le scissioni della Chiesa alla luce delle note . 404
§ 3. La Chiesa cattolica come portatrice delle note . 407

CAPITOLO IV - Il carattere miracoloso della Chiesa cattolica 409
§ 1. La diffusione meravigliosa della Chiesa . . . 409
§ 2. La unità cattolica e la invitta stabilità della Chiesa 411
1. Catholica unitas 411
2. Invicta stabilitas 412
§ 3. La radiosa santità della Chiesa 413
1. Eximia sanctitas 413
2. Inexhausta in omnibus bonis foecunditas . 415

CONCLUSIONE - La Chiesa mezzo unico ed universale di salvezza 417

TRATTATO TERZO

LA TRASMISSIONE DELLA RIVELAZIONE DIVINA DA PARTE DELLA CHIESA

INTRODUZIONE

§ 1. Importanza della gnoseologia teologica . . 425
§ 2. Lo sviluppo della gnoseologia teologica . . 427
§ 3. Oggetto e metodo della gnoseologia teologica . 429

www.scribd.com/Religione_in_Ita

I. LA RIVELAZIONE DIVINA COME FONDAMENTO DELLA CONOSCENZA DI FEDE

Pag.

CAPITOLO I - La rivelazione cristiana e la sua posizione nell'ordine salvifico divino 432
§ 1. L'economia salvifica soprannaturale 432
§ 2. La rivelazione come ordine di conoscenza soprannaturale 434
§ 3. La realizzazione e lo sviluppo storico della rivelazione 437

CAPITOLO II - L'assolutezza del Cristianesimo . . 442

II. IL MAGISTERO INFALLIBILE DELLA CHIESA COME ORGANO DELLA TRASMISSIONE DELLA RIVELAZIONE

Sezione prima: Esistenza del magistero infallibile della Chiesa.

CAPITOLO I - L'istituzione del magistero ecclesiastico da parte di Cristo 451

CAPITOLO II - L'infallibilità del magistero ecclesiastico 454

Sezione seconda: I soggetti della infallibilità ecclesiastica.

CAPITOLO I - L'infallibilità dell'episcopato nel suo insieme 460

CAPITOLO II - L'infallibilità del Papa 462

CAPITOLO III - Il rapporto tra infallibilità papale ed episcopale 471

Sezione terza: Oggetto ed ambito della infallibilità della Chiesa.

CAPITOLO I - Oggetto diretto della infallibilità . . 475

www.scribd.com/Religione_in_Ita

Pag.

CAPITOLO II - Oggetto indiretto della infallibilità . 476

CAPITOLO III - Specie e gradi della certezza dogmatica 481

CAPITOLO IV - Possibilità e natura della evoluzione del dogma 490
§ 1. Il duplice compito del magistero ecclesiastico . 490
§ 2. Cause della evoluzione del dogma 492
§ 3. Natura e misura della evoluzione del dogma . 493
§ 4. Il valore vitale del dogma 496

III. IL DEPOSITO DELLA RIVELAZIONE NELLA SCRITTURA E NELLA TRADIZIONE

Sezione prima: La tradizione come fonte di rivelazione.

CAPITOLO I - L'esistenza di una tradizione della rivelazione fuori della Bibbia 501

CAPITOLO II - Importanza della tradizione e suo rapporto con la S. Scrittura 503

CAPITOLO III - I criteri della tradizione divina . . 506

Sezione seconda: La Sacra Scrittura:

CAPITOLO I - Esistenza di libri sacri, ispirati . . 510

CAPITOLO II - Natura della ispirazione 515

CAPITOLO III - Estensione della ispirazione . . . 520

CAPITOLO IV - Effetti della ispirazione 524
§ 1. Il carattere rivelato della S. Scrittura . . . 524
§ 2. Inerranza della S. Scrittura 526

Sezione terza: Le fonti teologiche di conoscenza ed il loro rapporto reciproco.

(pag. 531)

www.scribd.com/Religione_in_Ita