

Mons. ANTONIO PIOLANTI

Rettore della Pontificia Università Lateranense
Ordinario di Teologia Dogmatica nel Pontificio Ateneo Urbaniano
Prelato Segretario della Pontificia Accademia Teologica Romana

LA COMUNIONE DEI SANTI E LA VITA ETERNA



**LIBRERIA EDITRICE FIORENTINA
FIRENZE 1957**

NIHIL OBSTAT

Florentiae, die 8 Dec. 1957
Can. Doct. AEMILIUS SANEST Cens. Eccl.
Prot. 106/57
IMPRIMATUR
Florentiae, e Curia Archiep.li die 8 Dec. 1957
+ HERMENEGILDUS FLORIT Archiep. Coad. Flor.

INDICE GENERALE

PREFAZIONE (7)

TRATTATO PRIMO
LA COMUNIONE DEI SANTI

PARTE PRIMA: INDAGINE STORICA

Cap. I - L'inserzione nel simbolo Apostolico dell'articolo «Credo nella Comunione dei Santi» (15)

- I testimoni dell'inserzione (19)
- Il luogo e la data dell'inserzione (22)

Cap. II - La dottrina del Vecchio Testamento (29)

- Solidarietà (33)
- Scambio reciproco di beni spirituali tra i membri della stessa comunità (60)
- La Comunione dei Santi si manifesta in senso verticale (71)

Cap. III - La piena rivelazione del nuovo testamento (83)

Cap. IV - L'insegnamento della tradizione (111)

- Sintesi del pensiero dei Padri (115)
- Sviluppo del pensiero di s. Agostino (118)

PARTE SECONDA: SINTESI DOTTRINALE

Significato della Comunione dei Santi (175)

Cap. II - L'oggetto, ossia i beni della Comunione dei Santi (197)

- Contributo di Cristo (201)
- Contributo della Chiesa alla Comunione dei Santi (206)
- Contributo dei singoli fedeli alla Comunione dei Santi (216)

Cap. III - Il soggetto, ossia i «Beneficiari» della Comunione dei Santi (227)

- Senso orizzontale della comunicazione dei beni (236)
- Senso verticale della comunicazione dei beni (259)

A) Chiesa militante e Chiesa sofferente;

B) Chiesa militante e Chiesa trionfante;

C) Rapporti tra la Chiesa trionfante e la Chiesa sofferente.

TRATTATO SECONDO
LA VITA ETERNA

INTRODUZIONE (335)

PARTE PRIMA: I NOVISSIMI DELL'UOMO

Cap. I - La morte (349)

- Universalità della morte (351)
 - con la morte cessa la possibilità di meritare e di peccare (357)
 - stato dell'anima separata (363)
- Nota. - Rispetto dovuto al corpo dei defunti (369)

Cap. II - Il giudizio particolare (373)

- Realtà del giudizio particolare (375)
- Proprietà del giudizio particolare (379)
- Immediata esecuzione del giudizio particolare (381)

Cap. III - L'inferno (395)

- Esistenza dell'inferno (397)
- Natura delle pene dell'inferno (411)
- Proprietà delle pene dell'inferno (425)

Cap. IV - Il purgatorio (432)

- Esistenza del purgatorio (435)
- Le pene del purgatorio (467)
- Le gioie del purgatorio (471)

Cap. V - Il paradiso (473)

- Esistenza del paradiso (475)
 - Natura dell'eterna beatitudine: (487)
- A) La felicità essenziale; B) La beatitudine accidentale
- Proprietà della felicità celeste (509)

PARTE SECONDA: I NOVISSIMI DEL MONDO

Cap. I - La seconda venuta di Gesù Cristo (521)

- La verità della seconda venuta di Gesù Cristo (523)
- Segni forieri della seconda venuta di Gesù Cristo (525)
- Il tempo della seconda venuta di Gesù Cristo (534)

Cap. II - La risurrezione della carne (541)

- La verità della risurrezione della carne (543)
- Modo della risurrezione (559)
- La perfezione dei corpi glorificati (568)

Cap. III - Il giudizio universale (579)

- Verità dell'ultimo giudizio (581)
- Le circostanze del giudizio universale (585)
- Il millenarismo (590)

Nota. Sull'interpretazione del c. 20 dell'Apocalisse (600)

Cap. IV. La palingenesi dell'universo (601)

- Verità della rinnovazione del mondo (603)
- Come il mondo verrà rinnovato (607)
- Lo scopo del rinnovamento del mondo (609)

PREFAZIONE

Con questo terzo volume si conclude il mio contributo al *Nuovo Corso di Teologia Cattolica*. È toccato a me trattare, con una certa ampiezza e per la prima volta in Italia, della Comunione dei Santi. Questo suggestivo argomento è qui presentato sia nei suoi fondamenti rivelati (Bibbia e Tradizione), sia nella sua sintesi teologica. I numerosi testi, a cui mi riferisco nella trattazione, vogliono testimoniare ai cristiani del secolo ventesimo con quale passione le primitive generazioni di fedeli vivessero questo dogma, ne sentissero l'importanza e ne rilevassero gli addentellati con le altre verità rivelate. Mi auguro che il mio lavoro valga a richiamare l'attenzione dei cattolici su questo articolo del Credo, sul quale da un secolo si è concentrata l'indagine, non sempre serena, della teologia protestante.

Il contenuto vitale di questa parte del dogma cattolico è fuori discussione: la sola sua presentazione è destinata ad esercitare una forte attrattiva sugli spiriti. Qui ho cercato di dire quel tanto che è necessario per raggiungere una conoscenza adeguata di questo articolo di fede; per i desiderosi di più ampia visione della stessa verità, mi permetto di rimandare all'opera maggiore sullo stesso argomento (1), dalla quale, con il gentile consenso degli Editori, ho tratto quanto dico nel presente volume.

L'argomento, tanto rasserenante, della Comunione dei Santi è una buona introduzione al mistero della *Vita Eterna*. Oggi, in un mondo di peccato e d'infedeltà, la fine dell'uomo è considerata come una irreparabile sventura e il giudizio di Dio

come la corrugata comparsa del *Rex tremendae maiestatis*. Non era questo l'atteggiamento dei primi cristiani, i quali nella morte giustamente vedevano il *dies natalis* del seguace di Cristo. Dalle infrante iscrizioni delle Catacombe salgono ancora gli accenti di serena gioia e di fiduciosa aspettativa dei superstiti di fronte alla tomba dei loro cari: «In pace»; « Vivas in Christo »; «Arcessitus ab Angelis»; «Refrigeret te Deus».

(1) *Il Mistero della Comunione dei Santi nella Rivelazione e nella Teologia*, Ed. Desclée, Roma 1957, pp. XV-810.

7

È la vita, una vita senza tramonto, che ha inizio con la morte. Ispirato a questa idea ho intitolato il secondo trattato *Vita Eterna*, secondo l'esatto termine usato dal Simbolo Apostolico. Varie volte e in vari modi ho parlato di questo argomento; qui sono rimasto fedele al metodo di una rigorosa teologia. Spero che chi legge passi con disinvoltura, anzi con gioia, dal primo al secondo trattato. Ogni fedele riflettendo che al momento del trapasso come un alone di schiere angeliche e di volti amici si forma intorno al morente, rileverà in quale profondo rapporto stiano le due verità delle quali si tratta in questo volume.

Auguro a me e ai miei lettori di sentire sempre il fascino delle cose future, quale si sprigiona dai testi biblici e patristici, sui quali, in queste pagine, chiniamo la fronte di studiosi e di credenti.

1 Roma, Festa dell'Assunzione della Beata Vergine, 1957.

L'AUTORE

16

TRATTATO PRIMO
LA COMUNIONE DEI SANTI

PARTE PRIMA
INDAGINE STORICA

CAPITOLO I.

**L'inserzione nel simbolo Apostolico dell'articolo
«Credo nella Comunione dei Santi»**

La formula «Credo nella Comunione dei Santi» non si trova nelle fonti antiche della nostra fede. La S. Scrittura pur esprimendo il concetto d'unione intima di tutti i fedeli in Cristo e mediante Cristo, non ne possiede la formulazione tecnica. I Santi Padri non conoscono questa formula, oppure le danno un significato diverso. Il Simbolo consacrato dal Concilio di Nicea e quindi da quello di Costantinopoli, il Simbolo Atanasiano, tutti i Simboli d'origine orientale (Antiochia, Gerusalemme, Alessandria, Costantinopoli) ignorano questo articolo.

L'unico Simbolo, che ne fa menzione, è il Simbolo degli Apostoli. Sarebbe troppo lungo tracciare la storia di questo venerando Simbolo; bastino pochi cenni. La dottrina in esso professata certamente si riallaccia alla Rivelazione ed è oggettivamente contenuta nell'insegnamento apostolico. La critica storica ha accertato l'esistenza di almeno tre redazioni del Simbolo Apostolico. C'è una redazione antichissima, a schema trinitario, che risale a tempi remoti. La fusione di questa formula trinitaria con un'altra formula cristologica, diede origine alla redazione occidentale antica, detta anche Romana. Questa fusione avvenne fra il 180 e il 220 d. C. e ne abbiamo l'intero testo greco in una lettera inviata da Marcello di Ancira al Papa Giulio nel 337. Questa seconda redazione a sua volta servì di base e di modello per la redazione occidentale più recente - il *textus receptus occidentalis* - le cui fonti non sono anteriori al VI secolo.

L'articolo riguardante la Comunione dei Santi si trova solo in quest'ultima redazione del Simbolo Apostolico, a noi più vicina.

Si presenta quindi il problema: da chi, quando, dove, perché sia stato inserito questo articolo nel Credo e quale significato abbia in base all'esegesi storica.

Stando ai razionalisti, si giungerebbe a conclusioni in contrasto non solo con l'insegnamento della fede cattolica, ma anche con la storia del Simbolo Apostolico. Per alcuni (M. Nicolas) l'inserzione della Comunione dei Santi nel Credo costituisce un regresso verso le superstizioni pagane. Per altri (A. Harnack) essa sarebbe la prova della mentalità politeistica di tanti convertiti.

Il Vigué scopre in questo articolo un sistema di giustificazione puramente meccanico. Dorner e Seeberg vedono nella Comunione dei

17

Santi l'eliminazione d'una responsabilità personale, un complesso farraginoso di magia e di superstizione, un avanzo d'idee pelagiane, che permetterebbero anche ai più indegni di rivestirsi dei meriti dei Santi, servendosi dell'opera compiacente della Chiesa.

Se poi si chiede a costoro quando e dove l'articolo fu inserito nel Credo, si hanno le risposte più contrastanti. Vigué assegna, come inizio di questa dottrina superstiziosa, il sec. V. A suo avviso, la prova verrebbe offerta da quei Padri i quali attestano un capovolgimento nel modo di concepire le relazioni tra vivi e defunti. Anticamente si facevano preghiere anche per i Martiri. Poi, e S. Agostino ne è testimone, si ritenne un delitto pregare per essi.

M. Nicolas afferma che questo errore cominciò a diffondersi nel sec. VI. Secondo Harnack, il responsabile maggiore della codificazione ufficiale delle idee superstiziose ed incerte dei fedeli, fu S. Gregorio Magno (fine del sec. VI). Dorner individua Scotto, tra gli Scolastici, come il temerario innovatore che avrebbe osato sostituire alla comunione delle anime con Dio, la Comunione dei Santi, intesa nel senso cattolico romano.

Tanto accanimento contro la Comunione dei Santi e tante soluzioni arbitrarie circa la sua inserzione nel Credo, trovano la spiegazione nei principi luterani. Il protestantesimo aveva eliminato il Purgatorio e l'intercessione dei Santi; di conseguenza, non avrebbe dovuto esistere più nessun vincolo tra i cristiani che

lottano sulla terra, le anime purganti e i beati del cielo. Ogni relazione viene ad essere, così, bruscamente interrotta. Sembra che il luteranesimo faccia rivivere il pensiero greco di Platone, degli stoici, dei seguaci dei misteri, secondo i quali tra il mondo presente e il mondo futuro, tra la realtà visibile e quella invisibile si stende un mare che non si può attraversare.

Il protestantesimo è l'individualismo, l'isolamento più completo e totale dell'uomo di fronte a Dio, dal quale esclusivamente dipende la salvezza o la dannazione. In base a questi principi, è logico che i protestanti tentino di respingere il significato cattolico della Comunione dei Santi, cercando un pretesto qualsiasi per spiegare l'inserzione di tale articolo nel Simbolo.

Per risponder loro esaurientemente, occorre prima esaminare nel suo complesso il problema storico dell'inserimento dell'articolo «Comunione dei Santi» nel Credo; poi se ne studierà la portata sul terreno dogmatico.

18

1. I testimoni dell'inserzione. - L'espressione «Communio Sanctorum» si trova per la prima volta in due testi donatisti; il primo è posteriore certamente al 393; l'altro ci è tramandato da una lettera inviata al tribuno Marcellino dai Vescovi Donatisti, nel 411 durante il Concilio di Cartagine. Il testo dice così: «Se gli Apostoli avessero imparato a lasciar stare nella Comunione dei Santi la zizzania, cioè i figli del diavolo che continuamente spuntano nella Chiesa, non avrebbero mai buttato fuori della Chiesa Simone, Erasto, Fileto, Alessandro, Perna, Ermogene, ed altra gente simile ... C'è l'ordine che i corrotti vengano separati dai santi, attraverso la diligenza dei sacerdoti ... come pesci guasti, essi sian divisi dalla società dei santi». Continua protestando che i cattolici non vogliono invece separare i cattivi dalla comunione dei buoni e, al contrario dei profeti, i quali s'astenevano dalla società dei cattivi, essi sono disposti ad entrare in comunione anche con i demoni (1).

Il testo cattolico più antico, in cui si trova l'espressione «Communio Sanctorum», è senza dubbio quello d'un concilio tenuto a Nimes nel 394 (2). Il primo canone dà questa disposizione: «Anzitutto, poiché molti provenienti dalle estreme zone orientali inventano che sono presbiteri o diaconi e s'intromettono con ignote firme presso coloro che non conoscono le lettere e con l'inganno si procurano sussidi e stipendi da parte dei fedeli e con la comunione dei Santi inculcano l'apparenza d'una

falsa religione: abbiamo deciso che costoro, se vi siano e se ciò non avvenga per motivo della comune Chiesa, non siano ammessi al servizio dell'altare» (3).

Questi tre testi però non provano affatto e neppure fanno supporre l'inserzione dell'espressione «Communio Sanctorum» nel Simbolo.

(1) [...] PL. 43, 836-837.

(2) HEFELE-LECLERQ, Histoire des Conciles, II, parte I^a, pp. 91-97.

(3) Ibid.

19

I primi testimoni di tale inserzione, conosciuti a tutt'oggi, sono Niceta di Remesiana, Fausto di Riez e alcuni sermoni pseudo-agostiniani, che con ogni probabilità furono composti nella Gallia meridionale nel sec. VI.

1. *Niceta di Remesiana*. - Remesiana era una borgata latina dell'attuale Serbia, posta ai confini tra il mondo latino e il mondo greco. Niceta, vescovo di quella cittadina, era un uomo molto simpatico, forse francese d'origine, certo amicissimo di S. Paolino che visitò per due volte nel 398 e nel 404. Poco ci rimane delle sue opere, quasi tutte a carattere catechistico. Nel V libro delle sue Istruzioni ai catecumeni, trattando del Simbolo, così scrive: «Dopo aver confessato la beata Trinità, professi subito la tua fede nella Santa Chiesa Cattolica.

Che altro è la Chiesa se non l'unione di tutti i Santi? Dall'inizio del mondo infatti, e i patriarchi..., e i profeti, e gli apostoli, e i martiri, e tutti gli altri giusti ... sono un'unica Chiesa, poiché, santificati dalla comune fede e vita, contrassegnati da un unico Spirito, essi sono divenuti un sol corpo; e di questo corpo la testa è Cristo, come afferma la Scrittura. E dico di più: anche gli Angeli, anche le Virtù e le Potenze dei Cieli sono confederati in quest'unica Chiesa ... Quindi, in quest'unica Chiesa, credi che tu otterrai la Comunione dei Santi. Sappi che unica è questa Chiesa cattolica, stabilita su tutta la terra, della quale tu devi fermamente ritenere la Comunione» (1).

Spontaneamente ci si domanda se la formula «Communio Sanctorum» fosse davvero già inserita nel Simbolo che il vescovo Niceta commentava. Non si può dare una risposta che elimini ogni dubbio. A rigar di termini, leggendo il testo, si ha

l'impressione che Niceta offra una spiegazione. Però dal modo con cui presenta la formula fa comprendere che non si tratta tanto di una sua esposizione personale, quanto di un articolo di fede comunemente accettato ed imposto dall'autorità della Chiesa (*iam profiteri te credere*). Comunque gli studiosi sono concordi nel riconoscere l'uso tecnico, per la

(1) *Explanatio Symboli*, 10; PL. 52, 871.

20

Prima volta dell'espressione «Comunione dei Santi» in un testo certamente anteriore al 416, anno cui è probabilmente assegnata la morte di Niceta.

2. *Fausto di Riez*. - Monaco di Lerino, poi vescovo di Riez (nelle Prealpi) dal 462 al termine della sua vita, era dotato di ampia scienza teologica e di grande zelo. Solo una piccola parte delle sue e giunse fino a noi, delle quali una infetta di semipelagianismo. Ma i testi che c'interessano si trovano nell'opera *De Spiritu Sancto*, erroneamente assegnata, sino alla fine del secolo scorso, a Pascasio Radberto, e in una omelia sul Simbolo.

Eccoli: «Gli articoli che nel Simbolo vengono dopo il nome dello Spirito Santo, appartengono ... alla conclusione del Simbolo e sono: che noi crediamo la Santa Chiesa, la Comunione dei Santi, la remissione dei peccati, la risurrezione della carne, la vita eterna» (1).

«Crediamo anche la Comunione dei Santi, ma noi veneriamo i Santi non tanto per la parte di Dio, quanto per l'onore di Dio» (2).

Da questi testi risulta che la formula, alla fine del sec. V, era senza dubbio inserita in quel Simbolo che Fausto aveva tra mano e commentava.

3. *Sermoni Pseudo-agostiniani*. - Altri testi che depongono a favore della Comunione dei Santi, si trovano in alcuni sermoni (n. 240-244) attribuiti a S. Agostino. Ormai è quasi certo che questi sermoni appartengono o a S. Cesario di Arles (470.543) o alla sua scuola; sicuramente furono scritti nella Gallia meridionale

all'inizio del VI secolo. Ecco i passi che riguardano la nostra espressione: «La Comunione dei Santi: poiché i doni dello Spirito Santo, pur essendo in questa vita differenti in ciascuno, saranno tuttavia nell'eternità comuni a tutti; in modo che quanto ciascun Santo ebbe di meno in sé, lo possega partecipando alla virtù degli altri» (3). Si parla d'una comunità di beni spirituali a cui tutti i Santi possono partecipare; si

(1) De Spiritu Sancto l. 1, c. 1; PL. 62, 11

(2) CASPARI, Anedocta. t. I, p. 355

(3) Sermo 240; PL. 39, 2189.

21

tratta d'una comunità aperta, in cui ogni membro trova negli altri il suo perfetto completamento: comunità di beni che si fonda ed esige una comunità di persone.

«Segue: la Comunione dei Santi. Crediamo dunque la Santa Chiesa Cattolica, teniamo la Comunione dei Santi, poiché dove è la fede santa, ivi è anche la comunione santa» (1).

«La Comunione dei Santi: cioè dobbiamo mantenerci in società e in comunione di speranza con quei Santi che sono morti in questa stessa fede che abbiamo ricevuto» (2). La Comunione dei Santi è qui presentata come una società di Santi in senso tecnico e preciso. «Santi» ha un senso strettamente personale, come già in Niceta di Remesiana, e significa i beati del cielo.

«Credi... la Santa Chiesa Cattolica, la Comunione dei Santi, la remissione dei peccati» (3); «Credete la S. Chiesa Cattolica ... credete la Comunione dei Santi» (4). Abbiamo citato tutti questi testi per mostrare l'identità del nostro Credo con quello del VI secolo. Se «Comunione dei Santi» poteva apparire come una glossa personale di Niceta, nel VI secolo, in base a questi e a innumerevoli altri documenti, dobbiamo ritenere che la Comunione dei Santi era già inserita nel Simbolo Apostolico.

II. Il luogo e la data dell'inserzione. - Fino all'inizio di questo secolo i testi già citati, appartenenti tutti a scrittori occidentali, sembravano gli unici conosciuti come più

antichi. Ma nel 1904 Dom Morin (5) pubblicò un Simbolo inedito chiamato *Fides Hieronymi*. Si servì di alcuni manoscritti, che sembrava contenessero la professione di fede, che il grande Dottore indirizzò a S. Cirillo, vescovo di Gerusalemme, prima del 377 (6). Il testo dice: «Io credo la remissione dei peccati nella S. Chiesa Cattolica, la Comunione dei Santi, la risurrezione della carne per la vita eterna».

(1) Sermo 241; PL. 39, 2191: «Sequitur: Sanctorum Communionem. Credentes ergo Sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum habentes communionem, quia ubi est fides sancta, ibi est et sancta communio».

(2) Sermo 242: PL. 39, 2193: «Sanctorum Communionem: id est cum illis sanctis qui in hac quam suscepimus fide defuncti sunt, societate et spei communionem teneamur».

(3) Sermo 243: PL. 39, 2194: «Crede ... Sanctam Ecclesiam Catholicam, Sanctorum Communionem, remissionem peccatorum».

(4) Sermo 244: PL. 39, 2194: «Credite Sanctam Ecclesiam Catholicam ... credite Sanctorum Communionem».

(5) *Un symbole inédit attribué à S. Jérôme*, in *Revue Bénédictine*, 21(1904), pp. 1-9.

(6) Epist., 17, 4: PL. 22, 361.

22

S'affacciò quindi subito un'ipotesi, sostenuta da Harnack, secondo la quale culla della «Comunione dei Santi» sarebbe l'Oriente, in particolare la Palestina e l'Armenia. Di lì la formula, dopo essere stata inserita nel Simbolo comunemente accettato, si sarebbe diffusa nell'Occidente, attraverso la Serbia, oppure mediante la Gallia Meridionale. Benché non sembri completamente da escludere un influsso di S. Girolamo, il testo è da molti respinto.

Anzitutto l'attribuzione di esso al S. Dottore non ha in suo favore nessuna prova seriamente fondata: i manoscritti risalgono al XIV secolo. Inoltre, anche ammettendone la paternità geronimiana, il problema della data dell'inserzione non subirebbe che uno spostamento insignificante: S. Girolamo morì nel 419.

In base quindi ai testi riportati, circa il luogo dell'inserzione sono state avanzate tre ipotesi: o l'attuale Serbia, o l'Oriente (l'Armenia), o la Gallia Meridionale.

1. *L'attuale Serbia*. - È una supposizione accettata da pochi studiosi soltanto. Trova il suo appoggio nel testo di Niceta di Remesiana. Ma contro di essa stanno validi argomenti, sufficienti a scartare almeno come improbabile questa ipotesi. Difatti la Serbia era allora una zona di confine, poco conosciuta, abitata ancora da barbari. Una sua formulazione del Simbolo non poteva perciò imporsi alle comunità cristiane più antiche della Gallia e dell'Italia. D'altra parte, non esiste la minima traccia di una inserzione simile nelle diocesi del Nord-Italia, che pure sono il passaggio obbligatorio tra le due regioni.

2. *L'Oriente*. - Pur non accettando come autentico il testo della *Fides Hieronymi*, molti difendono la candidatura dell'Oriente. Secondo costoro, ecco quale sarebbe stato l'itinerario dell'articolo riguardante la Comunione dei Santi: punto d'origine l'Armenia; dopo essersi diffuso nella vicina Palestina, attraverso la Serbia, l'uso di tale inserzione avrebbe raggiunto la Gallia Meridionale, che sarebbe divenuta il centro della sua diffusione. Di qui sarebbe passato in Inghilterra (Antifonario di Bangor), in Spagna, in Italia. Sotto il pontificato di Nicolò I (858-867) apparve anche a Roma, ma non fu accettato universalmente che nel sec. XII, ai tempi di S. Bernardo di Chiaravalle.

Questa ipotesi, oltre che sulla *Fides Hieronymi*, d'autorità molto dubbia, si basa sulla supposizione che Niceta fosse legato più all'Oriente che all'Occidente. La Serbia è il punto di congiunzione

23

delle due sfere: orientale ed occidentale: quale delle due influì su Niceta?

Nonostante che Harnack ponga tra le fonti di cui si servì Niceta la Catechesi di S. Cirillo di Gerusalemme, pure è provato che Niceta è totalmente sotto l'influsso occidentale. Niceta, a quanto sembra, era d'origine gallica; sappiamo con certezza che era intimo amico di S. Paolino da Nola, nativo, di Bordeaux. Egli si recò con frequenza sia in Italia, sia in Gallia; scriveva un latino elegante che tradisce, anche nel concetto, l'influenza di autori latini, soprattutto di S. Agostino. Si sa inoltre ch'egli era molto stimato nella Gallia. Se aggiungiamo questi dati alle numerose altre

testimonianze, relative all'inserzione, ritrovate nelle opere di Fausto di Riez, di S. Cesario di Arles, e di anonimi della loro scuola, occorre orientarsi verso la terza ipotesi: quella della Gallia.

3. *La Gallia*. - Allo stato attuale degli studi, è la supposizione che gode delle più ampie probabilità ed è l'unica ad avere in suo favore testi di valore decisivo: i due passi di Fausto di Riez e quelli dei *Sermones* pseudo-agostiniani. La Critica ha ormai riconosciuto a questi ultimi un'indubbia origine gallica.

È quindi dalla Gallia, centro di studi e di vita cristiana, che si diffuse nell'Occidente l'inserzione nel Credo dell'articolo «Comunione dei Santi».

S. Primino, nato nella Gallia Meridionale e morto nel 753 abate di Reichenau in Germania, ci offre il primo testo completo del nostro Simbolo attuale (1).

Da quanto si è detto emerge che la data dell'inserzione è, secondo l'ipotesi più accreditata, il secolo V.

III. Il motivo dell'inserzione. - Collegata strettamente alle discussioni antecedenti, è la questione dibattuta circa il motivo per cui si credette opportuno inserire nel Credo l'articolo riguardante la Comunione dei Santi.

Come a saggio, si riportano tre ipotesi avanzate successivamente da autori qualificati, tanto per dare l'idea della complessità del problema.

Nel 1893, Harnack affermò che il motivo dell'inserzione si deve ricercare nella energica reazione contro Vigilanzio e nella conseguente

(1) *Dicta Abbatis Primini de singulis libris canonicis scarapsus*, n. 10, 12, 28; PL. 89, 1034. Quest'opera fu scritta tra il 718 e il 724.

diffusione del culto dei Santi. Per questo egli ammise come punto di partenza l'Oriente: tutti conoscono la lotta violenta di S. Girolamo contro Vigilanzio.

Generalmente dove si divulga l'errore, ivi avviene anche la reazione. Centro di diffusione sarebbe stata poi l'attuale Serbia.

Nel 1894, H. B. Swete sostenne che la prima apparizione della formula «Comunione dei Santi» si ha in alcuni testi donatisti e sembra come una parola d'ordine contro i cattolici. Essa, infatti, s'incontra con una certa frequenza nell'Africa, al tempo della lotta donatista, e significa: unione dei Santi, comunione dei buoni (1). Sorta dunque nell'Africa donatista, la formula trovò poi in Fausto di Riez un testimone della sua diffusione, iniziata nella Gallia verso il 400.

Nel 1904 Dom Morin propose una sua opinione. Egli si riallaccia alle controversie contro Novaziano sviluppatesi nel secolo III. Nella *Fides Hieronymi* egli vede l'influenza d'un testo armeno edito nel 1869 da Caspari.

La formula «Comunione dei Santi» si dovrebbe in origine a Firmiliano di Cesarea, morto nel 268 (2). Attraverso la tradizione armena, le opere di S. Basilio e di S. Cirillo di Gerusalemme, essa sarebbe giunta a S. Girolamo e a Niceta.

Anche se alcuni testi sembrano appoggiare queste supposizioni, tutta la tradizione manoscritta e le circostanze dottrinali sono a favore di un'inserzione operata sotto una spinta interna, e non già esterna.

Occorre pure notare che il problema non riguarda tanto l'origine della formula (3), quanto il motivo della sua inserzione. Questo motivo viene, dagli autori citati sopra, rintracciato in una reazione a fatti contingenti. Ora dall'esame dei testi (4), non risulta la minima traccia di tale reazione, né si registra alcun carattere di protesta: l'inserzione avvenne dunque in modo del tutto pacifico; più che risposta occasionale, è una chiara presa di coscienza della grandezza della propria dignità di cristiani. È infatti da scartare l'ipotesi d'una relazione con l'eresia di Vigilanzio. Il legame tra la «Communio Sanctorum» e Vigilanzio è troppo debole. La formula poi, data la sua ampiezza e la

(1) Si confronti la lettera sinodica del Concilio di Cabarsussis (393) riferiti da S. Agostino: Enarr. in Ps. 36, 11; PL. 36, 376. Si veda pure la lettera inviata dai donatisti al Concilio di Cartagine (411) in PL. 43, 834.

(2) Di lui si ha solo una lettera inviata a S. Cipriano (PL. 3, 1154-1178), nella quale accenna a questa «comunione».

(3) Tracce della «Comunione dei Santi» si trovano già in alcune lettere di S. Cipriano (PL. 3, 1119; 1145).

(4) Secondo alcuni c'è un cenno di protesta nel testo contenuto in un'omelia di Fausto di Riez sul Simbolo e in un *Tractatus* sul Simbolo. Scrive: «Crediamo la Comunione dei Santi; ma veneriamo i Santi».

25

sua astrattezza, mal si presta a combattere simile eresia; tanto più che il culto dei Santi è in essa affermato solo indirettamente. Parlare nell'inserzione come per protesta contro Novaziano e ammettere l'Armenia come suo centro d'origine, è porsi su d'una posizione insostenibile. È sufficiente ricordare che il testo armeno, edito dal Caspari, sul quale si fonda simile ipotesi, risale al XIV secolo.

Più evidente, almeno a prima vista, sembra il rapporto tra la «Comunione dei Santi» e i donatisti. Questi certamente si presentavano come la *Ecclesia Sanctorum*, il *Sanctorum consortium*, la *Bonorum communio*.

Ma è semplicemente illogico voler sostenere l'inserzione dell'articolo nel Simbolo, sotto la pressione donatista. Nessun luogo sarebbe stato più favorevole a tale inserzione dell'Africa; mentre essa invece si verificò nella Gallia. Nessuno meglio dei donatisti e di S. Agostino avrebbe potuto parlarne, ed è invece notorio il loro silenzio. D'altra parte, i cattolici non potevano accettare ed inserire nella loro professione di fede un'espressione presa a prestito dagli eretici, senza causare malintesi facilmente immaginabili.

Sembra pertanto più probabile che l'inserzione sia avvenuta, come una esplicitazione dell'articolo precedente. Professando la propria fede nella Chiesa Cattolica, vero Corpo del Cristo totale, era ovvio affermare la profonda unione di tutti i fedeli tra di loro e con gli eletti. Questa unità feconda di bene, insieme alla remissione dei peccati e alla vita eterna, è il frutto, la conseguenza mirabile, la grande ricchezza che la Chiesa dona ai suoi fedeli. Mentre, agli inizi del V secolo, eretici e barbari mettevano a soqquadro il mondo, si dovette sentire impellente la necessità di affermare con energia i legami che uniscono tutti i credenti nell'unico Corpo di Cristo, nell'unica Chiesa Cattolica.

IV. Significato dell'espressione. - «Comunione dei Santi» significa l'unione che si realizza tra i fedeli appartenenti alla medesima Chiesa. Ma occorre sapere sotto quale aspetto storico, e quale ne sia l'esatto suo significato.

Lo Zahn (1) ed altri spiegano *Sanctorum* come se si trattasse d'un genitivo neutro di *sancta*. «Communio sanctorum» verrebbe così ad indicare la comune partecipazione ai beni spirituali della Chiesa, spe-

1 *Das Apostolische Symbolum*, Lipsia 1893.

26

cialmente alle realtà sacramentali. In questo senso F. J. Badcock (1) interpreta il canone del Concilio di Nimes, citato sopra.

Altri invece vedono nel termine *Sanctorum* il genitivo maschile ai «Sancti». Ma di quali Santi s'intende parlare? Nel vocabolario ecclesiastico, Santi ha avuto sempre molteplici significati.

H. B. Swete (2) ritenne che si tratta dei Santi, secondo l'uso paolino dell'espressione. Per l'Apostolo, Santi sono coloro che hanno ricevuto da Dio un'elezione personale, hanno dato la loro risposta affermativa con l'atto di fede e l'hanno suggellata con il Battesimo. Santi sono dunque tutti i fedeli.

Ma «Santi» non potrebbe indicare in senso tecnico i beati del cielo, come già nel linguaggio odierno?

Si hanno dunque tre interpretazioni: a) *Sanctorum* significa «delle cose sante»; b) *Sanctorum* significa «dei fedeli»; c) *Sanctorum* significa «dei beati del Cielo».

La prima ipotesi, sostenuta dallo Zahn, si basa su alcuni testi di S. Ireneo, vescovo di Lione, ma orientale d'origine. Egli avrebbe influito nell'interpretare «Comunione dei Santi» come partecipazione ai Sacramenti.

Ma nei testi che noi possediamo (Niceta, Fausto di Riez, *Sermones pseudo-agostiniani*), si dà nel modo più evidente a *Sanctorum* un senso personale e non già un senso reale; essi chiaramente vedono in *Sanctorum* un maschile (3).

Il senso sacramentale della formula, escluso alle origini, non appare che più tardi, nel Medio Evo, ed è accettato, sia pure in modo non esclusivo, dai grandi scolastici come: Alessandro di Hales, S. Alberto Magno, S. Tommaso d'Aquino.

La seconda ipotesi, che non deve necessariamente escludere la terza, sembra usata di preferenza in Africa da S. Cipriano, da S. Agostino e dagli altri scrittori antidonatisti. Contro tale supposizione, si può osservare che l'articolo non fu inserito nel Credo nell'Africa, ma nella Gallia e che nel sec. V i cristiani non erano più chiamati con il nome paolino di Santi.

La terza ipotesi pare quella sostenuta da Niceta e dai *Sermones* pseudo-agostiniani. Uno di essi afferma: «La Comunione dei Santi, ossia che noi siamo in società e comunione con i Santi che sono morti

(1) *Sanctorum communio as an article in the Creed*, in Journ. of Theol. Stud., 21 (1920), pp. 106-120.

(2) *The Holy Catholic Church, the Communion of Saints, Study in the Apostles Creed*, Londra 1916.

(3) Cf. *Sermones*, 240, 241, 242; PL. 39, 2189, 91, 93.

27

nella fede che abbiamo ricevuto» (1). Ma più che voler risolvere in modo troppo reciso la questione, che poi sul terreno dogmatico ha un'importanza assai relativa, è meglio unire i tre aspetti che ci danno un concetto più adeguato e più completo della sublime e complessa realtà della Comunione dei Santi.

Scriva il Catechismo del Concilio di Trento: «Affinché voi pure abbiate società con noi, e la nostra società sia col Padre e col Figlio di Lui, Gesù Cristo (I Io., 1, 3). Questa società consiste nella Comunione dei Santi... Si dovrà insegnare ai fedeli che il presente articolo è come una spiegazione di quello veduto più sopra intorno alla Chiesa, una, santa e cattolica, poiché l'unità di Spirito da cui è retta fa sì che sia comune quanto essa possiede. Il frutto dei singoli Sacramenti appartiene a tutti i fedeli, i quali mediante essi, come per mezzo di altrettanti vincoli, vengono collegati e uniti a Cristo ... Tutto ciò che con devota e santa intenzione viene praticato da uno,

appartiene a tutti e a tutti giova» (2). Il Corpo Mistico è il fondamento di questa mirabile comunione.

I due aspetti (personale e reale), sono fusi in una sola realtà ed è appunto questa divina realtà che occorre studiare nelle sue fonti bibliche, nel suo sviluppo dottrinale patristico, nella sua esatta formulazione teologica.

(1) Sermo 242; PL. 39, 2193.

(2) Parte I, art. 9, n. 118-119; Ediz. del Senato, 1918, pp. 154-159.

30

CAPITOLO II

LA DOTTRINA DEL VECCHIO TESTAMENTO

Si ha una duplice solidarietà, affermata da tutta la Scrittura: con tutti gli uomini in Adamo (nella colpa), con Cristo nella salvezza.

Ogni libro della Bibbia contiene una conferma di questa verità, dalla Genesi all'Apocalisse. In una luce sempre più chiara si manifestano all'uomo le direttive della Sapienza di Dio, che opera la salvezza dell'umanità. Dio prescelse Abele, Noè, Abramo; ad Abramo promise che nella sua posterità sarebbero state benedette tutte le genti (1). Difatti solo ad Abramo e ai suoi discendenti è stata promessa la salvezza, perché solo essi sarebbero diventati padri del Cristo, nel quale si realizza ogni salvezza (2).

Il disegno divino, che ha stabilito la salvezza in Cristo, nella fede in Lui, nel suo amore, viene manifestato dai Profeti a tutto il popolo eletto, ai figli di Abramo, a lui uniti mediante la discendenza, l'alleanza, la circoncisione e soprattutto la fede: questi erano i prescelti tra tutti alla salvezza (3). Coloro che hanno accettato l'annuncio dei Profeti e hanno creduto al Cristo venturo, sono diventati frumento di Cristo, il seme santo raccolto dagli Apostoli nella Giudea e sparso in tutto l'universo,

perché si maturi una nuova messe per la fine dei secoli, quando gli Angeli di Dio verranno per la mietitura.

Da Abele perciò, sorretta dalla fede in Cristo venturo, la Chiesa è percorsa tutta da un fremito, da un desiderio immenso di vedere la venuta del Salvatore (4).

Anche S. Ambrogio nella Sposa dei Cantici vede «la Chiesa santa... che all'inizio del mondo celebrò gli sponsali nel Paradiso, fu prefigurata nel diluvio, fu chiamata per mezzo dei Profeti, ed attese a lungo la venuta del suo Diletto, ossia la redenzione degli uomini, la bellezza del Vangelo» (5).

(1) Gen., 12, 3; 24, 4.

(2) Gal., 3, 7-9. In questo testo S. Paolo afferma esplicitamente che solo i figli di Abramo, generati dalla fede, realizzano a loro favore le promesse divine. S. Agostino sottolinea questo pensiero: In Ps., 147, 28; PL. 37, 1936-37; Sermo 144, 4-5; PL. 38, 789-790.

(3) S. AGOSTINO, In Ps., 64, 17; PL. 36, 785.

(4) S. AGOSTINO, In Ps., 118, 20, 1; PL. 37, 1557.

(5) S. AMBROGIO, Comm. In Cant., 1, 2. PL. 15, 1949: «Ita ergo et sancta Ecclesia quae in primordiis mundi desponsata in paradiso, praefigurata in diluvio, annuntiata per legem, vocata per Prophetas, cum diu redemptionem hominum. Evangelii decorem, Dilecti expectasset adventum; impatiens morae, in oscula ruit dicens: osculetur me...».

31

Cristo venne a placare questa brama ardente e volle con la sua morte compiere un'opera di unificazione; distrusse infatti ogni separazione tra ebrei e gentili (1) e riunì per sempre in un sol corpo tutti i veri figli di Abramo secondo lo spirito. La salvezza infatti è solo per i figli di Abramo e noi cristiani siamo i figli di Abramo (2); la salvezza viene dai giudei (3) e noi cristiani siamo la vera Giudea (4).

Da Abramo sorge il mistico olivo (5), sul quale siamo stati innestati tutti, olivastri infruttuosi (6). Gli ebrei sono stati momentaneamente recisi, perché entrasse nella Chiesa, società della salvezza, la pienezza delle genti; poi Dio li convertirà, li

innesterà di nuovo nell'unico olivo (7) e per la Chiesa si verificherà una nuova Pentecoste.

Questa solidarietà che unisce tutti gli uomini nella loro origine, nel loro destino e nelle loro responsabilità, è il fondamento della Comunione dei Santi.

La presente ricerca, pur fondandosi su testi che servono a determinare e illustrare il concetto di Comunione dei Santi, non si limita a indagare esclusivamente i singoli passi, ma tende soprattutto ad armonizzarli e a fonderli, onde renderli più comprensibili. Solo nell'inquadratura generale essi assumono il loro genuino significato.

Interessano infatti maggiormente i concetti che Dio vuole esprimere anziché la parola mediante la quale li manifesta. È giusto quindi che siano i primi ad illuminare e dettare l'esatto significato della seconda.

Inoltre la presente indagine è condotta con l'aiuto indispensabile del Magistero della Chiesa, dei Padri e dei Dottori. È loro compito interpretare e determinare il più genuino senso della Rivelazione.

Tre idee centrali sono contenute e sviluppate nel Vecchio Testamento:

a) Tutti gli uomini formano un'unica realtà: Adamo e Cristo riassumono in sé tutti gli altri uomini, rappresentano e contengono tutta l'umanità.

b) Fondato sulla solidarietà, che accomuna tutti gli uomini redenti, esiste uno *scambio reciproco* di beni spirituali: preghiere e opere buone.

(1) Eph., 3, 15-18.

(2) S. Agostino, In Ps., 147, 28; PL. 37, 1936-37.

(3) Io., 4, 22; Act., 13, 23; Rom., 9, 5; 11, 26.

(4) S. Agostino. In Ps., 75, 1; PL. 36, 958.

(5) S. Agostino, In Ps., 134, 7-8; PL. 37, 1743.

(6) S. Agostino, In Ps., 65, 5; PL. 36, 790-91; In Ps., 72, 2; PL. 36, 915.

(7) Rom., 9-11.

32

c) Oltre a queste relazioni, che si svolgono sopra un piano orizzontale, tra individui appartenenti ad una medesima società terrena, vi sono rapporti *d'interdipendenza* tra cielo e terra (senso verticale).

I. Solidarietà. - È questo il principio che domina tutto il Vecchio Testamento. Il popolo giudaico non è davanti a Dio un insieme di individui isolati, viventi ciascuno per sé, ma un organismo, una famiglia, dipendente dallo stesso capo, i cui membri non hanno un destino a parte, ma dividono quello della comunità, in tutto solidali tra loro, per il bene come per il male, nel premio come nel castigo. L'alleanza del Sinai è conclusa tra il Signore e la nazione (1). Egli elegge tutto Israele a sua porzione speciale (2). È la comunità che deve pensare al culto, come ad essa son dirette le sanzioni che accompagnano il patto: il possesso di Canaan con ogni prosperità, o, in caso d'infrazione, l'esilio, la dispersione e ogni malanno (3).

Il racconto della creazione ci pone subito di fronte la grande verità della solidarietà umana: anzitutto si tratta d'una solidarietà fisica, fondata sulla natura stessa dell'uomo. Certamente alla base dell'unità soprannaturale sta quella naturale: «La prima (unione) - afferma San Tommaso - è costituita dal fatto che tutte le membra Sue (di Cristo) fanno parte di un'unica natura o specie» (4).

Il monogenismo è il fondamento necessario per realizzare ogni solidarietà sia nella colpa, sia nella redenzione. E sono appunto i primi capitoli del Genesi, che, esaminati alla luce di tutta la Rivelazione, attestano questa verità. L'autore sacro afferma che Dio creò un unico uomo: Adamo, e un'unica donna: Eva. Dio creò i due sessi: maschio e femmina, dai quali sarebbero derivati, per naturale discendenza, tutti gli altri uomini. Tutto il Vecchio Testamento, più o meno esplicitamente, vede in Adamo precontenuta l'intera umanità: «La Sapienza custodì colui che per primo fu formato da Dio, il padre del mondo, quando era ancora solo» (5). La Rivelazione neotestamentaria

(1) Ex., 20, 2.

(2) Ex., 19, 5.

(3) Ex., 20, 15; Lev., 26; Deut., 28: F. SPADAFORA, Ezechiele, Torino-Roma, 1951, p. 7-8; l'Autore avverte che dalla S. Scrittura non è eliminato il giusto individualismo nei rapporti tra Dio e il popolo. Soprattutto Ezechiele e Geremia hanno messo in luce anche le responsabilità di ognuno di fronte al Signore.

(4) III Sent., d. 13, q. 2, a. 2, qc. 2: « Prima (unio) est in quantum omnia membra eius (Christi) sunt unius naturae vel speciei... ».

(5) Sap., 10, 1: «Haec illum qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus custodivit ...»; cf. Sap., 7, 1; Tobia 8, 8 (secondo il greco); Eccl., o 17, 1; 25, 33; Osea 6, 2. Tutti gli uomini sono chiamati: figli di Adamo: Deut., 32, 8; Eccl. 3, 21.

33

elimina ogni dubbio. S. Paolo, parlando nell'Areopago ad Atene, afferma: «Fece da uno abitare tutta la stirpe degli uomini su tutta la faccia della terra» (1). Questo testo insegna che un solo individuo è il capostipite di tutti gli uomini (2).

Lo scopo per cui l'autore sacro narra la creazione del primo uomo e della prima donna è affermare che tutto deriva da Dio ed attestare l'unità del genere umano (3).

Una conferma viene dal racconto della formazione di Eva. San Efrem, spiegando questo fatto, ne dà la ragione: «Dio prese da Adamo una costa per produrne la donna, affinché uno solo fosse il capo di tutti» (4). S. Ambrogio più diffusamente commenta: «Non è cosa indifferente che la donna sia stata formata non dalla terra con la quale fu plasmato Adamo, ma dalla costa stessa di Adamo. (Ciò accadde) perché sapessimo che unica è la natura del corpo nell'uomo e nella donna; unica è l'origine del genere umano. Perciò all'inizio non furono creati due: un uomo e una donna, né due uomini o due donne, ma per primo l'uomo, e quindi da lui la donna. Dio volendo creare l'uomo in un'unica natura, incominciando dalla prima origine di questa creatura, dedusse molte e diverse nature» (5).

S. Agostino, con la solita acutezza scrive: «È facile poi vedere che fu assai meglio ... che Dio facesse moltiplicare l'uman genere da un uomo solo... che se avesse cominciato da più... Lo creò uno, singolo, non perché fosse lasciato senza l'umano consorzio, ma per meglio insegnargli l'unità della società e il vincolo della concordia

unendo gli uomini non solo con la somiglianza della natura, ma con l'affetto della parentela. Neppure la donna che doveva unirsi all'uomo, egli volle

(1) Act., 17, 26: «Fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae».

(2) Altri testi: Rom., 5, 12-21; 1 Cor., 15, 21-22, 45-49; 1 Tim., 2, 13-14; 1 Cor., 11, 8: per l'esegesi di questi testi, come pure per un esame critico di tutta la questione del monogenismo, cf. B. MARIANI, *Il poligenismo e la Bibbia*, in *Euntes docete* (1953), pp. 188-230.

(3) Un decreto della Pontificia Commissione Biblica (30 giugno 1909) afferma che tra i fatti narrati nei primi tre libri del Genesi, non si possono trascurare: la creazione di tutte le cose operata da Dio e l'unità del genere umano.

(4) In Gen., 2; R. J., 723: «Acceptit Deus costam de Adam et fecit mulierem, ut esset unum caput mundo».

(5) De Paradiso, 10,48; PL. 14, 298: «Nec illud otiosum, quod de eadem terra de qua plasmatus est Adam, sed de ipsius Adae costa facta sit mulier, ut sciremus unam in viro et muli ere corporis esse, naturam, unum fontem generis humani. Ideo non duo a principio facti vir et mulier, neque duo viri, neque duae mulieres, sed primum vir, deinde ex eo mulier. Unam enim naturam volens hominem constituere peus, ab uno principio creaturae huius incipiens multarum et disparium naturarum eripuit facultatem».

34

creare come lui, ma da lui, affinché tutto il genere umano si propagasse per mezzo d'un uomo solo» (1).

S. Tommaso afferma che l'uomo doveva essere creato a somiglianza di Dio; come Dio è il principio totale dell'universo, così l'uomo dev'essere il principio totale della sua specie (2). Il Bossuet afferma, seguendo i Padri e i Dottori della Chiesa, che «Dio volle che tutti quanti gli uomini sparsi su tutta la terra ... uscissero tutti da un solo matrimonio, di cui l'uomo, essendo il capo, essendo un solo uomo, fosse per conseguenza la sorgente di tutto il genere umano. Il desiderio di portarci all'unità è la causa di quest'ordine supremo di Dio, e gli effetti sono ammirabili. Dio ... poteva

dare l'esistenza a tutti gli uomini, come a tutti gli Angeli, indipendentemente gli uni dagli altri ...»; egli volle invece che ogni stirpe umana derivasse interamente da quella di Adamo (3).

Si può quindi ritenere che i primi capitoli del Genesi contengono il fondamento remoto della Comunione dei Santi, inteso nella linea della causalità materiale.

Su questa unità e solidarietà naturale, Dio innesterà l'unità e la solidarietà spirituale e soprannaturale.

Altro elemento unificatore di tutta l'umanità è l'immagine di Dio scolpita in ogni uomo. «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (4). L'uomo è stato creato ad immagine di Dio (5).

«Tutta l'umana natura è una sola immagine dell'Essere», esclama S. Gregorio Niseno (6); difatti «il Padre celeste ha creato tutti

(1) De Civitate Dei, 12, 21; PL. 41, 372: «Non est arduum videre multo fuisse melius... ut ex uno homine quem primum condidit, multiplicaret genus humanum, quam si id inchoasset a pluribus ... unum ac singulum creavit, non utique solum sin e humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordia e, si non tantum inter se natura e similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur; quando nec ipsam foeminam copulandam viro, sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso ut omne ex homine uno diffunderetur genus humanum». La traduzione è del P. De Libero.

(2) S. Th., I, q. 92, a. 2: «Primo quidem ut in hoc quaedam dignitas. primo ho mini servaretur, ut secundum Dei similitudinem esset et ipse principium totius mae speciei, sicut Deus est principium totius universi».

(3) *Elevazioni a Dio sui misteri*; 7a settimana, elev. 1a, traduzione di D. Giuliotti, Torino 1933. Il Rosmini così commenta la formazione di Eva: «Iddio trae la donna dalla carne e dall'osso di Adamo, appunto al fine d'indicare siccome Adamo è il principio unico del genere umano, da cui non solo i figlioli, ma la stessa sua moglie è venuta. Perciò tutta intera l'umana generazione è un solo corpo con un solo capo, e questo capo è formato da Dio», *Opere edite e inedite*, vol. 29, Milano 1840.

(4) Gen., 1, 26.

(5) Sap., 9, 2; Eccl., 17, 4; Ps., 8, 3.

(6) *De hominis opificio*, c. 16; PG. 44, 187-188: «Est igitur tota natura hominum a primis ad extremos usque una eademque veri Dei imago». Si legga tutto questo capo molto importante.

35

gli uomini a sua immagine, che è il suo Figlio, la Sapienza Eterna. È in relazione con questa immagine eterna, che noi tutti siamo stati creati. Essa si trova essenzialmente e personalmente presso tutti gli uomini, ciascuno la possiede intera e indivisa e tutti insieme non ne hanno più di uno solo. In questo modo siamo tutti uno, intimamente uniti alla stessa immagine eterna che è l'immagine di Dio, la fonte in tutti noi della nostra vita e della nostra chiamata all'esistenza» (1).

L'immagine di Dio è dunque un centro d'unione per tutti gli uomini; difatti tutti indistintamente la possiedono (2). La S. Scrittura afferma che Seth è simile ad Adamo, appunto in quanto riproduce ciò per cui Adamo è simile a Dio (3).

Ci si chiede se questa unità si realizza sopra un piano naturale o sopra un piano soprannaturale. L'esegesi rigorosa di tutti questi passi non permette una precisa presa di posizione. Di per sé, affermare che l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio significa che l'uomo nella sua parte spirituale, per la sua intelligenza e la sua libera volontà, supera l'ordine di tutte le creature materiali e partecipa delle perfezioni di Dio (4).

Però i Padri facilmente in questa immagine di Dio, impressa nell'uomo, hanno intravisto un mezzo d'unità soprannaturale. S. Basilio attesta: «L'uomo è stato fatto ad immagine e somiglianza di Dio; ma il peccato, dopo aver spinto l'anima verso i piaceri illeciti, deturpò la bellezza dell'immagine» (5). S. Cirillo d'Alessandria spiega: «Lo Spirito Santo non dipinge in noi la divina sostanza, a somiglianza di pittore, quasi che Egli fosse lontano e distinto da essa; neppure in questo modo ci conduce alla somiglianza con Dio; egli invece, che è Dio procedente da Dio, si imprime invisibilmente, quasi fosse un sigillo, nei cuori che lo ricevono, come in un frammento di cera; Egli mediante la sua comunicazione (***) e la sua somiglianza, di-

(1) RUYSBROECK, Specchio della salvezza eterna, c. 8.

(2) Gen., 9, 6.

(3) Gen., 5, L

(4) Sap., 2, 23: Si legga quanto scrisse S. Agostino sulla immagine di Dio nell'uomo, De Trinitate, lib. 9 e 10 (cf. G. BOYER, L'image de la Trinité. Synthèse de la pensée augustinienne, in Gregorianum (1946), pp. 173-199; 333-352; S. TOMMASO, De Veritate, q. 10, a. L

(5) Sermo asceticus, 1; PG. 31, 869: « Roma ad imaginem et similitudinem Dei factus est; sed peccatum, anima ad vitiosas cupiditates impulsata, deformavit imaginis pulchritudinem»; Tertulliano scrive: « Recogita totum illi Deum occupatum ac deditum, manu, sensu, opere, consilio, sapientia, providentia et ipsa imprimis affectione, quae linea menta ducebat. Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus, quod et limus, et caro sermo, quod et terra tunc. Sic enim praefatio Patris ad Filium: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem Deus, id utique quod finxit. ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi», De carnis resurrectione, 6; PL. 2, 802.

36

pinge nuovamente la natura secondo la bellezza dell'esemplare e restaura nell'uomo l'immagine di Dio» (1).

Questa somiglianza con Dio, prodotta in noi dallo Spirito Santo, per mezzo della grazia, è una prova della solidarietà, che tutti ci unisce.

Ma questa unità soprannaturale, voluta e creata da Dio, si manifesta nelle tragiche corresponsabilità di tutti gli uomini al peccato di Adamo. Il Genesi racconta la colpa del primo uomo e, pur senza affermarlo esplicitamente, ci mostra tutti gli uomini coinvolti e solidali con esso. Tutta la S. Scrittura afferma che ogni uomo è peccatore: «Non disprezzare colui che si allontana dal peccato; ricordati che noi tutti siamo peccatori» (2); «Nessuno è così giusto sulla terra che faccia il bene senza peccare» (3); «Come può essere puro colui che è nato da una donna?» (4); «Non vi è alcun uomo che non pecchi» (5).

Inoltre tutti gli uomini hanno l'inclinazione al peccato: «Pieno è il cuore dell'uomo del desiderio di fare il male» (6). Fino dalla giovinezza l'uomo è in balia di tale

tendenza (7), anzi fin dalla nascita (8). Nella S. Scrittura si trova affermata questa legge: il peccato ha un influsso deleterio sui discendenti di chi lo commette. Caino diede la morte ad Abele, e proprio i discendenti di Caino sono più esposti alle tendenze malvagie: saranno desiderosi di vendetta, bigami; il peccato commesso da Cam (9) pesa su tutti i suoi figli (10). Dio dice al popolo d'Israele: «Il tuo primo padre ha già peccato e i tuoi mediatori hanno prevaricato contro di me» (11); il popolo stesso è infedele

(1) Thesaurus de Sancta et consubstantiali Trinitate, 34; PG. 75, 609: «Non enim, pictoris instar, Spiritus divinam substantiam in nobis depingit, quasi ipse alienus ab ea esset; neque hoc modo ad similitudinem Dei nos ducit; sed ipse, qui Deus est et ex Deo procedit, in cordibus se recipientium, tanquam in cera, sigilli instar invisibiliter imprimitur, per sui communicationem et similitudinem naturam ad exemplaris pulchritudinem repingens, et Dei imaginem homini restituens».

(2) Eccli., 8, 6: «Ne despicias hominem avertentem se a peccato neque improperes ei; memento quoniam omnes in corruptione sumus».

(3) Eccl., 7,21: «Non est enim homo iustus in terra qui faciat bonum et non peccet».

(4) Iob., 25, 4: « Nunquid ... potest ... apparere mundus natus de muliere?», cf. Iob., 14, 4.

(5) 3 Reg., 8, 46: «Non est enim homo qui non peccet»; cf. Ps., 143, 2.

(6) Eccl., 8, 11: «Absque timore ullo filii hominum perpetrant mala» Ps., 73, 7.

(7) Gen., 8, 21.

(8) Ps., 50, 7; 58, 4.

(9) Gen., 9, 22.

(10) Sap., 12, 10.

(11) Is., 43, 27: «Pater tuus primus peccavit, et interpretes tui praevaricati sunt in me».

fin dal grembo materno (1). La tendenza al peccato è dunque trasmissibile. Ma come essa ha avuto origine, come spiegare l'universale presenza del peccato nel mondo?

Certo, dal Genesi si apprende che l'uomo fu creato in uno stato di bontà; si sa pure che la concezione e la nascita in sé non sono peccato (2) e quindi non sono sufficienti a spiegare il male e la tendenza al male negli uomini. È pertanto necessario ricollegare la presenza del peccato, e l'inclinazione ad esso, all'atto cattivo compiuto dal primo uomo nel Paradiso terrestre.

Da lui, per una misteriosa solidarietà, ha origine la colpa e la concupiscenza: «Il principio del peccato venne da una donna e per colpa sua noi dobbiamo morire» (3). Tutti dobbiamo morire per colpa di Eva, siamo perciò tutti solidali nella pena; di conseguenza, se si vuol salvare la giustizia divina, occorre ammettere che siamo solidali pure nella colpa.

Il peccato di Adamo è pertanto un'eredità di tutti gli uomini ed è l'unica spiegazione della presenza del peccato e della concupiscenza nel mondo. Ciò è verificabile unicamente ammettendo che tutti gli uomini sono come un solo uomo con il loro progenitore: «Tutti abbiamo peccato nel primo uomo e, attraverso la discendenza naturale, viene pure da uno solo trasmessa in tutti la colpa ... In ciascuno di noi c'è Adamo» (4). S. Agostino afferma con chiarezza che tutti gli uomini come in radice furono creati in Adamo: «Tutti siamo stati nell'ombra di morte; tutti eravamo tenuti avvinti nella massa peccatrice discendente da Adamo. Dopo che è stata avvelenata la radice, quale frutto poté sorgere dall'albero dell'umanità?» «Ognuno di noi è Adamo» (5). Nel suo commento alla lettera ai Romani, S. Tommaso, fondandosi sull'unità fisica e ontologica di tutti gli uomini, spiega la trasmissione del peccato originale. Egli afferma: «Occorre tener presente che come le diverse membra del corpo sono parti della persona di un unico uomo, così tutti gli uomini sono porzioni e, in un certo senso, membra della natura umana. Per questo Porfirio asserisce: molti uomini sono un solo uomo, perché partecipano a una sola specie. Ci rendiamo perciò conto come l'atto del peccato commesso per mezzo di un membro, un piede o una mano, ad esempio, non

(1) Is., 48, 8; Ezech., 16; 33.

(2) Lev., 15, 16-18.

(3) Eccli., 25, 33: «A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur».

(4) S. AGOSTINO, Enarr. in Ps., 125, 15; PL. 37, 1666-67: «Omnes nos Adam sumus».

(5) Ibidem.

38

riveste carattere di colpa in quanto dipende dalla volontà della mano o è piede, ma bensì in quanto dipende dalla volontà di tutto l'uomo, la quale, come principio, determina e muove al peccato le singole membra. Così a causa del peccato di Adamo, origine della natura umana, questo squilibrio della natura assume carattere di colpa in tutti coloro ai quali esso perviene, in quanto essi sono capaci di colpa» (1).

In questo testo già si delinea l'umanità come un unico corpo, il cui capo è Adamo, responsabile della comune rovina, perché radice di tutta l'umanità: «I progenitori sono stati stabiliti da Dio non solo come persone singole, ma anche come fonte di tutta la natura umana, che da loro avrebbe dovuto essere comunicata assieme col beneficio divino che 'preservava dalla morte» (2). «Il peccato originale è un peccato di natura ... Tutta la natura umana è come un solo uomo. Quindi ovunque si trova tale natura, ivi è il peccato di natura, ossia originale» (3). L'universalità della colpa è dunque spiegabile unicamente nella solidarietà che unisce tutti gli uomini e che si fonda sull'unità di natura (fondamento ontologico) e sulla volontà di Dio (fondamento morale) (4).

Ma a questa unità di peccato, chiamata da S. Agostino «massa peccati» (5), «massa luti» (6) «massa praevaricationis» (7), «massa perditionis» (8), «massa irae» (9), Dio contrappose una unità di bene: il seme santo, il popolo della promessa e dell'alleanza, il regno di Dio, il resto d'Israele, la sposa, il gregge, la vigna del Signore.

(1) Comm. in Rom., 5, 3: «Est enim considerandum quod sicut diversa corporis membra partes sunt personae unius hominis, ita omnes homines sunt partes et quasi quaedam membra humanae naturae. Unde Porphyrius dicit, quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Videmus autem quod actus peccati exercitus per aliquod membrum, puta per manum vel pedem, non habet rationem culpae ex voluntate manus vel pedis, sed ex voluntate totius hominis, a

qua, sicut a quodam principio, derivatur motus peccati ad singula membra. Et similiter a voluntate Adae qui fuit principium humanae naturae, tota inordinatio naturae habet culpa rationem in omnibus, ad quos pervenit quantum ad hoc quod susceptivi sunt culpa».

(2) S. Th., II-II, q. 164, a. 1, ad 3: «Primi parentes fuerunt a Deo instituti non solum sicut quaedam personae singulares, sed sicut quaedam principia totius humanae naturae ab eis ad posteros derivandae simul cum beneficio divino praeservante a morte»; cf. S. Th., I-II, q. 81, a. 3.

(3) Quodl., 21, a. 1: «Peccatum originale est peccatum naturae, et non attingit personam nisi in quantum est in tali natura. Tota autem humana natura est sicut unus homo».

(4) Cf. P. PARENTE, *I due Adami e la nostra solidarietà con loro*, in *Euntes docete*, 1 (1948), pp. 274-280.

(5) Ad Simph., 1, 16; PL. 40, 71.

(6) De diversis quaestionibus, 83, q. 63, 3; PL. 40, 71.

(7) Contra adversarios legis et prophetarum, I, 6, 9; PL. 42, 608.

(8) Contra duas epist. pelagianorum, 2, 6, 15; PL. 44, 582.

(9) Sermo 27, 12, 13; PL. 38, 177.

39

S. Paolo infatti scrive: «Adamo, il primo uomo era stato fonte di vita e di colpa per tutta l'umanità; Cristo è spirito vivificante (1)», che in tutti infonde una nuova vita di santità e di grazia.

Dopo aver narrato la colpa del primo uomo, il Genesi, annunciando il castigo, tramanda la prima assicurazione di Dio sulla salvezza: «Io porrò inimicizia tra te e la donna; tra il seme tuo e il seme di lei» (2). In queste parole si può giustamente intravedere la posa della prima pietra per la ricostruzione dell'unità soprannaturale distrutta dal peccato. La storia umana è già delineata come una lotta senza quartiere tra due uomini, tra due società, tra due città rivali; come una marcia incessante verso il trionfo di Cristo (3).

Nel seme del serpente è indicato ciò che più tardi alcuni Padri chiamarono il «corpus diaboli» (4); nel seme della donna è rappresentato il corpo di Cristo, ossia la comunità di coloro che crederanno nel Messia.

Difatti l'esegesi stabilisce che «seme» può indicare: a) tutti i discendenti dei progenitori (senso collettivo fisico); b) un discendente in modo particolare (senso individuale); c) tutti coloro che imitano le azioni altrui, pur non essendo legati con costoro da vincoli di sangue (senso collettivo morale).

Qui si accetta l'interpretazione mariologica del Protoevangelo; però occorre avvertire che la maggioranza degli esegeti vede nel seme della donna tutta la discendenza di Eva e in modo speciale il Messia. Nell'opinione degli studiosi prevale quindi il senso collettivo fisico, pur non escludendo quello individuale e quello collettivo morale. Un argomento in favore di questa interpretazione è il parallelismo tra il seme della donna e quello del serpente; se questo significa l'insieme di tutti coloro che nelle loro azioni riproducono la malvagità di Satana, il seme di donna deve rappresentare un'altra comunità, l'insieme di tutti coloro che discendono da Eva.

Il testo però non si limita ad affermare una solidarietà di tutti nel semplice piano naturale; il senso messianico del passo, che occorre ammettere al di fuori di ogni discussione, la promessa d'una vittoria

(1) 1 Cor., 15, 45: «Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem».

(2) Gen., 3, 15: «Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius».

(3) 1 Cor., 15, 25-28.

(4) S. AGOSTINO, Sermo 144, 5, 6; PL. 38, 790: «Quemadmodum nobiscum, id est cum corpore suo unus est Christus; sic cum omnibus impiis, quibus caput est, cum quodam corpore suo, unus est diabolus». Altri testi sono citati da S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Roma 1946, pp. 160-166.

certa contro Satana e il peccato, esigono un'unità sul piano soprannaturale della salvezza. Si è detto che il senso messianico del passo è indiscutibile; esso è provato dalla stessa traduzione dei Settanta e dell'Itala (*ipse*) ed è sostenuto da tutti i Padri. Ma come si può conciliare il senso collettivo del testo, quale risulta dall'esegesi letterale, con il senso messianico, attestato dall'autore sacro e da tutta la Rivelazione in modo inequivocabile? Intendere il seme della donna in senso strettamente individuale, sembra a molti studiosi voler restringere le visuali grandiose della promessa divina. Cristo senza dubbio è il trionfatore assoluto e incontrastato di Satana; ma in questo suo trionfo appaiono associati la Vergine e tanti Santi che hanno vittoriosamente superato tutte le insidie del demonio. Per convincersi meglio di questo, è sufficiente esaminare ancora attentamente il passo. Vi si annuncia una lotta accanita tra il seme della donna e quello del serpente che poi si risolverà in una schiacciante vittoria di Cristo contro Satana; se però questa fosse una vittoria esclusiva del Messia, non comunicata a nessuno, sarebbe perfettamente inutile; la vittoria di Cristo deve diventare quindi anche nostra, dev'essere a noi comunicata.

S. Paolo, riferendosi a questo testo, scrive: «Non si dice: ai discendenti (*seminibus*), come (se si trattasse) di molti, ma come di uno: alla tua discendenza, che è Cristo» (1). L'Apostolo direttamente parla delle promesse fatte alla discendenza di Abramo, ma in essa vede concretizzato il seme della donna. Questo passo di S. Paolo, che a prima vista, sembra deporre in modo certo per il senso individuale del *semen mulieris*, è invece una prova della profonda unità realizzata da Dio sul piano della salvezza.

Ottimi esegeti sostengono infatti due ipotesi, che sostanzialmente si equivalgono: a) il seme indica il Cristo storico, personale; egli però rappresenta e contiene tutti coloro che condividono la stessa fede di Abramo; b) il seme indica il Cristo Mistico che consta del Cristo storico e della Chiesa, Suo corpo, unica depositaria delle benedizioni di Dio. In altri termini nel seme della donna, nell'unico erede delle promesse di Abramo, in Cristo, è inclusa tutta l'umanità redenta; Cristo rappresenta e contiene tutta la comunità dei salvati. S. Agostino commenta: «Diventò uno con noi poiché egli svuotò se stesso, prendendo la condizione di servo: diventò uno con noi secondo la discendenza di Abramo, nel quale saranno benedette tutte le genti. L'Apostolo,

(1) Gal., 3, 16: «Non dicit: et seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno: Et semini tuo, qui est Christus», cf. Gen., 13, 15; 17, 8.

41

avendo richiamato ciò, afferma: Non dice: ai discendenti, quasi si trattasse di molti, ma come di uno: alla tua discendenza che è Cristo. E poiché noi pure apparteniamo a quella realtà che è Cristo, poiché siamo contemporaneamente incorporati e aderiamo strettamente al capo, il Cristo è uno. Difatti a noi pure dice: Dunque siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa. Difatti se una è la discendenza di Abramo e se quest'unica discendenza di Abramo non si riferisce che a Cristo, noi pure siamo questa discendenza di Abramo; quest'unica realtà totale, il capo ed il corpo, che forma un unico Cristo» (1).

Come conclusione, si deve quindi ammettere che anche il seme della donna indica tutta una discendenza e in modo particolare Cristo; oppure, se vogliamo intendere come seme della donna unicamente il Salvatore, occorre riconoscere che non si tratta del solo Cristo fisico, ma di quello mistico che comprende il capo ed il corpo, il Cristo storico e la Chiesa.

Il testo di Gen., 3, 15 è come l'epifania del Corpo Mistico, è l'atto di nascita della comunità dei redenti, è il primo germe della Comunione dei Santi. Difatti l'autore sacro lascia intendere che la lotta e la vittoria non sono strettamente riservate a Cristo, ma sono comunicate a coloro che s'uniscono a lui. S. Tommaso, come Comunione dei Santi, intende appunto questa comunicazione di beni: «I beni di Cristo ... sono comunicati a tutti i cristiani, come l'energia del capo a tutte le membra» (2).

Tutto il Vecchio Testamento è un'incessante marcia verso la realizzazione di questa promessa divina, fondamentale nell'economia della salvezza; questa marcia ha un solo scopo: costituire il Corpo Mistico di Cristo, instaurare una vera Comunione dei Santi. La Storia del popolo eletto è veramente la descrizione delle tappe, attraverso le quali si concretizza la promessa di Dio e si afferma la lotta e la vittoria del seme della donna sulle forze del male.

(1) Sermo 144, 4-5; PL. 38, 790: «Unus autem nobiscum factus est quia semetipsum exinanivit formam servi accipiens (Philip., 2, 7) unus nobiscum factus est secundum

semen Abrahae, in quo benedicentur omnes gentes. Quod cum commemorasset, ait Apostolus: Non dicit: et seminibus, tanquam in multis, sed tanquam in uno: et semini tuo, quod est Christus (Gal., 3, 16). Et quia et nos ad id pertinemus quod est Christus, nobis simul incorporatis et illi capiti cohaerentibus, unus est Christus. Et quia et nobis dicit; ergo Abrahae semen estis, secundum promissionem haeredes (Gal., 3, 16, 29). Si enim unum est semen Abrahae, et illud unum semen Abrahae etiam nos sumus; hoc ergo totum, id est, caput et corpus, unus est Christus»; Enarr. in Ps., 147, 28; PL. 37, 1936: «Si ergo unum semen, unus Iacob, unus Israel, et omnes gentes unns in Christo».

(2) In Symbolum Apost. expositio, a. 10: «Bonum ... Christi communicatur omnibus christianis, sicut virtus capitis omnibus membris».

42

Il disegno della misericordia divina si rivela subito nei primi capitoli del Genesi. Il messaggio della salvezza attraverso la serie dei Patriarchi antidiluviani giunge a Noè, nuovo capostipite dell'umanità dopo il diluvio. Le tavole genealogiche del capo 10 del Genesi stanno a dimostrare l'intenzione di collegare tutti i popoli a Noè, mediante i suoi tre figli.

Tra i figli di Noè, uno è il depositario della primitiva promessa: Sem; la sua discendenza avvererà le parole del Signore: «Benedetto sia il Signore Dio di Sem; Canaan sia il suo servo. Renda grande il Signore Jafet; abiti i tabernacoli di Sem e sia Canaan il suo servo» (1).

Noè ringrazia Dio d'aver scelto Sem e i suoi discendenti per conservare sempre la conoscenza e il culto del vero Dio. Egli farà loro le sue rivelazioni e concederà ad essi i suoi doni spirituali. Dio è detto il Dio di Sem, perché questi avrà la parte principale nell'economia della salvezza. Jafet pure otterrà la redenzione, quando si unirà a Sem, il prediletto. Nel corso dei secoli questa discendenza si determinerà ancor meglio; il seme della donna s'identificherà nella discendenza di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, di Giuda e di Davide. Il Cristo nascerà da loro; essi saranno i capostipiti della nuova solidarietà soprannaturale.

Difatti la comunità della salvezza espressa nel seme della donna, con il passare del tempo e con l'evolversi delle situazioni, assume nuove determinazioni, nuovi caratteri, nuove espressioni: si rivelerà nella benedizione, nell'alleanza, nel regno, nella sposa.

1. *La benedizione*. - La promessa del Salvatore e della costituzione d'una nuova solidarietà si specifica nelle promesse di Dio ai Patriarchi. «Ti farò un grande popolo» (2), è l'assicurazione che Dio dà ad Abramo. «Conta le stelle, se puoi; così sarà la tua discendenza» (3); «Ti darò un figlio, che io benedirò e diventerà nazione e da lui sorgeranno i re dei popoli ... Sara ... ti genererà un figlio; lo chiamerai Isacco e stabilirò con lui il mio patto come un'alleanza eterna e dopo di lui con la sua discendenza» (4); «Da lui (Abramo) riceveranno la benedizione tutte le nazioni della terra» (5). «Nella tua di-

(1) Gen., q. 26-27.

(2) Gen., 12, 3: «Faciámque te in gentem magnam ...».

(3) Gen., 15, 5: «Numera stellas, si potes ... sic erit semen tuum».

(4) Gen., 17, 16-18: «Ex illa dabo tibi filium cui benedicturus sum; eritque in nationes et reges populorum orientur ex eo ... Sara ... pariet tibi filium, vocabisque nomen eius Isaac, et constituam pactum meum illi in foedus sempiternum et semini eius post eum».

(5) Gen., 18, 18: «Et benedicendae sunt in illo omnes nationes terrae».

43

scendenza saranno benedetti tutti i popoli della terra» (1). Queste benedizioni saranno poi ripetute da Dio anche ad Isacco (2), a Giacobbe (3) e a Davide (4).

Queste benedizioni non sono rivolte ad una singola persona, ma ad una collettività e in essa e per essa si realizzeranno. Difatti il «seme» cioè la discendenza, di cui parla Dio in queste promesse, comprende tutta la discendenza di Abramo, avendo presente in modo tutto speciale Cristo. Ciò è provato dal contesto prossimo e dalla connessione di queste benedizioni con la promessa primitiva (5). Il contesto prossimo intende come seme di Abramo tutti i suoi discendenti. La dipendenza dal Protoevangelo rivela che in tale discendenza vien posto in luce soprattutto Cristo: «Difatti, se ammettiamo questa intima relazione, che secondo il nostro parere è impossibile negare, allora giungiamo alla conclusione che la ragione per cui i popoli proclameranno benedetta la discendenza di Abramo, sarà perché questa

discendenza per mezzo di un suo membro, cioè il Messia, riporterà piena e totale vittoria sul serpente. Dunque bisogna dare alla discendenza il senso collettivo, in maniera però che il Messia venga tenuto presente in modo speciale» (6).

Il significato di queste benedizioni è che la salvezza, pur essendo opera di Cristo solo, si realizza in una comunità; al di fuori della quale è impossibile conseguire i frutti della promessa. Il Cristo non è e non rimane mai isolato; la sua opera sarà efficace solo nella solidarietà dei redenti, nel Corpo Mistico, nella Comunione dei Santi.

La discendenza di Abramo, come si è già detto, è Cristo con il suo Corpo Mistico.

2. *L'alleanza.* - Il concetto di «discendenza», che riproduce nel tempo i disegni misteriosi della salvezza decretati da Dio nell'eternità, trova la sua ragion d'essere nell'idea di alleanza, legame sacro e inviolabile, che non solo unisce Dio all'umanità, ma anche tutti gli uomini fra di loro, in rapporto con Dio. Abbiamo anzitutto il patto di Dio con Noè (7): «Ma voi crescete e moltiplicatevi e dilatatevi so-

(1) Gen., 22, 17-18: «Benedicam tibi et multiplicabo semen tuum ... et benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae».

(2) Gen., 26, 3-4.

(3) Gen., 28, 14; 35, 11-12; 48, 3.

(4) 2 Reg., 7, 12; Paral., 17, 11; Ps., 88, 30, 37-38; 131, 11.

(5) Gen., 3, 15.

(6) F. CEUPPENS, *De Prophetiis Messianicis*, Roma 1935, p. 55.

(7) Osea, 6, 8, parla anche di un patto di Dio con Abramo.

44

pra la terra e riempitela. Dio disse ancora a Noè e ai suoi figli: Ecco io stabilirò il mio patto con voi e con la vostra discendenza dopo di voi e con tutti gli animali viventi»

(1). Questo patto era già stato da Dio promesso a Noè avanti il diluvio (2): è la prima volta in cui nella Bibbia s'incontra tale termine. Il Signore conclude un patto con

tutte le creature; è un patto unilaterale: Dio assicura che manderà a tempo opportuno le piogge e il sole e che non sconvolgerà più l'ordine delle stagioni; così che l'uomo potrà riconoscere la Provvidenza personale e misericordiosa del Signore. In tal senso S. Paolo interpretò appunto il patto di Dio con Noè (3).

Documento dell'alleanza noetica è l'arcobaleno (4); suo sacerdote sarà Melchisedech (5): essa costituirà una idonea piattaforma per riunire tutti gli uomini dell'universo attraverso la conoscenza e il culto del vero Dio.

Ma questa alleanza cosmica, si trasforma, con Abramo, in un'alleanza di popolo. Dio attraverso un nuovo e più solenne patto vuol crearsi un popolo tutto suo: «Io sono ed il mio patto sarà con te; tu sarai padre di molte genti... Io stabilirò il mio patto tra me e te e il seme tuo dopo di te nelle sue generazioni, con alleanza eterna, di modo che io sia il tuo Dio e, dopo di te, della tua discendenza» (6). Segno sensibile che suggella il nuovo patto è il fuoco che passa attraverso le vittime squarciate (7); documento di esso sarà la circoncisione (8).

Dio s'impegna dunque a concedere ai discendenti di Abramo la terra promessa e a realizzare in loro le sue benedizioni. Però, mentre nell'alleanza noetica nulla era richiesto all'uomo, Dio esige ora una contropartita: Abramo si deve obbligare a riconoscere il solo unico Dio e a portare, qual segno del patto, la circoncisione. La promessa di Dio è sempre gratuita e il suo adempimento non è legato

(1) Gen., 9, 7-10: «Vos autem crescite, et multipli camini et ingredimini super terram et implete eam. Haec quoque dixit Deus ad Noe et ad filios eius cum eo: «Ecce ego statuam pactum meum vobiscum et cum semine vestro post vos et ad omnem animam viventem».

(2) Gen., 6, 180 (3) A~t., 4, 15-170

(4) Gen., 9, 12-13.

(5) J. DANIÉLOU, Il Mistero dell'Avvento, Brescia 1953, pp. 60-61.

(6) Gen., 17, 4-7: «Ego sum, et pactum meum tecum, erisque pater multarum gentium ... Et statuam pactum meum inter me et te et inter semen tuum post te in generationibus suis foedere sempiterno, ut sim Deus tuus et seminis tui post te».

(7) Gen., 15, 17.

(8) Gen., 17, 10.

45

alla corrispondenza umana, ma alla fedeltà divina; tuttavia la trasgressione del patto da parte dell'uomo importa la sua esclusione dalla società con Dio.

Attraverso il patto, invero, l'uomo è ammesso all'unione con Dio. Ma l'alleanza produce anche effetti giuridici: chi ha la circoncisione fa parte della famiglia di Abramo e ne gode i privilegi; chi non ha il segno del patto, anche se discendente di Abramo, sarà escluso dalla sua famiglia.

È questa una disposizione provvisoria dell'alleanza divina, che escluderà dalla società con Dio per diciannove secoli i pagani; però è il fondamento di tutta la vita religiosa del Vecchio Testamento, è il vincolo che non solo unisce gli uomini a Dio, ma che li unisce anche fra di loro. È una nuova solidarietà sul piano soprannaturale che si sovrappone nei disegni di Dio alla loro comune discendenza da Abramo.

Il patto, rinnovato da Mosè, diventerà il patto nazionale d'Israele; la famiglia di Abramo, attraverso esso diventerà il vero popolo di Dio.

Il patto mosaico, diretto al vero patto messianico, è descritto con grande solennità nel libro dell'Esodo: è come la nascita dell'Israele del Signore.

Mosè asperse con il sangue delle vittime il popolo, dopo averne versata la metà sull'altare (1); poi con gli Anziani si assise a un banchetto con Dio (2). Questi erano i segni della nuova alleanza stipulata nella terribile teofania sul Sinai (3): «Se ascolterete la mia voce e custodirete il mio patto, vi riserverò per me tra tutti i popoli, poiché mia è tutta la terra. E voi sarete per me un regno sacerdotale e una gente santa» (4). Dio ripromulga quindi con solennità i comandamenti della legge (5) che sono la carta costituzionale dell'alleanza, come l'Agnello ne è il Simbolo. Il patto sul Sinai costituisce l'intera nazione d'Israele quale popolo di Dio e il Signore come Dio d'Israele; si tratta però d'un patto bilaterale, in quanto Dio ha posto delle condizioni: la protezione di Dio su Israele è subordinata all'osservanza della legge da parte del popolo (6). E purtroppo la malizia del popolo rende sol.

(1) Ex., 24, 4-6.

(2) Ex., 24, 8-11.

(3) Ex., 19, 18.

(4) Ex., 19, 5-6: «Si ergo audieritis vocem meam et custodieritis pactum meum, eritis mihi in peculium de cunctis populis; mea est enim omnis terra; et vos eritis mihi in regnum sacerdotale et gens sancta...».

(5) Ex., 20.

(6) Deut., 26, 16-19.

46

vibile il patto (1), non nel senso che Dio lo revocherà, ma nel senso che colui che non ne osserverà le condizioni, non sarà più in grado di riceverne i frutti.

Questa unione di tutta la nazione eletta con Dio, non è fine a se stessa, ma è preludio alla grande alleanza messianica, allorché cadranno tutte le disposizioni transitorie e sorgerà un nuovo popolo santo, una nuova comunità di salvezza: la Chiesa, che supererà in sé, dopo aver assorbito l'antico popolo, tutte le imperfezioni del passato e che durerà in perpetuo.

Fu compito dei Profeti annunciare questa alleanza futura e richiamare ad essa l'attenzione d'Israele: «Avverrà che quando sian giunti al colmo i tuoi giorni e tu ti sarai riposato con i tuoi padri, io farò che sussista dopo di te il tuo seme, quello che uscirà dalle tue viscere, e ne farò stabilite il regno ... Io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio; se commetterà iniquità lo colpirò con la stessa verga con cui (colpisco) gli altri uomini, con percosse simili a quelle degli altri mortali; ma la mia benevolenza non gliela toglierò, come l'ho tolta a Saul» (2).

È questa la promessa di Dio a Davide (3). È una promessa completamente gratuita; se i discendenti di Davide verranno meno all'osservanza della legge, saranno castigati, perderanno anche il trono; ma la parola di Dio non potrà rimanere inadempita (4), il suo dono è senza pentimento. Il Signore dunque annuncia un nuovo patto: «Stabilirò con voi un patto eterno: l'adempimento delle misericordie promesse a Davide» (5); «Io mi ricorderò del patto stretto con te, al tempo della tua giovinezza e ne farò con te uno perpetuo» (6).

Contraente di questo patto è sempre la comunità, la nazione eletta: «Ecco i giorni verranno, oracolo del Signore, nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda io conchiuderò un nuovo patto. Non come il patto che conchiusi coi loro padri ... patto

che essi violarono, benché io fossi loro Signore ... Questo sarà il patto che io concluderò con la casa d'Israele, dopo quei giorni, oracolo del Signore.

(1) Deut., 29, 24-28; Jer., 31, 32.

(2) 2 Reg., 7, 12-15 «Cumque completi fuerint dies tui et dormieris cum patribus tuis, suscitabo semen tuum post te, quod egredietur de utero tuo et firmabo regnum eius ... Ego ero ei in patrem, et ipse erit mihi in filium. Qui si inique aliquid gesserit, arguam eum in virga virorum et in plagis filiorum hominum. Misericordiam autem meam non auferam ab eo, sicut abstuli a Saul».

(3) Si confrontino i passi paralleli: Ps., 88, 29-30, 36; Ps., 131, 11.

(4) Lev., 26, 42-46.

(5) Is., 55, 3: «Et feriam vobiscum pactum sempiternum, misericordias David fideles».

(6) Ez., 16, 60: «Et recordabor ego pacti mei tecum, in diebus adolescentiae tuae et suscitabo tibi pactum sempiternum»; cf. anche Ez., 34, 25; 37, 26.

47

Io porrò la mia legge nel loro intimo, sul loro cuore io la scriverò, sarò loro Dio ed essi saranno mio popolo» (1).

Il nuovo patto che il Messia contrarrà, non è solamente individuale, come potrebbe sembrare leggendo alcuni passi di Geremia e soprattutto di Ezechiele; difatti i contraenti sono Dio e tutto il popolo eletto, i discendenti di Abramo secondo lo spirito ... La discendenza carnale, vantata tanto dai Giudei, non varrà più nulla; il nuovo patto creerà una nuova società, una nuova nazione che abbraccerà tutti i luoghi e tutti i tempi; caratteri della nuova alleanza sono senza dubbio l'interiorità e l'universalità. Anzi Isaia avverte che la nuova alleanza avrà come contrassegno l'effusione dello Spirito Santo: «E questa è la mia alleanza con essi, dice il Signore: il mio Spirito che è in te e le mie parole che ho poste nella tua bocca, non si allontaneranno dalla tua bocca e dalla bocca dei tuoi figli, da questo momento fino in eterno, dice il Signore» (2).

Il Profeta assicura che, come Dio, dopo aver liberato Israele dall'Egitto, stabilisce con il popolo un'alleanza, così dopo aver distrutto i suoi nemici, conchiude un nuovo patto con i redenti. Questi riceveranno dal Messia lo Spirito del Signore: è una prova della comunanza e dello scambio di beni spirituali tra Cristo e la sua Chiesa: è l'aurora della Comunione dei Santi.

3. *Il regno.* - Mediante l'Alleanza mosaica la famiglia di Abramo diventa il popolo di Dio. Era uscita dall'Egitto come una massa disorganizzata, senza disciplina, pronta alla critica e alla ribellione; quando quaranta anni dopo entrerà nella terra promessa, sarà un popolo forte e cosciente della sua unità. Immagine vissuta di quanto avverrà per la Chiesa di Dio, in marcia verso il Regno dei Cieli.

Il popolo d'Israele è il popolo che ha Dio come re. Dio è re di tutto l'universo, perché ne è il creatore (3); ma la sua regalità si manifesta, si concretizza nei confronti del popolo eletto. Dio è per eccellenza il re d'Israele (4).

(1) Jer., 31, 31-33

(2) Is., 53, 21

(3) Deut., 32, 8; Ps., 47, 3, 8.

(4) Ex., 15, 18; Jud., 8, 23; Ps., 44, 5; 74, 12; Is. 33, 22; 41, 21; 43, 15.

48

il Signore ha plasmato per sé questo popolo (1), lo ha creato (2) mediante un intervento di misericordia tutto speciale: l'ha suscitato dall'ormai vecchio Abramo e dalla sterile Sara: «Osservate Abramo vostro padre e Sara che vi ha dati alla luce: poiché io lo chiamai solo, lo benedissi e lo moltipicai» (3). Di conseguenza Israele è il popolo di Dio per eccellenza, perché Egli l'ha scelto, chiamato e separato da tutti gli altri popoli (4). È toccante il poema cantato dai Profeti. all'amore di Dio per il suo popolo, suo perché formato da Lui e favorito d'una rivelazione tutta speciale che lo distingueva da tutti gli altri popoli. Il Signore amò Israele quand'era ancora nella sua giovinezza, lo chiamò dall'Egitto perché fosse suo figlio, lo istruì e lo unì a sé con vincoli d'amore (5). Egli solo l'ha salvato dalla prigionia (6), l'ha condotto attraverso il deserto alla terra promessa. Geremia ama ricordare questo tempo di entusiasmo

mediante l'immagine del fidanzamento: «Mi ricordo di te, dell'affezione della tua giovinezza, dell'amore al tempo del tuo fidanzamento, quando mi seguivi nel deserto, in una terra non seminata. Israele era una proprietà santa del Signore, la primizia dei suoi frutti» (7).

Veramente Israele era il primogenito dell'Altissimo (8), l'eletto del Signore (9), il popolo santo di Dio (10). Dio era re immediato di Israele, suo regno. Questa realtà soprannaturale avrà ripercussione sul terreno politico e sarà sviluppata soprattutto dai Profeti.

Nel secolo X sorse presso gli ebrei il desiderio d'avere un re, come l'avevano tutti gli altri popoli. Dio già al tempo dell'alleanza aveva promesso ad Israele il regno (11); alla richiesta del popolo però s'offende (12), perché sa che non è ancora giunta l'ora propizia; di fatti il regno di Saul termina nella tragedia. Subito dopo, il Signore prende l'iniziativa e stabilisce suo re Davide, figura del Messia, del quale il salmista canta: «(Il Signore) rivolge loro la sua parola: Ho consacrato

1 Is., 43. 21.

2 Is., 43. 1.

3 Is, 51, 2

4 Dt 14, 1; 1 Reg. 8, 53; Amos, 3,2; Osea, 8, 14.

(5) Osea, 11, 1-4.

(6) 1 Reg., 19, 21; Osea. 13, 4.

(7) Jer., 2, 2-3

(8) Ex., 4, 22-23; Jer., 31, 9-10, 20.

(9) Is., 43, 20.

(10) Ex., 19, 5-6; Is., 63, 18; Dan., 8, 24; 12, 7.

(11) Num., 24, 7; Deut., 17, 14.

(12) 1 Reg., 8, 7.

io il mio re sul Sion, sul monte mio Santo» (1). Con Davide stipula un patto eterno, assicurandogli per bocca del profeta Natan: «La tua casa e il tuo regno sarà stabile in eterno al mio cospetto; il tuo trono durerà, fermo, in eterno» (2). Non si tratta d'un regno politico; i successori di Davide, eccetto pochissimi, furono infedeli, e Dio tolse loro il regno; quindi già in questo testo e soprattutto nei Profeti, che annunziarono e videro la catastrofica fine del regno d'Israele e di Giuda, il Signore indicò un regno spirituale, che non conoscerà confini.

Difatti il popolo, con i suoi peccati, renderà in operante il patto (3), attirerà su di sé i castighi di Dio e provocherà la distruzione del regno temporale. Rovina e deportazione saranno il castigo del popolo (4); esso sarà annientato quasi nella sua totalità. Ma la promessa di Dio è senza pentimenti: l'umiliazione sarà temporanea (5) e dopo essa si realizzerà una completa e stupenda restaurazione (6) attraverso un seme, un germe santo che Dio salverà dalla comune rovina (7). È questo un concetto fondamentale in tutta la storia d'Israele ed interessa molto il nostro studio, perché questo seme rappresenta tutta l'unità della salvezza (8).

Dio, fin dall'inizio dell'umanità, si riserva un gruppo di individui per realizzare i disegni della sua Provvidenza nei riguardi di tutta l'umanità. Seth, Noè, Sem, Abramo, Isacco, Giacobbe rendono quasi sensibile la protezione di Dio sull'uomo e costituiscono come il veicolo, attraverso il quale Dio tramanda e realizza, in favore di tutti, la salvezza. Così, durante la vita di Elia, tra il dilagare dell'idolatria, Dio si riserva 7000 uomini, ai quali affida la sua benedizione (9). Essi soli sono i depositari delle promesse divine, il mezzo che Dio ha scelto per tramandare le sue benedizioni.

Nello stesso modo la continuazione e la realizzazione del regno assicurato da Dio a Davide è affidata a un piccolo resto, a un fedele

(1) Ps., 2, 5-6: «Tum loquitur ad eos... At ego constitui regem meum super Sion, montem sanctum meum ».

(2) 2 Reg., 12, 16: «Et fidelis erit domus tua et regnum tuum usque in aeternum ante faciem tuam, et tronus tuus erit firmus iugiter».

(3) Os., 6, 7; 8, 1; Ier., 11, 10.

(4) Amos, 9, 8-10; Ies., 4, 5; 7, 29; 13, 12; 18, 19; Is., 42, 18; 50, 1; 52, 3; Ez., 36, 17-18; 39, 23-24.

(5) Ier., 30, 14-24; 31, 17-20.

(6) Is., 31, 4-5; Ier., 3, 10; 24, 5-7; 31, 17-19; Ez., 11, 16-20; 17.

(7) Is., 6, 13; 10, 20-23; Mich., 4, 7; 5, 6; Ier., 4, 27; Sof., 3, 12-20; Ez., 6, 8-10; 9, 2-6.

(8) R. DE VAUX, *Le «Reste d'Israël» d'après les Prophètes*, in *Revue Biblique* (1933), pp. 526-539; S. GAROFALO, *La nozione profetica del «Resto d'Israele»*, Roma 1942; SALES-GIROTTI, *Isaia*, Torino 1942, pp. 263-269.

(9) 3 Reg., 19, 17-18; Rom., 11, 2-5.

50

avanzo del popolo. Tralasciando altri significati, «resto» è anzitutto quel gruppo salvato da Dio dalla rovina presente, sul quale poggia il futuro rinnovamento spirituale di tutta la nazione. Ogni Profeta, per questo, identifica il resto d'Israele in quella porzione di popolo salvata dal pericolo attuale. Amos, Michea, Isaia, vissuti prima dell'esilio, vedranno tale resto negli israeliti scampati in Palestina ai massacri dei conquistatori. Geremia, Sofonia, Ezechiele, che hanno contemplato la rovina materiale del regno, indicano come resto d'Israele, non coloro che sono rimasti nella desolata Palestina, ma coloro che sono stati deportati. Essi troveranno la via del ritorno e daranno vita ad una nuova nazione, più fedele, perché più provata.

Infine i profeti, vissuti dopo l'esilio, ebbero sotto gli occhi questa nuova comunità in via di riorganizzazione: questo nuovo Israele, il germe santo, che attende la realizzazione delle promesse messianiche.

Annientati tutti i suoi nemici, distrutto per sempre il regno politico d'Israele, ridotto il popolo ad un esiguo residuo, Dio riprenderà l'idea del regno e la svilupperà sopra un piano diverso.

Il seme s'identifica prima con l'Israele nuovo, riunito nella terra dei Padri, in una comunità santa e benedetta (1). Poi troverà la sua realizzazione nel nuovo Israele spirituale, riunito dal Messia e non più legato a termini geografici o ristretto a discendenze carnali; infine il resto si concretizzerà, alla fine dei tempi, in una eterna comunione di santi (2), dopo aver riunito tutti i dispersi (3) e tutti i popoli (4).

Il libro di Daniele è l'apoteosi di questo nuovo regno di Dio, dopo la dura lotta combattuta contro i regni del mondo.

Anche per Daniele, tutta la visione della salvezza si sviluppa come per tre gradi distinti: salvezza temporale, salvezza messianica, salvezza escatologica. Ad ognuno di questi stati corrisponde un regno, che con esso si identifica. Alla salvezza temporale corrisponde lo stato dei Maccabei; a quella messianica il regno del Messia, regno eterno (5) e universale, simboleggiato dalla pietra che distrugge la statua (6), regno che il Messia riceve direttamente dal Padre (7). Infine alla salvezza escatologica corrisponde il regno finale che è come il preludio del regno trionfante di Dio nell'eternità (8).

(1) Is., 4, 2; 28, 5; Mich., 5.

(2) Jer., 25, 15-38; Ez., 39.

(3) Is., 32, 12-13; 43, 5-8; Ez., 39, 27-28.

(4) Is., 24, 14-16; 56, 8; Ez., 16, 53-55.

(5) Dan., 3, 3; 4, 31; 6, 170

(6) Dan., 2, 44.

(7) Dan., 7.

(8) Dan., 12.

51

Tutti i profeti esaltarono soprattutto il regno futuro del Messia, attraverso la descrizione del ritorno dall'esilio del resto d'Israele, la riedificazione della nuova città e il preannuncio d'una nuova alleanza (1).

Una quercia, spogliata di tutti i suoi rami, mantiene nelle radici la vitalità ed alla nuova primavera sarà tutta ricoperta di germogli; così il popolo d'Israele, per mezzo d'uno sparuto resto, ridiverrà nazione (2).

Il ritorno del popolo sarà accompagnato da prodigi divini (3) e darà inizio alla nuova era messianica.

Sorgerà un nuovo tempio (4), la nuova città avrà un nome nuovo (5): Gerusalemme sarà riedificata splendidamente (6) e diverrà la città santa e fedele (7), la dimora di Dio (8).

«Ecco che negli ultimi tempi il monte della casa di Dio sarà solidamente stabilito in cima ai monti e s'innalzerà sopra le colline. E tutte le nazioni vi affluiranno e popoli numerosi accorreranno. Essi diranno: «Venite, saliamo al monte di Dio, verso la casa del Dio di Giacobbe ...» ... «Da Sion deve uscire la legge e da Gerusalemme la parola di Dio» (9). La città Santa è presentata come il centro d'attrazione e d'appoggio per tutte le genti, la culla della nuova religione da essa diffusa in tutto il mondo.

In questo regno nuovo tutti i popoli avranno la salvezza. I figli di Abramo saranno davvero fonte e causa di benedizione per tutta la umanità (10). Giuda ed Israele avranno parte (11) alla nuova alleanza che Dio stipulerà (12). Tutti i popoli saranno riuniti in una sola nazione (13), saranno in tutto uguali a Israele e ne godranno i privilegi.

(1) P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. it. di A. Pintonello, Roma 1950, pp. 345-359; B. MARIANI, *Preferenze divine verso i gentili nell'Antico Testamento*, in *Euntes docete* (1950), pp. 283-315.

(2) Is., 6, 13; Mich., 4, 7.

(3) Is., 40, 1-5.

(4) Ez., 40-42.

(5) Ez., 48, 35.

(6) Is., 60, 1-5; 61, 3; 62, 3; 65, 18.

(7) Is., I, 26; 4, 2-6.

(8) Is., 8, 18; 10, 24.

(9) Is., 2, 2-4

(10) Gen., 12, 2.

(11) Jer., 3, 18; 23, 6-8; Ez., 16, 53-64; 37, 15-18; Zach., 10, 6.

(12) Jer., 31; Ez., 16, 6.

(13) Jer., 3, 17; 23, 3.

«Molte nazioni s'uniranno a Dio e diverranno mio popolo» (1) «In quel giorno vi sarà una strada dall'Egitto in Assiria, gli Assiri andranno in Egitto e gli egiziani serviranno Dio con gli Assiri. In quel giorno Israele sarà terzo con l'Egitto e con l'Assiria e tutti i tre saranno una benedizione in mezzo alla terra, benedizione del Signore degli eserciti che dice: Benedetto sia il mio popolo d'Egitto, l'Assiria, opera delle mie mani e Israele mia eredità» (2), così il Profeta Isaia. Gioele assicura che Dio riverserà il suo spirito su ogni carne (3); Sofonia attesta che Dio purificherà tutti i Gentili (4); Abacuc predice che la terra sarà ripiena della conoscenza di Dio, come il mare è coperto di acque (5).

Difatti il servo di Iahvè dopo la sua passione darà origine ad un nuovo popolo. Come Isacco, votato ormai all'immolazione, non solo evitò la morte, ma fu il germoglio d'una nuova discendenza, così il Servo di Iahvè, per i meriti del suo sacrificio, avrà un numero stragrande di uomini, ai quali Dio, per mezzo Suo, darà una nuova vita. Questi sono perciò a lui uniti come ad un novello Adamo (6).

Nel Servo di Iahvè è dunque la sorgente d'una nuova comunità, l'origine d'un nuovo regno universale: «È troppo poco che tu sia mio servo (dice il Signore) per rialzare le tribù di Giacobbe e per ricondurre gli scampati d'Israele; voglio fare di te la luce delle nazioni, lo strumento della mia salvezza sino all'estremità della terra» (7). Per i gentili allora si verificheranno le parole di Osea: «Ed avverrà che invece di dire loro, come si diceva: Voi non siete mio popolo, sarà loro detto: Siete figlioli del Dio vivente» (8).

Il «regno di Dio» è dunque un'espressione che non solo denota la dipendenza totale dei fedeli da Dio, ma anche la loro unione vicen-

(1) Zach., 2, 11: « Et applicabuntur gentes multae ad Dominum in die illa et erunt milli in populum...».

2. Is., 19, 23-25.

(3) Ioel., 2, 28-29.

(4) Soph., 3, 9-10.

(5) Abac., 2, 14.

(6) Is., 53, 10-13; Rom., 5, 14; 6, 3.

(7) Is., 49, 6: «Et dixi: Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Iacob et faeces Israel convertendas; ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae »; cf. anche: Is., 54, 4; 56, 9-57; Zach., 8, 3; 9, 7; 2, 11.

(8) Os., 1, 9-10: «Et erit numerus filiorum Israel quasi arena maris, quae sine mensura est et non numerabitur; et erit in loco ubi dicetur eis: Non populus meus vos; dicetur eis: Filii Dei viventis».

53

debole e organizzata, la mutua relazione di affetto e di aiuto che deve caratterizzare tutti i sudditi d'un medesimo regno.

Questo concetto implicito nell'idea stessa di regno, viene espresso mirabilmente da Daniele: «Ed ecco con le nubi del cielo, veniva Uno come un uomo, giunse fino all'Antico dei giorni, e lo si fece venire al suo cospetto. E gli fu dato potere, maestà e regno» (1). È questa la celebre profezia del Figlio dell'Uomo, termine col quale è certamente indicato il Messia, individualmente preso. Ma quando Daniele chiede ad un Angelo la spiegazione della visione avuta, al posto del Figlio dell'Uomo compare il popolo dei santi. «Poi riceveranno il regno i santi dell'Altissimo» (2); inoltre: «La grandezza dei regni sarà data al popolo dei santi dell'Altissimo» (3).

Gli esegeti non sono concordi nello stabilire se colui, che nella visione rappresenta il Figlio dell'Uomo, ha un significato individuale (Messia) oppure collettivo (popolo del Messia). Certo il significato individuale non deve essere escluso, come vorrebbero i Razionalisti; ma possiamo con diritto chiederci: nella profezia è indicato solo il Messia? Molti studiosi riconoscono che nel testo sono contenuti insieme i due significati. «C'è il significato individuale, evidente nel simbolo (visione) e sottinteso nella spiegazione (gli antichi dovevano avvertire questo sottinteso con tutta naturalezza) e quello collettivo, latente nel simbolo e messo in rilievo nella spiegazione. In altri termini, il Vaticinio del Figlio dell'Uomo si presenterebbe di per sé con un senso individuale messianico (in modo esclusivo, vorremmo aggiungere noi), se il Profeta stesso non avesse indicato l'altro, collettivo, il quale però a sua volta non appare escluso dai termini in cui è descritta la visione» (4). Difatti la stessa parola «regno» può assumere significati diversi. In senso attivo indica l'autorità, il potere costituito e di conseguenza s'identifica col re; in senso passivo però s'identifica col popolo il quale è parte integrante del regno e ne gode i benefici. In questa profezia è evidente che il regno di Dio sarà realizzato dal Messia che ne è il

re; come tale però non si può concepire senza coloro che sono i suoi redenti e i suoi sudditi. Il Messia troverà nella società da Lui fondata il suo complemento, in quanto Redentore. An-

(1) Dan., 7, 13-14

(2) Dan., 7, 18: «Suscipient autem regnum sancti Dei altissimi».

(3) Dan., 7, 27: «Regnum autem et potestas et magnitudo regni... detur populo sanctorum Altissimi».

(4) G. RINALDI, *Daniele*, Roma 1952, p. 102.

54

è al popolo del Messia Dio dà dunque il regno; esso lo riceve da Lui e per mezzo di Lui. Messia e popolo in tal modo sono strettamente uniti tra loro e con Dio, mediante una soprannaturale comunicazione di beni: i Santi riceveranno il regno, ossia Cristo e la sua grazia. Anzi prenderanno parte perfino al giudizio di Dio (1).

Occorre quindi interpretare la profezia di Daniele come s'interpreta il seme della donna e la discendenza di Abramo: tutti hanno un significato polivalente: indicano il Messia individuale e contemporaneamente pongono in rilievo una collettività, una comunità, formata dal Messia e nella quale il Messia trova la sua espansione, il suo completamento.

Perché Daniele non parla di «regno di Dio»? Il regno, che nella rivelazione neotestamentaria indicherà un ordine strettamente soprano naturale, nelle sue origini serviva soprattutto ad indicare lo stato politico, l'indipendenza d'Israele, la libertà religiosa e tutti gli effetti spirituali che ne derivano (2). Daniele invece vuole indicare un ordine nuovo, diverso da tutti quelli umani, instaurato direttamente da Dio. Neppure usa il termine «Regno di Davide», che suggeriva l'idea di un ingrandimento progressivo del regno terreno, ormai distrutto per sempre. Daniele vuol indicare un ordine di cose impostato su basi completamente diverse da quelle di prima. Per questo si serve dell'espressione «regno dei Santi» (3). Il popolo di Dio viene presentato col nome di «Santi», perché a questo nuovo regno potranno appartenere solo i buoni ed i fedeli. Anzi S. Agostino (4) in essi vede già il popolo della fine dei tempi.

Questo «regno di Santi» rappresenta già una comunità di santi e già indica, almeno in genere, qualche aspetto della nostra Comunione dei Santi.

4. *La sposa* (5). - Nel Vecchio Testamento la comunità di tutti i fedeli, i loro rapporti di profonda unità e di mistica unione con Dio sono presentati attraverso l'immagine delle relazioni matrimoniali.

Una prima espressione di tale allegoria si ha in quei testi che mettono in luce la gelosia del Signore nei riguardi del popolo elet-

(1) Dan., 7, 26.

(2) A. VACCARI, De Regno Dei in Veteri Testamento, in *Verbum Domini*, (1927), p. 327 sgg.

(3) Dan., 7, 18, 27; 8, 10.

(4) De Civitate Dei, 22, 3; PL. 41, 754.

(5) P. DE AMBROGGI, Il Cantico dei Cantici, 2a ed. Roma 1952, pp. 41-60; 92-95. A. ROMEO, Dio nella Bibbia, in Dio nella ricerca umana, a cura di G. Ricciotti, Roma 1954, pp. 390-397.

55

to (1). La gelosia è uno dei sentimenti più forti, che prova chi ama nei confronti della persona amata. In questa luce l'idolatria del popolo, che è il delitto più grave commesso contro Dio, assume il carattere di adulterio e come tale è presentata nella Bibbia; essa è la causa prima e più profonda della gelosia del Signore.

Il primo scrittore che sviluppa l'allegoria matrimoniale è Osea (sec. IX). La vita coniugale del profeta ci presenta in tutta la drammaticità, l'intimità e la tenerezza, l'unione ineffabile tra Dio e gli uomini, raffigurati nella sposa: la nazione eletta. Sono rapporti drammatici perché Israele si è allontanato dal Signore, suo sposo, e si è prostituito nell'idolatria. Ciò provoca la gelosia di Dio che lo punirà in modo spaventoso. Ma sono anche rapporti d'amore squisito e senza rimpianti: la sposa infedele non sarà distrutta: ella ritornerà, si celebreranno nuove nozze, si stringerà un nuovo patto nella magnifica visione della restaurazione messianica: «lo ti

fidanzerò a me in perpetuo; ti fidanzerò a me nella giustizia e nel diritto, nella grazia e nella tenerezza, ti fidanzerò a me nella fedeltà e tu conoscerai Dio» (2).

Il Profeta Isaia ci presenta invece l'infedeltà della nazione sotto la figura di una parabola, in parte ripresa poi nel Nuovo Testamento: «Voglio cantare per il mio Diletto un carme d'amore per la vigna Sua. Possedeva una vigna il mio Diletto, sopra un fertile poggio; ne zappò il suolo, ne levò le pietre; vi piantò viti scelte, vi edificò la torre, il torchio vi scavò, e attese poi che producesse l'uva, ma germinò la lambrusche» (3).

Israele è infedele perciò sarà punito con l'esilio: separazione temporanea tra Dio e la sua nazione (4). Però il patto nuziale non è lacerato; Dio non dà il libello del divorzio alla sua sposa, anzi ne attende e ne prepara il ritorno con la penitenza. Quando ella ritornerà, avrà inizio una nuova era di pace e di fecondità: «Lo sposo tuo è il tuo Creatore, Dio delle schiere è il suo nome e Redentore tuo è il Santo d'Israele ... Dio ti richiama come una sposa della giovinezza che era stata ripudiata ... Un istante, un momento t'ho abbandonata, ma

(1) Deut. 32, 16-17, 21; Num., 25, 11; Ps. 77, 58; Is., 9, 6; 37, 12; 59, 17; Joel., 2, 16; Zach., 1, 14; 8, 2; Soph., 3, 8; Ez., 5, 13; 8, 3, 5; 26; 25; 36, 5.

(2) Osea, 2, 19-20: «Et sponsabo te mihi in sempiternum, et sponsabo te mihi in iustitia et iudicio, et in misericordia et in miserationibus, et sponsabo te mihi in fide, et scies quia ego Dominus».

(3) Is., 5, 1-2: «Cantabo dilecto meo canticum patruelis mei vineae suae: Vineam factam dilecto meo in cornu filii olei. Et saepivit eam et lapides elegit ex illa et plantavit eam electam et aedificavit turrim in medio eius et torcular extruxit in ea et expectavit ut faceret uvas et fecit lambruscas».

(4) Is., 50, 1.

56

con grande misericordia ti riunisco. Nell'effusione della mia ira ti ho nascosto per un istante il mio volto, ma con amore eterno ebbi compassione di te» (1).

Israele sarà allora per sempre la sposa di Dio: «Come un giovane si sposa a una vergine, così il tuo Costruttore ti sposerà; e come la fidanzata è la gioia del fidanzato, così tu sarai la gioia del tuo Dio (2).

Michea, usando un'immagine già accennata da Isaia, e ripresa poi da S. Giovanni nel Vangelo, esprime le relazioni tra i fedeli e il loro Dio, simili a quelle esistenti tra un gregge e il suo pastore. Ma chi più a lungo ne tratta è Ezechiele: «Nel modo in cui il pastore s'interessa del suo gregge, quando si trova tra le sue pecore smarrite, così io visiterò le mie pecorelle salvandole da ogni luogo in cui si erano disperse in tempi di nubi e caligine. Trattele infatti dai popoli e raccoltele dalle regioni, le condurrò nella loro terra» (3).

L'immagine delle relazioni matrimoniali, esempio della più stretta unione che gli uomini possono avere sotto gli occhi, riaffiora in tutta la sua forza in Geremia, il profeta della distruzione di Gerusalemme. Anch'egli vede nell'alleanza mosaica il patto nuziale e parla con passione dell'ardore con il quale la giovane nazione si sentiva unita al suo sposo: Dio (4). L'idolatria anche qui è presentata come infedeltà e divorzio (5). proprio per questo il castigo del Signore colpì il regno d'Israele: ugual sorte il Profeta predice al regno di Giuda, se non ritornerà con sincero amore al suo Dio.

Ezechiele continua tra i deportati della Caldea la missione di Geremia; egli consacra tutto un capitolo, il XVI, per esporre la storia della nazione eletta, ribelle al suo sposo; ne ricorda le umili origini, la fanciullezza corrotta dai culti idolatrici, lo spozalizio con Dio, quando il suo Signore la coprì con il suo manto, la strinse a sé con una

(1) Is., 54, 5-8: «Quia dominabitur tui qui fecit te, Dominus exercituum nomen eius, et redemptor tuus sanctus Israel, Deus omnis terra e vocabitur. Quia ut mulierem derelictam et maerentem spiritu vocavit te Dominus, et uxorem ab adolescenti a abjectam dixit Deus tuus. Ad punctum in modico dereliqui te et in miserationibus magnis congregabo te. In momento indignationis abscondi faciem meam parumper a te et in misericordia sempiterna misertus sum tui, dixit Redemptor tuus Dominus».

(2) Is., 62, 4-5: «Et habitabit enim iuvenis cum virgine, et habitabunt in te filii tui, et gaudebit sponsus super sponsam, et gaudebit super te Deus tuus».

(3) Ez., 34, 12-13: «Sicut visitat pastor gregem suum in die quando fuerit in medio ovium suarum dissipatarum, sic visitabo oves meas et liberabo eas de omnibus locis, in quibus dispersae fuerant in die nubis et caliginis. Et educam eas de populis et congregabo eas de terris et inducam eas in terram suam», cf. Ez., 34, 1-23; Mich., 3, 5; 7, 14; Jer., 23,3; Soph., 3,13; Zach., 11, 7.

(4) Jer., 2, 2-5.

(5) Jer., 2, 23-24; 3, 1-11.

57

alleanza, la rese pura e bella. Ma proprio questa bellezza donatale dal suo Sposo fu causa del suo tradimento, che provoca la giustizia di Dio: «Ti giudicherò con il giudizio delle adulate e delle sanguinarie e ti condannerò a sanguinosa vendetta» (1). Il Profeta termina preannunciando il ritorno della nazione infedele e il rinnovamento del patto nuziale: «Pure io mi ricorderò dell'alleanza stretta con te nel tempo della tua giovinezza e rinnovellerò con te un'alleanza eterna» (2).

Il ritorno festoso della sposa, dopo aver vinto le ultime tentazioni del male e dopo le ultime esitazioni, è narrato con alta poesia nel Cantico dei cantici. L'entusiasmo religioso è pari alla profondità dell'argomento trattato. Il Signore, lo sposo diletto, e la nazione, la sposa prescelta, nell'amore vicendevole e perenne trovano l'espressione più delicata della loro unione.

Qui occorre accennare al grandioso inno nuziale, costituito dal Salmo 44. Da una parte si ha il re, descritto nella sua bellezza, potenza, giustizia, grandezza: egli è lo Sposo; al suo fianco sta la sposa, la regina, che ormai è tutta e per sempre del re: «La regal figlia, tutta bella incede, d'aureo broccato è adorna la sua veste, fiorita di ricami, al re è condotta» (3). Questo mistico spozalizio avrà i suoi frutti abbondanti: «L'onore dei padri avranno i figli tuoi; sul mondo intero li porrai sovrani» (4).

È sottintesa in questo passo una misteriosa comunicazione di beni spirituali tra i fedeli che avranno parte nel regno di Dio.

S. Agostino, commentando questo Salmo, esclama: «Coloro che pregheranno e colei che sarà pregata, tutti sono un'unica sposa, una unica regina, la madre ed i figli insieme appartengono al Cristo totale, appartengono al capo» (5).

Dall'esame particolareggiato delle idee più fondamentali del Vecchio Testamento emerge la profonda solidarietà che unisce tutti gli uomini tra loro e nei confronti con Dio. Ciò perché la salvezza deve

(1) Ez., 16, 38: «Et iudicabo te iudiciis adulterarum et efl'udentium sanguinem et dabo te in sanguinem furoris et zeli ...».

(2) Ez., 16, 60: «Et recordabor ego pacti mei tecum in diebus adolescentiae tuae et suscitabo tibi pactum sempiternum ...». Si legga tutto il capo 16 e il capo 23.

(3) Ps., 44, 14-15: «Tota decora ingreditur filia regis; texturae aureae sunt amictus eius. Amictu variegato induta adducitur ad regem».

(4) Ps., 44, 17: «Loco patrum tuorum erunt filii tui; constitues eos principes super totam terram».

(5) Enarr. in Ps., 44, 28; PL. 36, 512: «Et qui vultum deprecabuntur et cuivis vultum deprecabuntur, omnes una sponsa, omnes una regna, mater et filii simul totum ad Christum pertinens, ad caput pertinens».

58

realizzarsi nell'ambito d'una nuova comunità: quella della Chiesa. Salvezza e castigo sono difatti annunciati all'unico Israele, considerato come un tutt'uno, personificato nel seme, nel regno, nella sposa, nel figlio unico, nella vigna di Dio e nel gregge del Signore. Israele è solidale con tutti i suoi membri (1).

Ciò però non significa negare l'aspetto strettamente personale della religione rivelata e neppure ammettere un'evoluzione da un collettivismo all'individualismo.

Benché a volte sembri che l'interesse di Dio si incentri solo sulla comunità e che l'individuo sia concepito solo in funzione di essa, è necessario ritenere che ogni religione non può essere innanzi tutto che personale; la religione non è neppure concepibile senza degli individui.

Al fine della presente indagine ci si è limitati all'aspetto comunitario; però accanto ad esso, quasi altra faccia d'un medesimo prisma, esiste l'aspetto individuale (2).

L'aspetto sociale poi non viene meno col passare dei secoli. Anche quando Geremia ed Ezechiele soprattutto metteranno maggiormente in luce le responsabilità

individuali di ciascuno, già altrove affermate, non intenderanno superare ed eliminare l'aspetto comunitario. È sempre la nazione eletta che contrae l'alleanza (3). Ed anche dal lato umano, la solidarietà è perfettamente concepibile: alle promesse di Dio erano collegate benedizioni speciali di beni materiali. Ora una prosperità materiale era inconcepibile al di fuori della nazione: la felicità della nazione era la felicità di tutti i suoi membri; la rovina nazionale si risolverà in una rovina individuale; era quindi affermato, anche nel concetto di retribuzione, il doppio aspetto sociale e personale.

Quasi fondamento e riflesso di questa comunità religiosa è la profonda solidarietà naturale che unisce tutti gli uomini d'una stessa nazione. Il legame di comune origine, il vincolo della stessa terra, la

(1) 4 Reg., 21, 10-15; 23, 26-27; 24, 3-4.

(2) Scrive Mons. A. ROMEO, *Dio nella Bibbia in Dio nella ricerca umana*, a cura di G. Ricciotti, 2a ed., Roma 1954, pp. 396-397: «È evidente che come il peccato è delle singole volontà traviate, così l'amore divino che perdona e trasfigura ha per oggetto le anime individuali. La solidarietà umana nel regno di Dio, frutto dell'amore supremo, è d'altronde un dovere morale che incombe a ciascuno: la comunità è la risultante delle personalità che la compongono, non viceversa. «Ti ho amata d'amore eterno, perciò ho prolungato per te la misericordia» dice Iahweh (Jer., 31, 3). Ma sarebbe questo un parlare al vento se non fosse ascoltato dalle anime singole che se l'appropriano. Come già Dio si era espresso sul Sinai (Ex., 20, 6) ogni uomo deve ricambiare l'amore di lui con la fede che è dedizione di amore: «Io amo coloro che mi amano, e quelli che mi cercano con ardore mi trovano» (Prov., 8, 17).

(3) Jer., 24, 7; 31, 31-33.

59

parentela del sangue erano come legami fortissimi, che accomunavano tutti i membri del gruppo. Le tribù d'Israele diranno a Davide: «Siamo ossa delle tue ossa e carne della tua carne» (1); tanto era sentita anche sul piano naturale l'intima comunione di vita e d'interessi tra gli appartenenti a una medesima famiglia, ad un medesimo clan, ad una stessa nazione.

II. Scambio reciproco di beni spirituali tra i membri della stessa comunità. - La stretta unione naturale e religiosa non poteva restare senza conseguenze sul piano dinamico delle vicendevoli relazioni. Ciò si verifica anzitutto sul piano naturale; come nessuno poteva vivere da sé, formarsi un destino, una posizione completamente indipendente dalla comunità, così nessuno poteva svincolarsi dalla cerchia d'interessi e di relazioni propria della società e affermare risolutamente la propria indipendenza. Chi non poteva vivere se non nella comunità, doveva accettarne benefici e dividerne le responsabilità.

Ed è appunto ciò che emerge da tutto il Vecchio Testamento; l'individuo è concepito come un membro nei rapporti con il corpo di cui è parte. Si hanno due principi che spiegano tanti tratti della storia antica; il principio della vendetta comune e quello della retribuzione collettiva.

L'oltraggio subito da un membro del gruppo incideva su tutti ed ognuno lo riteneva fatto a sé e di conseguenza si sentiva tenuto ad esercitare il diritto della vendetta. Anche la giustizia era diretta da un analogo principio: il delitto di uno diveniva il delitto di tutta la famiglia e tutta doveva subirne le conseguenze (2).

Solo più tardi, con l'evolversi della situazione politica, con il formarsi di nuovi rapporti sociali, l'individuo acquistò una responsabilità personale distinta da quella del suo gruppo.

Simili conseguenze vengono enunciate anche sul piano religioso; anche qui ognuno possiede una responsabilità propria personale e si ritiene solidale con la sua famiglia e con la sua nazione (3).

Dio concede la sua benedizione fino alla centesima generazione per i buoni (4). La famiglia di Noè fu salvata dal diluvio per la san-

(1) 2 Reg., 1: « Ecce nos, os tuum et caro tua sumus ».

(2) Quando Amasia scoprì l'assassino di suo padre, ordinò che solo lui morisse e perdonò ai suoi figli. Tale esempio suscitò meraviglie; comunemente anche i figli subivano la sorte del padre, 4 Reg., 14, 6; cf. però Deut. 24, 16.

(3) P. HEINISCH, Teologia del Vecchio Testamento, Roma 1950, pp. 283-286; A. GELIN, Le idee dominanti del Vecchio Testamento, Roma 1952, pp. 81-88; 95-98.

(4) Ex., 20, 6.

60

tità del suo capo. I beni promessi ad Abramo furono estesi a tutta la nazione eletta; tante volte poi Dio perdonò i peccati del popolo e non distrusse il suo patto, proprio in vista dei meriti di Abramo, di Isacco e di Giacobbe.

Altrettanto vale per la colpa. «Io, Iahvè, sono un Dio geloso che punisce le colpe dei padri nei figli, fino alla terza e quarta generazione» (1). L'uomo è corresponsabile dei peccati commessi dalla comunità in cui vive, soprattutto dai suoi capi; e la comunità viene punita per i delitti di un proprio membro. Si legge spesso nella S. Scrittura: Dio castiga nei figli le colpe dei padri. Significa che Dio preferisce considerare l'uomo perfettamente solidale con la società in cui vive, sia nel bene come nel male, piuttosto che lasciarlo nel più gretto e sterile individualismo.

Questa concezione, a prima vista, può apparire, a menti moderne, strana e forse anche esagerata; ma se si riflette con serietà e serenità, non è così. L'uomo che non ha la vita se non dagli altri, non può raggiungere isolatamente la sua perfezione; ogni uomo è legato a tutti gli altri ed è soggetto a tanti influssi: legge ereditaria, società, ambiente, libera volontà altrui. La personalità di ciascuno è come un punto di convergenza di tanti raggi. Dio non ha creato gli uomini come tanti mondi chiusi; allora non sarebbero stati davvero uomini. L'individualismo è un impoverimento; la solidarietà invece è ricchezza: ciò che uno non ha lo possiede, in un certo senso, mediante gli altri. Certo vi è anche la contropartita: la sofferenza degli innocenti, ma essa non è imputabile ai disegni divini, bensì alla libera volontà umana, che sconvolge i piani di Dio. Il Signore evidentemente potrebbe impedire ciò, ma non lo fa, sia perché gli innocenti ricevono con i mali tanti beni dalla società, in cui vivono, sia perché saprà, Egli stesso, ricompensarli delle loro sofferenze.

La solidarietà umana è poi il centro fondamentale di tutto il sistema della Redenzione. Lo dimostra la dottrina cattolica della «satisfactio vicaria»: Cristo assume su di sé i nostri peccati e dona a noi la sua santità.

E l'uomo non partecipa alla Redenzione se non mediante la società; difatti la grazia è legata al Battesimo e alla Chiesa, indipendentemente dalla volontà umana, almeno di quella del bambino: la volontà dei genitori, del battezzante o della Chiesa è sufficiente per

1 Ex. 20, 5: «Ego sum Dominus Deus tuus, fortis, zelator, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem»; cf. Ex., 34, 7; Num., 14, 18.

61

la validità del Sacramento e di conseguenza per il conferimento della grazia.

Dio dunque nel Vecchio Testamento, anche per tenere uniti tutti gli individui della nazione, agisce secondo questo piano: se la comunità terrà fede al patto e osserverà la legge, avrà il premio; in caso contrario, sarà punita: «Se tu (Israele) ascolterai la voce del Signore, Dio tuo, in modo da eseguire e mantenere tutti i comandamenti, che io oggi ti impongo, il Signore, Dio tuo, ti renderà superiore a tutte le genti che abitano la terra ... Che se non volessi ascoltare la voce del Signore, tuo Dio, non custodendo e non praticando tutti i comandamenti e le cerimonie che io oggi t'impongo, verranno su di te tutte queste maledizioni e ti colpiranno» (1).

Tutta la Storia Sacra è una conferma di tale principio di solidarietà; se Abimelech avesse commesso peccati con Sara, tutto il suo popolo sarebbe stato punito da Dio (2); alcuni leviti nel deserto si rivolteranno contro Mosè: tutti periranno e con essi le loro famiglie (3); Acan sottrasse una parte del bottino di guerra conquistato a Gerico: questa colpa provocò la sconfitta dell'esercito israelitico (4); Davide peccò di orgoglio, volendo eseguire il censimento del popolo: una peste contagiosa fece strage nel popolo (5). Saul violò i patti conclusi con i Gabaoniti: per punizione i suoi figli dovettero essere uccisi (6). Le colpe del re Achab causarono una carestia per tutto il paese (7). Ognuno poi deve confessare, oltre le colpe proprie, quelle di tutta la nazione: «Noi riconosciamo le nostre iniquità e quelle dei nostri padri» (8).

Ciò non elimina le responsabilità personali: i comandamenti nel loro complesso sono rivolti soprattutto agli individui e perciò personali sono anche le trasgressioni, pur avendo un riverbero nella comunità.

Questi concetti di solidarietà nazionale nel premio o nel castigo erano così radicati negli Ebrei, che giunsero a conclusioni esagerate;

(1) Deut., 28, 1, 15: « Si autem audieris vocem Domini Dei tui, ut facias atque custodias omnia mandata eius, quae ego praecipio tibi hodie, faciet te Dominus

Deus tuus excelsiorem cunctis gentibus quae versantur in terra ... Quod si audire nolueris vocem Domini Dei tui, ut custodias et facias omnia mandata eius et caerimonias, quas ego praecipio tibi hodie, venient super te omnes maledictiones istae et apprehendent te»; si legga tutto questo capo 28.

(2) Gen., 20, 7, 9.

(3) Num., 16, 32.

(4) Giosuè, 7.

(5) 2 Reg., 24.

(6) 2 Reg., 21, 1-4.

(7) 3 Reg., 17, 1.

(8) Jer., 14, 20: «Cognovimus, Domine, impietates nostras, iniquitates patrum nostrorum, quia peccavimus tibi». Cf. 2 Esdra, 9, 2.

62

i giudei, al tempo delle deportazioni, erano convinti di subire il castigo dovuto ai peccati dei loro antenati (1); come prima pensavano che Dio avrebbe salvato la nazione per i meriti dei grandi Patriarchi (2). I Profeti allora insistettero soprattutto sulle responsabilità personali, pur non negando il principio collettivo (3). Solo però il Nuovo Testamento, in modo chiaro, preciso, inequivocabile, espone tale dottrina.

Vi è dunque affermata in tutto il Vecchio Testamento una concezione comunitaria dei beni come dei castighi. Ma parlando della Comunione dei Santi, occorre soprattutto insistere sugli scambi di preghiere e opere buone tra gli appartenenti al popolo eletto. A ciò infatti si riducono i rapporti dinamici fondati sulla solidarietà.

1. *L'intercessione.* - Tutta la Sacra Scrittura è intessuta di preghiera; preghiera affettuosa, sincera, accorata; grida di anime che implorano aiuto da Dio, espressioni riboccanti di gratitudine per i soccorsi ricevuti, proteste tenaci di assoluta fiducia nel Signore. Ma uno dei caratteri meno studiati della preghiera antica è l'altruismo: la preghiera è rivolta a Dio anche per gli altri. Difatti tutto il Vecchio Testamento ammette che ogni uomo può intercedere presso Dio, non solo in suo vantaggio, ma

anche a favore del prossimo. Ciò è possibile ed anche spiegabile per l'unione intima di tutti i membri della stessa comunità.

Una delle prime figure che ci presenta la Bibbia è Abramo, il patriarca dalla fede incrollabile, ma anche dalla potente preghiera. «E disse (Abramo) a Dio: Ti prego, viva Ismaele davanti a te. E Dio rispose ad Abramo: Ti ho anche esaudito riguardo a Ismaele: lo benedirò e lo amplificherò» (4). Dopo aver invocato Dio a favore di Israele, Abramo intercede per le città della Pentapoli. È un colloquio drammatico, in cui non si sa se ammirare di più la confidenza coraggiosa di Abramo o l'immensa bontà di Dio (5). È questo uno degli esempi classici della potenza dell'intercessione dei Santi. Abramo chiede a Dio di non distruggere quelle città in nome e per i meriti dei giusti, che vi abitano (6).

(1) Jer. 31, 29, Lam., 5, 7; Ez., 18, 2.

(2) Jer., 15, 1.

(3) Cf. Ez., 5, 1-3, 12; 7, 10-16; 15, 1-8; 21, 3, 8, 9 e altrove.

(4) Cen., 17, 18-20: «Dixitque ad Deum: Utinam Ismael vivat coram te! Et ait Deus ad Abraham ... Super Ismael quoque exaudivi te; ecce benedicam ei et augebo et multiplicabo eum valde».

(5) Gen., 18, 20-31.

(6) Per le preghiere di Lot, Dio risparmiò dal castigo la città di Segor: Gen., 19, 21.

63

Anche per Abimelech, Abramo innalza la sua preghiera e gli ottiene da Dio la guarigione (1).

Memore dell'esempio paterno, Isacco prega per Rebecca e in tal modo ottiene da Dio due figli (2).

Il secondo grande intercessore è Mosè; se con la sua azione liberò il popolo d'Israele dall'Egitto, tante volte con la sua preghiera lo salvò dai castighi minacciati da Dio.

Quando la sua missione sembrava risolversi in un nulla e il Faraone opprimeva ancora più duramente la nazione eletta, Mosè invocò Dio perché venisse in aiuto del

suo popolo (3); egli alzò le sue mani in preghiera, perché l'esercito vincessesse gli Amaleciti (4). Quando il popolo si diede alla pazza gioia intorno al vitello d'oro e Dio, sdegnato, voleva annientarlo, Mosè s'interpose e implorò dal Signore il perdono per Israele, in nome delle grandi promesse fatte ad Ahramo, Isacco, Giacobbe (5), e giunse anzi a chiedere a Dio d'essere tolto dal libro della vita, se Egli non avesse perdonato al popolo il suo peccato (6). Quando il fuoco dell'ira del Signore bruciò parte dell'accampamento, Mosè intercedette presso Dio e raggiunse l'effetto desiderato (7). Allorché Dio nel furore della Sua giustizia, di fronte alla ribellione aperta del popolo, che voleva tornare in Egitto, minacciò di distruggere la nazione ed eleggersene un'altra più grande e più fedele, Mosè strappò a Dio il perdono, facendo appello alla Sua sovrana misericordia (8). La lebbra sfigurò il volto di Maria, sorella del grande condottiero; egli però le ottenne da Dio la sanità (9). Scoppiò la rivolta di Core, Datan e Abiron; pure per costoro Mosè tentò di ottenere dal Signore la salvezza (10). Quando infine i serpenti seminarono, con i loro morsi infuocati, la morte nel popolo, tutti si rivolsero a Mosè, perché chiedesse, a nome di tutti, misericordia (11).

Mosè fu davvero l'intermediario tra Dio e la nazione, il rappresentante ufficiale del Signore di fronte al popolo, l'ambasciatore accreditato del popolo dinanzi a Dio. Da questa sua intercessione, neppure gli avversari sono esclusi: di fronte ai grandi mali che Dio man-

(1) Gen., 20, 7, 17.

(2) Gen., 25, 21.

(3) Ex. 5, 22.

(4) Ex., 17, 10-12.

(5) Ex., 32, 10-12.

(6) Ex., 32, 31.

(7) Num., 11, 2.

(8) Num., 14, 13-19.

(9) Num., 12, 13.

(10) Num., 16, 22.

(11) Num., 21, 7.

64

dava all'Egitto, il Faraone implorò da Mosè la sua preghiera e il Signore lo esaudì (1).

Quello che fu Mosè per il popolo durante il pellegrinaggio verso la terra promessa, fu Samuele per la nazione oppressa dai suoi nemici. A lui si rivolgono gli Ebrei nell'imminenza di un attacco da parte dei Filistei (2); più tardi così lo implorano: «Supplica per i tuoi servi il Signore, Dio tuo, ché non abbiamo a morire per aver aggiunto a tutti i nostri peccati il male d'aver chiesto per noi un re» (3). Il profeta assicurò il popolo con questa importante dichiarazione: «Lontano da me ch'io pecchi contro il Signore, cessando di supplicare per voi» (4); Samuele sentiva dunque l'obbligo di pregare in ogni circostanza in favore del suo popolo. Egli trascorse una notte intera, con il cuore pieno d'angoscia, a implorare misericordia per Saul (5). Avevano un'efficacia speciale le preghiere dei profeti e degli uomini di Dio.

Il Signore stesso condiziona il Suo perdono agli amici di Giobbe, alle preghiere che l'uomo santo avrebbe dovuto elevare per loro (6).

A Giuditta i principi di Betulia chiesero preghiere (7) e a loro volta la assicurano delle proprie preghiere per il buon esito della sua missione (8). Davide pregò Dio per il figlio gravemente malato (9) e implorò in favore del popolo durante la pestilenza (10). Elia supplicò il Signore a ridare la vita al figlio della vedova di Sarepta (11); Geroboamo rivolse ad un profeta questa implorazione: «Placa, ti prego, la faccia del Signore Dio tuo e prega per me» (12).

Quando Sennacherib pronunciò terribili minacce contro Gerusalemme e contro il popolo, Ezechia si raccomandò alle preghiere del profeta Isaia (13); quando Iosia ritrovò il libro della Legge e ascoltò i giusti castighi che Dio aveva minacciato per i peccati dei padri, «or-

(1) Ex., 8, 28-31; 9, 28-33; 10, 17-18.

(2) 1 Reg., 7, 8-9.

(3) 1 Reg., 12, 19: «Ora pro servis tuis ad Dominum Deum tuum, ut non moriamur; addidimus enim universis peccatis nostris malum, ut peteremus nobis regem».

(4) 1 Reg., 12, 23: «Absit autem a me hoc peccatum in Dominum, ut cessem orare pro vobis».

(5) 1 Reg., 15, 11.

(6) Job., 42, 8.

(7) Jud., 8, 29.

(8) Jud., 8, 32-33.

(9) 2 Reg., 12, 16.

(10) 2 Reg., 24, 17.

(11) 3 Reg., 17, 21.

(12) 3 Reg., 13, 6: «Deprecare faciem Domini Dei tui et ora pro me».

(13) 4 Reg., 19, 4.

65

dinò al sacerdote Elcia, ad Ahicam ..., ad Achobor ..., a Safan ... e ad Asaia ... dicendo: Andate a consultare il Signore per me, per il popolo e per tutto Giuda» (1).

La figura di Geremia è degna di stare accanto ad Abramo, Mosè e Samuele: egli è l'uomo della preghiera. Innumerevoli volte egli innalza la sua voce per supplicare in favore del popolo e dei buoni (2); egli riconosce che segno del vero profeta è l'efficacia dell'intercessione: «Se quelli sono veri profeti, e se la parola del Signore è con essi, intercedano ora presso il Signore degli eserciti, affinché gli arredi rimasti nella casa del Signore ... non vadano in Babilonia» (3).

A lui chiede preghiere il re Sedecia (4). Tutto il popolo lasciato in Palestina dopo la distruzione di Gerusalemme gli dirà: «Prega per noi il Signore, tuo Dio, per tutto questo residuo, chè noi siamo rimasti in pochi da una moltitudine» (5).

Il potere d'intercessione di Geremia era tale che Dio gli fece sapere: «Tu poi non pregare per questo popolo, non innalzare per esso suppliche e preghiere, né insistere presso di me, perché non ti esaudirò...» (6). La preghiera umana è proprio

la debolezza di Dio, che sente quasi il bisogno di avvertire il profeta a lasciargli la mano libera per punire esemplarmente il popolo infedele.

Anche Mosè e Samuele sono presentati da Geremia come intercessori famosi (7).

Ezechiele invece esalta il grande merito delle preghiere e delle opere di Noè, Daniele e Giobbe (8); anche il popolo era convinto d'avere in essi dei potenti patroni ed è appunto compito delicato del profeta combattere questa fiducia cieca nell'intercessione dei grandi patriarchi, a scapito dell'osservanza della legge del Signore (9).

Ciò non esclude però l'efficacia della preghiera; Dio fa sapere:

(1)

4 Reg., 22, 12-13.

(2) Jer., 14, 8-10; 28, 6; 32, 16 e sgg.; 15, 15; 20, 12; 18, 21. e sgg.

(3) Jer., 27, 18: «Et si prophetae sunt, et est verbum Domini in eis, occurrant Domino exercituum, ut non veniant vasa, quae derelicta fuerant in domo Domini et in domo regis Juda et in Jerusalem in Babylonem».

(4) Jer., 37, 3.

(5) Jer., 42-, 2: «Ora pro nobis ad Dominum Deum tuum pro universis reliquiis istis, quia derelicti sumus pauci de pluribus», cf. anche 42, 4, 9, 20.

(6) Jer., 7, 16: «Tu ergo noli orare pro populo hoc nec adsumas pro eis laudem et orationem et non ohsistas mihi, quia non exaudiam te»; cf. anche Jer., 11, 14; 14, 11.

(7) Jer., 15, 1.

(8) Ez., 14, 14.

(9) Ez., 14.

66

«Ho cercato in mezzo a loro chi riparasse il muro e stesse sulla breccia dinanzi a me, in favore del paese, perché io non lo abbia a distruggere; e non l'ho trovato (1). Le

preghiere e i meriti dei buoni sono come una diga innalzata contro l'ira del Signore; o, se vogliamo stare all'immagine del profeta, sono come delle sentinelle sempre pronte a riparare e difendere le mura contro la giustizia di Dio, presentata quale nemico che avanza e abbatte ogni resistenza.

Traboccante di sentimenti è la preghiera che Daniele rivolge a Dio per il popolo: «E ora ascolta, Dio nostro, la preghiera del tuo servo e le sue suppliche e fa brillare un raggio del tuo volto sul tuo santuario» (2).

Testimonianze in favore dell'intercessione non mancano nei Salmi, il libro classico della preghiera antica e moderna. Il Salmo 98, ad esempio, presenta Mosè, Aronne e Samuele in atto di innalzare a Dio la loro preghiera: «Mosè e Aronne sono tra i Suoi sacerdoti e Samuele tra coloro che invocavano il Suo nome; invocavano il Signore, ed Egli li esaudiva» (3). Mosè, in modo speciale, viene descritto come un guerriero che sta sulla breccia per arrestare la marcia della giusta punizione divina. «Pensava di disperderli, se Mosè, Suo eletto, non avesse interceduto presso di Lui, perché allontanasse la Sua ira e non li distruggesse» (4); lo stesso compito è affidato dall'Ecclesiastico a Samuele (5).

Oltre i Profeti, anche i sacerdoti avevano un obbligo particolare di pregare in tutte le necessità del popolo. Ecco come si esprime Gioele: «Tra il vestibolo e l'altare grideranno con lacrime i sacerdoti, ministri del Signore: Perdona, o Signore, perdona al tuo popolo, non condannare la tua eredità alla vergogna, affinché le nazioni (non) abbiano su di esso il predominio» (6).

Perfino il medico deve sentire il dovere di pregare per i suoi ammalati (7).

(1) Ez., 22, 30: «Et quaesivi de eis virum, qui interponeret sepem et staret oppositus contra me pro terra, ne dissiparem eam, et non inveni»; cf. anche Ez., 13, 5.

(2) Dan., 9, 17: «Nunc ergo exaudi, Deus noster, orationem servi tui et preces eius et ostende faciem tuam super sanctuarium tuum»; cf. Dan., 9, 3-21; Dan., 3, 25-45, 51-90.

(3) Ps., 98, 6: «Moyses et Aaron sunt inter sacerdotes eius et Samuel inter eos qui invocabant nomen eius: invocabant Dominum et ipse exaudiebat eos».

(4) Ps., 105, 23: « Et cogitabat disperdere eos, nisi Moyses, electus eius, intercessisset apud eum, ut averteret iram eius, ne disperderet eos»; cf. Ps., 73, 19.

(5) Eccli., 46, 6, 19.

(6) Joel., 2, 17: «Inter vestibulum et altare plorabunt sacerdotes ministri Domini, et dicent: Parce, Domine, parce populo tuo, et ne des haereditatem tuam in opprobrium ut dominantur eis nationes».

(7) Eccli., 38, 14.

67

Le categorie di persone per cui si prega sono chiaramente indicate. Si prega per il re (1), per i malati (2); gli Ebrei della Palestina pregano per gli Ebrei dell'Egitto: «Noi qui preghiamo per voi» (3). Si offrono preghiere e sacrifici anche per i pagani. Scrivendo agli Spartani, Gionata così s'esprime: «Noi, in ogni tempo, ininterrottamente, nelle feste e nelle altre ricorrenze, ci ricordiamo di voi nei sacrifici che offriamo e nelle nostre preghiere, come è giusto e conveniente ricordarsi dei fratelli» (4).

Il profeta Baruch, inviando doni a Ioachim e a tutto il popolo di Gerusalemme, a nome dei deportati in Caldea, dice: «Pregherete per la vita di Nabuchodonosor, re di Babilonia, e per la vita di Baltassar, suo figlio, affinché i loro giorni siano veramente come i giorni del cielo sulla terra ... Pregate per noi il Signore» (5). Gli Ebrei pregavano quindi per i loro avversari, perché dalla pace della Caldea sarebbero venuti loro tanti benefici. Già il Profeta Geremia aveva consigliato ai deportati: «Cercate il benessere del paese, in cui io vi ho fatti deportare. Pregate il Signore per esso, perché dal suo benessere dipende il vostro benessere» (6). L'usanza di offrire preghiere e sacrifici anche per i pagani risale almeno ai tempi di Esdra. Nel decreto di Ciro, riportato dalla S. Scrittura, si legge: «Offrano doni al Dio del cielo e preghino per la vita del re e dei suoi figli» (7). Tale uso era senza dubbio in vigore ancora al tempo dei Maccabei (8).

Il potere e la fiducia nell'intercessione si rivela pure nelle numerose benedizioni, di cui è intessuta tutta la Bibbia e che si riducono poi a preghiere solenni innalzate a Dio in favore d'una persona o del popolo intero. Spesso loro scopo era chiedere grazie speciali.

Una rapida rassegna: Noè benedice Sem e Iafet (9); Melchisedech benedice Abramo (10); Labano e Batuele benedicono la loro

(1) Ps., 19.

(2) Ps., 34, 13.

(3) 2 Macc., 1, 6: «Et nunc hic sumus orantes pro vobis», cf. 2 Macc., 1, 2-6.

(4) 1 Macc., 12, 11: «Nos ergo in oruni tempore sine intermissione in diebus solemnibus et coeteris, quibus oportet, memores sumus vestri in sacrificiis quae ofierimus et in observationibus, sicut fas est et decet meminisse fratrum».

(5) Baruch, 1, 11-13: «Et orate pro vita Nabuchodonosor regis Babylonis et pro vita Baltassar filii eius, ut sint dies eorum sicut dies coeli super terram ... Et pro nobis ipsis orate ad Dominum Deum nostrum».

(6) Jer., 29, 7: «Et quaerite pacem civitatis ad quam transmigrare vos feci et orate pro ea ad Doruinum, quia in pace illius erit pax vestra».

(7) 1 Esdra, 6, 10: «Et ofierant oblationes Deo coeli orentque pro vita regis et filiorum eius».

(8) 1 Macc., 7, 33.

(9) Gen., 9, 26-27.

(10) Gen., 14, 19.

68

sorella Rebecca (1). Isacco implora le benedizioni di Dio su Giacobbe (2): Giacobbe dà la sua benedizione a Giuseppe (3) e a tutti i suoi figli (4). Dio stesso fissa il testo della benedizione che Aronne deve impartire al popolo (5). Balaam concede alla Nazione d'Israele la sua benedizione (6); Mosè, alla fine della sua vita, benedice il popolo (7), come faranno poi Davide in occasione della traslazione dell'Arca Santa (8) e Salomone, quando consacrerà il tempio di Gerusalemme (9).

2. *I meriti.* - Le relazioni vicendevoli si manifestano non solo attraverso la preghiera d'intercessione, ma anche mediante i meriti acquistati con le opere buone.

Tra le opere che la S. Scrittura presenta compiute in favore del prossimo, la prima è il digiuno. Quando Dio colpì di grave malattia il figlio di Davide, il re elevò al Signore la sua preghiera e «digiunò rigorosamente e prese a passare le notti, giacendo, vestito di sacco, per terra» (10); anche il Salmista per dar maggiore efficacia alle sue preghiere per il nemico malato aggiunge il digiuno (11); Esdra s'astenne dal cibo e dalla bevanda per ottenere il perdono a coloro che, tornando dall'esilio, avevano trasgredito la legge del Signore, peccando (12).

Non solo le sofferenze volontarie, come il digiuno e le veglie, vengono presentate con un valore d'interpellazione e d'espiazione a favore degli altri, ma anche il martirio, prova massima dell'amore. Il più giovane dei sette fratelli Maccabei disse al re Antioco: «Io, al pari dei miei fratelli, offro il mio corpo e la mia vita per le leggi paterne, pregando Dio che si mostri presto misericordioso con la nazione. Possa aver fine in me e nei miei fratelli lo sdegno dell'Onnipotente che giustamente si è riversato su tutta la nostra stirpe» (13).

(1) Gen., 24, 60.

(2) Gen., 27, 28.

(3) Gen., 48, 15-16.

(4) Gen., 49, 1-28.

(5) Num., 6, 24-26.

(6) Num., 23, 24-27 e sgg.

(7) Deut., 33.

(8) 2 Reg., 6, 18, 10.

(9) 3 Reg., 3, 14, 54-60.

(10) 2 Reg., 12, 16: «Et ieiunavit David ieiunio et ingressus seorsum iacuit super terram»; cf. 2 Reg., 12, 17, 22; 1 Reg.; 7, 6.

(11) Ps., 35, 13.

(12) 1 Esdra, 10, 6.

(13) 2 Macc., 7, 37-38: «Ego autem, sicut et fratres mei, animam et corpus meum trado pro patriis legibus invocans Deum maturius genti nostrae propitium fieri... In me vero et in fratribus meis desinet Omnipotentis ira, quae super omne genus nostrum iuste superducta est».

69

Non soltanto la preghiera, ma anche il martirio dei Maccabei riveste un carattere soddisfattorio nei confronti del popolo.

Isaia, in un certo senso, abbozza la teoria della «satisfactio vicaria », quando mostra (53, n.12) come le sofferenze volontarie del Messia diventino nelle mani di Dio la causa atta a cancellare tutte le colpe dell'umanità.

Del resto, il motivo per cui Dio esaudisce le preghiere è costituito dai meriti degli intercessori. I meriti di Noè salvano tutta la sua famiglia dal diluvio (Gen., 6, 18); Daniele è fonte di salvezza, per i suoi compagni di esilio (Dan., 2, 17), come Giobbe lo fu per i suoi amici (1). Dieci giusti coi loro meriti avrebbero salvato Sodoma dalla distruzione (2); a causa dei meriti di Abramo, con Lot e le sue due figlie avrebbero potuto essere risparmiati anche i genitori di Lot, pur essendo di Sodoma (3).

Mosè merita la salvezza del popolo dall'ira di Dio, come Samuele dagli assalti dei Filistei (4).

Dio per i meriti di pochi uomini non sterminerà tutta la Sua nazione (5). Più volte Dio risparmia la nazione per i meriti di Davide (6). «Tuttavia per amore di Davide, il Signore, Suo Dio, gli concesse una lampada in Gerusalemme, suscitando dopo di Lui i figli suoi e risparmiando Gerusalemme, poiché Davide aveva compiuto quanto è giusto al cospetto del Signore, né, per tutti i giorni della sua vita, ... s'era scostato da quanto gli aveva ordinato il Signore» (7).

Proprio per i meriti di Abramo, Isacco e Giacobbe, Dio non annienta il Suo popolo (8).

Si può quindi concludere che, fondato sulla solidarietà soprannaturale, esiste uno scambio di preghiere e di opere buone tra i viventi, membri della stessa nazione, dell'unico popolo di Dio. I vivi possono intercedere per altri vivi e la loro intercessione è efficace davanti a Dio.

(1) Iob., 42, 7.

(2) Gen., 18, 20-33.

(3) Gen., 19, 12-29.

(4) I Reg., 7, 6-9; 12, 23.

(5) Is., 65, 8.

(6) 3 Reg., 11, 11-13, 32, 39.

(7) 3 Reg., 15, 4-5: «Sed propter David dedit ei Dominus Deus suus lucernam in Jerusalem ut suscicaret filium eius post eum et statueret Jerusalem; eo quod fecisset David rectum in oculis Domini, et non declinasset ah omnibus quae praeceperat ei cunctis diebus vitae suae »; cf. anche 4 Reg., 8, 19.

(8) Ps., 98, 6; Eccl., 46, 14; Sap., 18, 11.

70

III. La Comunione dei Santi si manifesta in senso verticale. – Le relazioni tra il mondo presente e coloro che vivono nell'al di là si suddividono in rapporti che ci uniscono agli uomini defunti e rapporti che ci collegano con gli Angeli. Difatti oltre alla sfera terrena esistono due altre realtà ultra terrene con le quali è possibile entrare in comunicazione: il limbo, dove riposano le anime dei giusti prima della venuta di Cristo, e il cielo nel quale vive la città di Dio che mai conobbe la colpa e l'esilio: i Santi Angeli.

1. *Rapporti con i defunti.* - Prima di risolvere questo quesito ed esporre le relazioni vicendevoli tra noi e i defunti è necessario domandarci in quale stato la Bibbia ci presenti gli uomini che hanno definitivamente lasciato questa terra.

Rispondere esattamente a questa domanda è indispensabile; non si può parlare di rapporti, se non si conoscono i termini del rapporto stesso. Questa indagine è difficile e non presenta una risposta ben delineata, per cui non è possibile concepire in maniera precisa quali rapporti uniscano vivi e defunti.

Si devono anzitutto accettare le conclusioni alle quali sono giunti gli studiosi della S. Scrittura (1). Essi sono concordi nel ritenere che la dottrina sulle verità

dell'oltretomba, per tanti secoli, rimase avvolta nel mistero e che solo successivamente, mediante un lento progresso, Dio ha rivelato la realtà. Il Bossuet scrive: «La legge di Mosè non dava all'uomo che una prima nozione della natura dell'anima e della sua felicità ... Le conseguenze di questa dottrina e le meraviglie della vita futura, non furono allora universalmente note, e solo al tempo del Messia questa grande luce doveva apparire manifestamente...; uno dei caratteri del popolo nuovo è quello di mettere come fondamento della religione la fede nella vita futura; e questo doveva essere il frutto della venuta del Messia» (2).

La storia di questa rivelazione progressiva si potrebbe fissare in questi punti: il problema dell'oltretomba è una conseguenza immediata della fede nell'immortalità dell'anima. La certezza della sua sopravvivenza, accettata da tutti gli ebrei (3), esige l'indagine sul mo-

(1) G. GIROTTI, Isaia, Torino 1942, pp. 86-87; E. GALBIATI, Pagine difficili del Vecchio Testamento, Genova 1952, pp. 235-255; A. GELIN, Le idee dominanti del Vecchio Testamento, Roma 1952, pp. 90-106;. P. HEINISCH, La Teologia del Vecchio Testamento, trad. it., Roma 1950, pp. 307-327.

(2) Discours sur l'histoire universelle, II, 19; GIROTTI, op. cit., p. 86.

(3) Is., 38, 17; 53, 12; 57, 16; Jer., 4, 10, 31; 15, 9; 18, 18; Lam., 2, 12; Baruch, 2, 17; Jom., 2, 6; 4, 2 ecc.

71

do in cui l'anima prosegue la sua vita. Qual è questa vita? C'è una retribuzione nell'al di là?

Di fronte a questo problema, la rivelazione più antica si mantiene in uno stretto riserbo. Accenni rapidi e impliciti fanno intravedere una diversità nella sorte futura dei buoni e dei cattivi (1). Ma nulla fa comprendere con chiarezza quale sarà la loro vita. Di conseguenza, fino al secolo II avanti Cristo, ossia fin quando la rivelazione non illuminò più distintamente tali problemi, la massa del popolo ebreo ignorò la vita d'oltretomba e non ebbe una dottrina certa sulla retribuzione futura.

La ragione per cui la Bibbia ha taciuto di questi gravi problemi che toccano così da vicino l'umanità, sembra emergere dal timore che il popolo ebreo, così facile

all'idolatria, non essendo ancor ben radicato nel monoteismo, cadesse nella superstizione e venerasse i morti quali dei (2).

Gli antichi ebrei di fronte alle ombre di tale mistero si affidavano alla misericordia di Dio; Dio è santo, giusto, buono: tale constatazione rendeva meno penoso il problema del futuro; non mancarono uomini che staccandosi dalla concezione della massa, almeno implicitamente, richiedevano una retribuzione futura, soprattutto per due motivi: trovavano insufficiente la ricompensa terrena; avendo gustato l'intimità con Dio, non potevano neppure lontanamente pensare che tale profonda unione spirituale e mistica potesse venire spezzata dalla morte (3).

Queste però sono eccezioni; la massa condivise su questo punto, almeno inizialmente, le concezioni degli altri popoli primitivi (4), eliminando ciò che poteva contrastare con la legge di Dio e con il monoteismo. Pertanto, secondo il pensiero degli antichi ebrei, tutte le anime dei defunti si trovavano nello Sceol, concepito come un ba-

(2) GALBIATI, op. cit., p. 239.

(3) Scrive il Salmista: «Dio riscatterà l'anima mia dal potere dello Sceol; egli mi prenderà con sé» (Ps., 48, 16). «Ma io starò sempre con te, tu mi tieni per la destra. Mi guiderai col tuo consiglio e poi mi accoglierai nella gloria. Chi c'è per me in cielo e in terra fuori di te? Né sulla terra hanno altro. Vien meno la mia carne e il mio cuore; rocca del mio cuore e mia porzione è Dio per sempre» (Ps., 72, 24-26). La gioia provata dal Salmista sta in un attimo di misticismo, è una gioia che spezza le barriere della morte. La sua speranza è questa: l'unione che lo stringe a Dio non verrà mai meno, neppure quando sarà scomparsa la scena di questo mondo; cf. GALBIATI, op. cit., pp. 250-251.

(4) HEINISCH, op. cit., pp. 326-327.

ratro profondo e oscuro, in opposizione alla vita presente e alla sfera della luce (1).

Di conseguenza la vita nell'al di là non era certo concepita come desiderabile. «È meglio un cane vivo che un leone morto» (2). «Sono abbandonato come i morti, come i falciati che giacciono nel sepolcro, dei quali tu non conservi più memoria,

essendo esclusi dal tuo governo» (3); «Farai forse dei portentosi a favore dei morti? Si celebra forse nel sepolcro la tua bontà e la tua fedeltà nell'abisso di perdizione?» (4). Lo Sceol rappresenta una rottura completa con il passato: «Abbiano onore i suoi figli, egli non lo sa, siano stimati, non ne ha notizia ... Solo i suoi dolori sente la sua carne e l'anima sua piange su di sé» (5). Nulla più sanno i defunti: «Ognuno che vive ha qualche speranza ... poiché i vivi sanno di dover morire, ma i morti non sanno niente, né attendono più ricompensa, essendo dimenticata la loro memoria» (6); «I morti ignorano ogni cosa e il loro amore, come l'odio e l'invidia, sono da lungo tempo cessati» (7). Lo Sceol paralizza completamente la vita: «Tutto quello che la tua mano può fare, fallo prontamente, perché né opera, né pensiero, né scienza, né sapienza v'è nel mondo dei morti ove tu vai» (8).

(1) Giobbe così descrive lo Sceol: «Il paese pieno di tenebre e avvolto nell'ombra di morte; il paese della miseria e della notte fonda» (Iob., 10,21-22; 3, 5; 17, 13). Il Salmista lo presenta come luogo tenebroso, terra di dimenticanza (Ps. 87, 13; 142, 3), paese del silenzio (Ps. 13, 17), Isaia ne parla come d'una fossa profonda (Is., 14, 15), del soggiorno del silenzio (Is., 38, 10, 11), d'un caro cere oscuro (Is., 24, 22) Ezechiele l'immagina come un grande cimitero o una immane catacomba: «Così parla il Signore: "Quando avrò fatto di te una città desolata come le città che più non sono abitate ... allora ti precipiterò coi discesi nella tomba, in mezzo al popolo dei tempi lontani; ti farò dimorare nella regione più profonda, tra rovine secolari ... mentre restituirò lo splendore alla terra dei viventi ... " (Ez., 26, 19-20; 32, 18-32) ». L'autore della Sapienza, parlando delle tenebre che colpiscono l'Egitto, come castigo di Dio, dopo aver descritto la stasi subita dalla vita d'ogni giorno, conclude: «Solamente su di quelli (Egiziani) stendevasi una gravosa notte, immagine delle tenebre che tra poco li aspettavano». Queste tenebre sono quelle dello Sceol.

(2) Eccle., «Melius est canis vivus leone mortuo».

(3) Ps., 88, 6: « Inter mortuos est stratum meum, sicut occisores qui in sepulchro iacent; quorum non es memor amplius et quia cura tua sunt seiuncti».

(4) Ps., 88, 11-12: « Num pro mortuis facis mirabilia; an defuncti surgent et laudabunt te? Num enarratur in sepulchro bonitas tua, fidelitas tua apud inferos?».

(5) Iob., 14, 21-22: «Sive nobiles fuerint filii eius, sive ignobiles, non intelliget; attamen caro eius, dum vivet, dolebit, et anima illius super semetipsum lugebit».

(6) Eccle., 9, 45: «Nemo est qui semper vivat, et qui huius rei habeat fiduciam ... Viventes enim sciunt se esse morituros; mortui vero nihil noverunt amplius nee habent ultra mercedem, quia oblivioni tradita est memoria eorum».

(7) Eccle., 9, 6: «Amor quoque et odium et insidia e simul perierunt; nee habent partem in hoc saeculo et in opere quod sub sole geritur».

(8) Eccle., 9, 10: «Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare, quia nec opus nec ratio nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas».

73

Il defunto, secondo l'economia del Vecchio Testamento, è come allontanato dal suo popolo; gli è impedito di godere dei benefici dell'alleanza: «Lo Sceol non canterà le tue misericordie, né la morte darà lodi a te: quelli che scendono nella fossa più non si aspettano di veder verificate le tue promesse. Chi è vivo, chi è vivo le celebrerà» (1).

Gli Ebrei, a lungo, ritennero che la ricompensa sarebbe stata collettiva e temporale, cioè che si sarebbe verificata in questa vita, attraverso la prosperità o la sventura di tutta la nazione (2). Ma soprattutto i profeti svilupparono il concetto di retribuzione personale e abbozzarono e delinearono con sufficiente chiarezza la dottrina della futura resurrezione. Non è ancora affermata decisamente una ricompensa ultraterrena, però ne sono sviluppati i presupposti (3).

Infine, nel secondo secolo avanti Cristo, anche sotto la spinta della persecuzione religiosa di Antioco, si pose e si risolse in modo definitivo e soddisfacente il problema dell'oltretomba. Mentre Daniele afferma rigorosamente la resurrezione (4), la Sapienza, giungendo a concepire la possibilità di vita perfetta dell'anima, anche priva del corpo, descrive in modo molto differente dall'antico, le condizioni dei giusti defunti. I libri dei Maccabei suggellarono in modo definitivo e divulgarono tali verità che divennero comuni a tutto il popolo (5). Nel libro dei Maccabei si trova infatti la testimonianza esplicita nella resurrezione e nella ricompensa personale ultra terrena. Scrive il Gelin: «Le anime dei giusti, che la morte avrà liberato dai legami del corpo (6), andranno ad abitare presso il Signore (7), nel Suo tempio celeste (8) e saranno associate al Suo regno (9); la loro felicità sarà pace (10); esse dimoreranno tra i santi, cioè tra gli Angeli (11).

Sullo sfondo di queste due diverse concezioni sulla vita futura, si pone ora il nostro problema riguardante i rapporti tra noi e il mondo

(1) Is., 38, 18-19: «Quia non infernus confitebitur tibi, neque mors laudabit te; non exspectabunt quidescendunt in lacum veritatem tuam. Vivens, vivens, ipse confitebitur tibi»; Ps., 6: «Quoniam non est in morte qui recordetur tui; apud infernos quis te laudat?», cf. Ps. 29, 10.

(2) GALBIATI, Pagine difficili del Vecchio Testamento, pp. 240-241.

(3) GELIN, op. cit., p. 99.

(4) Dan., 12, 2-3.

(5) GELIN, op. cit., pp. 103-106.

(6) Sap., 9, 15.

(7) Sap., 3, 9; 9, 15.

(8) Sap., 3, 14.

(9) Sap., 3, 8; 5, 16.

(10) Sap., 3, 3.

(11) Sap., 55; cf. GELIN, op. cit., p. 104.

74

dei defunti. Certamente questi risentono dello sviluppo successivo delle idee. Si hanno anzitutto timidi accenni. Quando Giacobbe piange la presunta morte di Giuseppe, respingendo il conforto dei propri figli, così si esprime: «Andrò piangente da mio figlio nell'inferno (1). Giacobbe sperava quindi di riconoscere suo figlio e di riunirsi a lui nell'al di là. La Bibbia così dà l'annuncio della morte di Abramo: «Morì in età avanzata e pieno di giorni e si riunì al suo popolo» (2). Anche Giacobbe morente dice: «Io mi riunisco al mio popolo» (3). In un certo senso il defunto è dunque ancora stimato tra i suoi connazionali.

La S. Scrittura ci mostra inoltre i defunti uniti, in modo sia pure ancora imprecisato, ai viventi; per esempio, Geremia: «Questo dice il Signore: Si è udita dall'alto una

voce di lamento, di lutto e di pianto: è Rachele che piange i suoi figli (gli abitanti del regno di Israele, deportati in esilio) e non vuole consolarsi, perché più non sono» (4).

Si tratta evidentemente d'una immagine; però questa concezione si fonda e si spiega unicamente ammettendo la possibilità da parte dei defunti, anche se non si dice come, di conoscere gli eventi e di prendervi parte con l'affetto e con l'interessamento.

Questo concetto, secondo il quale i giusti defunti intervengono presso il trono di Dio in favore del popolo eletto, è sviluppato in vari testi. Così, per esempio, canta il Ps. 99: «Mosè ed Aronne sono tra i Suoi sacerdoti, e Samuele tra coloro che invocano il Suo nome; invocano il Signore ed egli loro risponde» (5). Questi grandi personaggi, nella intenzione dell'Autore sacro, continuano a vivere nella vita futura come uomini forniti di una potenza eccezionale d'intercessione, come grandi intermediari.

Infine, occorre citare un testo del libro dei Maccabei, che meglio di ogni altro sottolinea la verità dell'intercessione dei Santi: «Dopo che (Giuda Maccabeo) ebbe armato ognuno di loro (soldati), non tanto

(1) Gen., 37, 35: «Descendam ad filium meum lugens in infernum».

(2) Gen., 25, 8: «Et deficiens mortuus est in senectute bona propectaeque aetatis et plenus dierum, congregatusque est ad populum suum» cf. anche Gen., 25, 15.

(3) Gen., 49, 29: «Ego congregor ad populum meum».

(4) Jer., 31, 15-17: « Haec dicit Dominus: Vox in excelso audita est lamentationis, luctus et fletus Rachel plorantis filios suos et nolentis consolari super eos, quia non sunt Haec dicit Dominus: Quiescat vox tua a ploratu, et oculi tui a lacrimis, quia est merces operi tuo, ait Dominus, et revertentur de terra inimici, et est spes novissimis tuis, ait Dominus, et revertentur filii ad terminos suos».

(5) Ps., 99, (98), 6: «Moyses et Aaron sunt inter sacerdotes eius et Samuel inter eos qui invocabant nomen eius; invocabant Dominum et ipse exaudiebat eos»; cf. anche Ps., 106, (105), 23; Jer., 15, 1; Eccl., 46, 16; Sap., 18, 21.

con la sicurezza prodotta da scudi e lance, quanto con adatte parole d'incoraggiamento, narrò loro un sogno degno di fede, una apparizione che riempì tutti di gioia. La sua visione era questa: Onia, che era stato sommo sacerdote, uomo onesto e buono, ... e che fin dall'infanzia si era esercitato nelle virtù, con le mani protese pregava per tutta la nazione giudaica. Quindi era apparso un altro personaggio insigne per l'età e per l'aspetto dignitoso, circondato da una meravigliosa e augusta maestà. Prendendo la parola Onia disse: Questi è l'amante dei fratelli; è colui che molto intercede per il popolo e per tutta la città santa; è Geremia, il profeta di Dio» (1). Il minimo che si possa dedurre da questo testo è la persuasione radicata, che a, e, ano Giuda e i suoi soldati, circa la possibilità di relazioni tra i vivi ed i defunti e circa la potenza d'intercessione del più venerato profeta del giudaismo. È questa la Comunione dei Santi in atto.

Inoltre nel libro dei Maccabei si trova affermata per la prima volta la verità del suffragio da parte dei viventi in favore dei defunti. Dopo una battaglia poco fortunata contro Gorgia, nel raccogliere i cadaveri dei giudei caduti, i soldati di Giuda trovarono sotto la tunica di ciascuno degli amuleti proibiti dalla legge: «Così a tutti fu palese il motivo per cui erano morti. Tutti allora ... accorsero a pregare, supplicando che il delitto commesso venisse completamente perdonato. Allora il forte Giuda ... fatta una raccolta di 12.000 dracme d'argento, l'inviò a Gerusalemme, perché fosse offerto un sacrificio per il peccato. Questa fu una buona e nobile azione, perché ispirata dal pensiero della resurrezione. Infatti se non avesse sperato che coloro che erano morti sarebbero risorti, sarebbe stato superfluo e vano il pregare per i morti ... Perciò egli fece compiere un sacrificio espiatorio per i morti, affinché fossero assolti dal peccato» (2).

(1) 2 Macc., 15, 11-14; cf. A. PENNA, *Libri dei Maccabei*, Roma 1953, p. 34 accenna anche all'uso del testo fatto dai Padri.

(2) 2 Macc., 12, 40-46.

Ma, anche prescindendo da ciò, emergono da questo testo tre verità: 1) i buoni stessi possono abbandonare questo mondo, senza aver pagato ancora tutti i debiti con la giustizia divina; 2) questi debiti si possono saldare nella vita futura; 3) gli uomini viventi, mediante le loro preghiere e i sacrifici, possono aiutare i defunti in questa loro espiazione (2).

Soprattutto questo terzo punto segna un passo decisivo nella storia della Comunione dei Santi. In base a questo testo è possibile infatti ritenere che tra il mondo dei vivi e quello dei defunti vi sono rapporti vicendevoli, e che tra i due mondi è possibile una circolazione di beni spirituali: appunto in questo consiste la Comunione dei Santi. Non è ancora spiegato il modo con cui tale comunicazione si verifica; neppure sono esplicitamente fissati i principi, in base ai quali essa si rende possibile. Ciò però non toglie che anche la semplice affermazione d'un fatto particolare possa fondare giustamente una verità universale.

2. *Nostri rapporti con gli Angeli* (3). - La seconda sfera, con la quale noi possiamo entrare in comunicazione, è quella degli Angeli. Il Vecchio Testamento è tutto pervaso dalla fede nella esistenza degli Angeli (4) ritenuti esseri superiori agli uomini, che vivono accanto al trono di Dio (5), per lodarlo (6) e per eseguirne la volontà (7). Essi sono gli intermediari tra Dio e gli uomini (8), formano il consiglio dei Santi (9), l'esercito celeste (10), l'esercito di Dio (11). Nei libri più antichi si parla poco d'una gerarchia tra gli Angeli, solo più tardi essa appare (12).

Ci si chiede ora quali siano le relazioni che hanno gli uomini con questi esseri dotati d'intelligenza, di volontà e di santità (13), con

(1) A. PENNA, op. cit., pp. 34-36.

(2) A. PIOLANTI, *De Novissimis*, Roma 1950, p. 63.

(3) P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, pp. 139-147; P. DE AMBROGGI, in *Enciclopedia Cattolica*, I, coll., 1243-1245.

(4) P. HEINISCH, op. cit., p. 139.

(5) 3 Reg., 22, 19; Iob., 1, 6; 2, 1; Dan., 7, 10.

(6) Ps., 29, 1; 89, 6; 103, 20; 148, 2; 150, 1.

(7) Ps., 103, 21.

(8) P. DE AMBROGGI, art. cit., col. 1244.

(9) Ps., 89, 8.

(10) 3 Reg., 22, 19; Ps., 148, 2.

(11) Iosùè, 5, 14, 15; Ps., 103, 21.

(12) P. DE AMBROGGI, art. cit., col. 1245.

(13) Ps., 89, 6, 8; Iob., 5, 1; 15, 15; Dan., 4, 10; 14-20; 8, 13; Zach., 14, 5; Eccl., 42, 17.

77

questi esseri incorporei (1), sebbene l'antica rivelazione non ce li presenti ancora chiaramente come puri spiriti (2).

Occorre raggruppare i testi della Bibbia intorno a tre concetti: 1) gli Angeli s'interessano ed hanno cura degli uomini; 2) gli Angeli puniscono gli uomini; 3) gli uomini pregano gli Angeli.

Anzitutto gli Angeli hanno cura degli uomini. Tre Angeli appaiono ad Abramo nella valle di Mambre e gli annunciano la nascita d'Isacco (3). Due Angeli salvano Lot dalla distruzione della Pentapoli (4). Abramo così parla al servo mandato in Mesopotamia, in cerca d'una moglie per Isacco: «(Dio) manderà l'Angelo suo davanti a te» (5).

Quando Giacobbe dovette fuggire da casa per evitare l'ira del fratello Esaù, vide di notte, in sogno, una scala sulla quale gli angeli salivano e scendevano (6). Era un'immagine della funzione che adempiono gli Angeli, portando a Dio le preghiere degli uomini e riportando loro i Suoi favori.

Dopo il peccato commesso da tutto il popolo ai piedi del Sinai, Dio non intende più accompagnarlo nella terra promessa, assicura però: «Manderò un Angelo avanti a te» (7). I Paralipomeni narrano che durante la peste sviluppatasi al tempo del re Davide, cc un Angelo del Signore comandò a Gad di dire a Davide che salisse e costruisse un altare al Signore nel campo di Oman» (8). Quando Elia dovette fuggire al monte Oreb, perché cercato a morte da Gezabele, un Angelo del Signore pensò a

rifocillarlo (9). Più tardi un Angelo ordinerà al profeta di andare incontro ai messaggeri del re di Samaria (10) e di recarsi con loro dal sovrano (11).

Fu un Angelo che mostrò ad Ezechiele il nuovo tempio da riedificare in Gerusalemme (12) e che svelerà al profeta Zaccaria il significato delle sue visioni (13).

L'Arcangelo Gabriele scese a recare a Daniele la profezia famosa

(1) Tob., 12, 19; P. HEINISCH, op. cit., p. 141.

(2) P. DE AMBROGGI, art. cit., col. 1245; sull'origine dell'angelologia cf. DE AMBROGGI (ivi) e HEINISCH, op. cit., p. 147.

(3) Gen., 18.

(4) Gen., 19, 15-22.

(5) Gen., 24, 7: «Ipse mittet angelum suum coram te».

(6) Gen., 28, 12.

(7) Ex., 33, 2: «Mittam praecursorem tui angelum».

(8) 1 Paral., 21, 18: «Angelus autem Domini praecepit Gad ut diceret Davidi ut ascenderet extrueretque altare Domino Deo in area Ornan».

(9) 3 Reg., 19, 5.

(10) 4 Reg., 1, 3.

(11) 4 Reg., 1, 15.

(12) Ez., 40, 3.

(13) Zach., 1, 8.

78

delle settanta settimane (1) e gli spiegò la visione della lotta tra il caprone ed il montone (2); ancora un Angelo gli svelò la storia futura del suo popolo (3). Un Angelo preservò dalle fiamme i tre fanciulli nella fornace (4) e portò Abacuc dalla Palestina a Babilonia, affinché recasse del cibo a Daniele che si trovava nella fossa

dei leoni (5). Soprattutto il libro di Tobia parla dell'intervento degli Angeli nelle faccende umane. L'Angelo di Dio, Raffaele, accompagna e riaccompagna a casa il figlio di Tobia, aiutandolo durante il viaggio; egli fu presente quando Tobia elevava a Dio la sua preghiera e seppelliva i morti; proprio lui ne presentava le suppliche al trono di Dio (6); egli ha il compito di guarire dai mali (7).

Proprio al libro di Tobia si riallaccia la tradizione cattolica per affermare la verità della custodia degli Angeli. «L'Angelo di Dio vi accompagni» (8), augura Tobia al figlio partente e al suo compagno di viaggio. Questa dottrina però non è nuova, né appare in Tobia per la prima volta; già si può riscontrare nei libri più antichi. Il Genesi parla dell'Angelo di Agar (9). L'Esodo più volte nomina l'Angelo incaricato da Dio di accompagnare e proteggere il popolo santo (10).

Giuditta fece sapere ai suoi concittadini: «L'angelo Suo (di Dio) mi ha custodito nella mia andata, durante la mia permanenza e nel mio ritorno» (11). Il libro dei Salmi afferma: «S'accampa l'Angelo di Iahvè intorno a tutti i suoi fedeli e li salva» (12); «Poiché ai Suoi Angeli comanderà per te di custodirti in tutte le tue vie. Sulle palme delle mani ti reggeranno, affinché non inciampi in un sasso il tuo piede» (13). La custodia degli Angeli si manifesta non solo nel liberare i protetti dai mali, ma anche nell'essere intermediari delle loro preghiere (14) e nell'interceder per loro. Questo concetto si svi-

(1) Dan., 9, 21-27.

(2) Dan., 8, 16.

(3) Dan., 10, 1-12, 13.

(4) Dan., 3, 49-50.

(5) Dan., 14, 35, 39.

(6) Tob., 12, 12; 3, 16.

(7) Tob., 3, 17; 12, 14.

(8) Tob., 5, 21, 27: «Angelus eius comitetur vohiscum».

(9) Gen., 21, 17.

(10) Ex., 23, 20, 23; 32, 34; 33, 2.

(11) Iudith., 13, 20: «Custodivit me Angelus eius et hinc euntem et ibi commorantem et inde huc revertentem».

(12) Ps., 34 (33), 8: «Castra ponit angelus Domini circa timentes eum et eripit eos».

(13) Ps., 91 (90), 11-12: «Quia Angeus suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tua. In manibus suis portabunt te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum».

(14) Gen., 28, 12; Tob., 12, 12-15.

79

luppa soprattutto dopo l'esilio. Giobbe afferma questa intercessione: «Chiama, se c'è qualcuno che ti risponda e rivolgiti a qualcuno dei Santi (= gli Angeli)» (1). Zaccaria mostra l'Angelo del Signore che prega così: «O Signore degli eserciti, fin quando non avrai pietà di Gerusalemme e delle città di Giuda, con le quali sei adirato?» (2). Come ciascun uomo, così anche le nazioni hanno i loro angeli che le proteggono (3); protettore del popolo d'Israele è Michele (4). Quando nelle sventure degli ultimi tempi, il popolo di Dio sarà afflitto, sorgerà in suo soccorso il principe grande (5). Anche i popoli pagani hanno i loro Angeli protettori (6).

Difatti un Angelo salva Gerusalemme da Sennacherib (7); un Angelo aiuta Gliuda Maccabeo nella lotta contro i suoi avversari (8): «Quando i compagna del Maccabeo seppero che egli (Livio) assediava la loro fortezza, supplicarono insieme a tutta la moltitudine con gemiti e lacrime il Signore, affinché inviasse l'Angelo buono per la salvezza d'Israele» (9).

Gli Angeli, non hanno soltanto cura degli uomini, ma anche li puniscono, quando trasgrediscono gli ordini di Dio (10). Ci limitiamo a qualche accenno. Per punire Davide della sua superbia, Dio invia la peste, per mezzo di un Angelo (11). Agli Angeli il Signore dà l'ordine di uccidere tutto il popolo colpevole e così punire Gerusalemme (12). Un angelo, per comando di Dio, punisce gli esuli che s'allontaneranno dal Signore (13); «Sian come paglia in preda al vento - è la preghiera del Salmista contro i suoi avversari - e l'Angelo del Signore li espella» (14).

(1) Iob., 5, 1: «Voca ergo, si est qui tibi respondeat; et ad aliquem sanctorum convertere».

(2) Zach., 1, 12: «Domine exercituum, usquequo tu non misereberis Jerusalem et urbium Juda, quibus iratus es?».

(3) J. DANIÉLOU, *Il Mistero dell'Avvento*, Brescia 1954, pp. 97-105.

(4) Dan., 10, 13-21.

(5) Dan., 12, 1.

(6) Dan., 10, 13-20; Deut., 32, 8.

(7) 4 Reg., 19, 35.

(8) 2 Macc., 11, 6-10.

(9) 2 Macc., 11, 6: «Ut autem Machabaeus et qui cum eo erant cognoverunt expugnari praesidia, cum fletu et lacrymis rogabant Dominum et omnis turba simul, ut bonum angelum mitteret ad salutem Israel».

(10) Cf. P. HEINISCH, *op. cit.*, p. 144.

(11) 2 Reg., 24, 15-17.

(12) Ez., 9, 5-7.

(13) Baruch., 6, 6.

(14) Ps., 35 (34), 5: «Sint velut palea ante ventum, cum angelus Domini pellet eos».

80

Infine gli uomini stessi si rivolgono agli Angeli e ne professano il culto. Ciò si verifica soprattutto negli ultimi secoli prima di Cristo. Si hanno testimonianze di ciò negli scritti rabbinici (1), ed anche nella lettera di S. Paolo scritta durante la prigionia romana ai Colossesi.

Terminando, ci si domanda quali siano sul piano quasi antologico e statico i rapporti tra gli uomini e gli Angeli; quale il fondamento per cui si stabilisce tra le due sfere una corrente di profonda simpatia e di efficace aiuto. Purtroppo il Vecchio Testamento non ne parla; si sa solo che anche gli Angeli sono creature come noi, per cui si è autorizzati a supporre che con noi abbiano in comune l'elevazione ad un

ordine soprannaturale e che l'uomo tenda a riunirsi a loro in un'altra vita (2). Fuor di questo, nulla di certo si sa. Occorre la rivelazione neotestamentaria per chiarire e sviluppare tanti concetti, che poi la tradizione riunirà, collegherà e completerà. Il Vecchio Testamento si limita ad accennare al profondo mistero dei nostri rapporti vicendevoli e di quelli col mondo ultra terreno: sono semplici sprazzi di luce, che però già preludono ad una radiosa aurora.

Il mistero nascosto nei secoli in Dio, a somiglianza della rosa del Paradiso dantesco, sboccherà solo al calore del Verbo Incarnato; solo allora gli uomini potranno, sia pure in modo limitato, comprenderne la bellezza, misurarne la portata e individuarne l'origine: l'amore eterno di Dio per gli uomini.

(1) G. BONSIRVEN, *Il Giudaismo Palestinese al tempo di Gesù Cristo*, trad. it., Roma 1950, pp. 30-31.

(2) Sap., 5, 5.

84

CAPITOLO III

LA PIENA RIVELAZIONE DEL NUOVO TESTAMENTO

Tutta l'economia del Vecchio Testamento, come si è visto, è caratterizzata dall'attesa d'una salvezza essenzialmente collettiva, operata soprattutto da un solo individuo: il Messia. La Rivelazione Neo-testamentaria, che costituisce il perfezionamento di quella anteriore, è completamente intesa a mostrare la realizzazione della Redenzione promessa, mediante il Cristo.

La persona e la vita di Gesù hanno un chiaro orientamento: attuare una nuova società, di cui la nazione eletta non era che un anticipo e un simbolo. Questa nuova società avrebbe dovuto assicurare, in un modo misterioso, ma reale, il prolungamento dell'Incarnazione sulla terra; avrebbe dovuto per mezzo specialmente dei Sacramenti e della fede, rendere possibile il contatto personale di

ciascun fedele con l'umanità sacrosanta del Verbo, che è canale attraverso il quale viene a noi la salvezza.

Per questo, la dottrina della Comunione dei Santi solo abbozzata a grandi linee nell'Antico Testamento e vissuta quasi in anticipo, in virtù della grazia elargita per la fede nel futuro Messia, nel Nuovo Testamento si concreta definitivamente nella sua complessa entità e nelle sue leggi, diventando per sempre il centro propulsore della vitalità e della attività soprannaturale di tutta la Chiesa.

Dopo aver esaminato la realtà della Comunione dei Santi nel Vecchio Testamento, è per ciò necessario dare uno sguardo al Nuovo, per rilevarne il progresso.

Sarà bene notar subito che non si tratta tuttavia di fare uno studio che si estenda a tutti i molteplici aspetti della Comunione dei Santi. Ci sono infatti molte opere, le quali, sia pure indirettamente, trattano a lungo il presente problema.

Basterà a noi cogliere le immagini e le idee più significative. Sempre per motivi di praticità, riuniamo tutti i passi che ci interessano attorno a tre concetti fondamentali: la solidarietà che unisce tutti gli uomini redenti; lo scambio di beni soprannaturali tra le varie persone; le persone che si comunicano a vicenda tali beni.

1. *Solidarietà*. - La solidarietà che unisce tra loro gli uomini sul piano divino della Redenzione e che permette lo scambio dei be-

85

ni, è manifestata nel Nuovo Testamento, in una maniera più netta e più profonda che non nel Vecchio. Anziché fermarci su singole espressioni, a volte forse discutibili, esamineremo i concetti genuini che Dio ha voluto manifestarci, e che costituiscono l'oggetto più importante e più immediato della Rivelazione.

Questi concetti si concretano nelle immagini del Regno, della mistica Vite, del Corpo di Cristo. L'elenco non è esclusivo; specialmente in S. Paolo s'incontrano anche altri simboli della realtà sociale della Chiesa, come quello di tempio, di pane mistico, di sposa di Cristo. Tuttavia i suddetti sono, invero, i più comuni. Mentre la nozione di Regno è propria specialmente dei Sinottici, quella di Vite appartiene a S. Giovanni e quella di Corpo a S. Paolo.

a) *Regno*. - Il concetto di Regno non è ignorato dall'Antico Testamento. Anzitutto esso significa la regalità di Dio su tutte le creature, in forza della creazione (1); in modo particolare significa il dominio di Dio sugli uomini plasmati a sua immagine (2), soggetti alla sua legge (3). Ma oltre questo potere regio di ordine naturale, si deve ammettere pure una regalità divina di ordine soprannaturale, fondata sui beni che Dio elargì ai progenitori, elevandoli alla partecipazione della grazia.

Il peccato di Adamo assume quindi l'aspetto d'una rivolta contro Dio re e sembrerebbe distruggere per sempre la regalità soprannaturale del Signore. Se non che, dopo la colpa, Dio decide subito di instaurare di nuovo quella regalità, strappando l'uomo al demonio e riammettendolo all'ordine soprannaturale.

Qualsiasi passo verso la Redenzione non sarà che una garanzia della ricostituzione della regalità divina.

Regno di Dio è quindi il popolo eletto, che ha in Abramo le sue origini, nella fede del Patriarca la ragione della sua elezione gratuita, nel patto del Sinai la sua legge e la solenne manifestazione del potere regale di Dio (4).

«Se ascolterete la mia voce e custodirete il mio patto, vi riserverò per me tra tutti i popoli, poiché mia è la terra. E voi sarete per me un regno sacerdotale e una gente santa» (5).

(1) Is., 37, 16: «Domine exercituum Deus Israel, qui sedes super Cherubim: tu es Deus solus omnium regnorum terrae, tu fecisti coelum et terram». Ps., 46, 7: «Rex omnis terrae Deus». 2 Par., 13, 8; 20, 6; Nehem., 9, 35; Sap., 6, 4.

(2) Gen., 1, 29; Ps., 8, 7-9.

(3) VITTI, *Ecclesiologia*, II, p. 70.

(4) Ex., 15, 18; Deut., 33, 2-5.

(5) Ex., 19, 5-6: «Si ergo audieritis vocem meam et custodieritis pactum

Dio è per eccellenza il Re d'Israele. Gedeone, invitato dagli Israeliti ad essere re, perché li aveva liberati dalla schiavitù dei Madianiti, rifiutò categoricamente dicendo: «Né io sarò vostro re, né mio figlio; nostro re sarà il Signore» (1). Anche dopo la fondazione della monarchia, il vero re sarà sempre Dio, di cui quello terreno sarà il rappresentante visibile.

Ma il Signore, che si serviva del regno terreno per preparare quello futuro del Messia, per opera dei Profeti e soprattutto di Daniele, insistette sulla sua snazionalizzazione, fino a presentarlo come un regno tutto spirituale ed ultraterreno: il regno dei Santi (2). Regno significa quindi, in modo generale, l'economia della salvezza, mediante cui Dio torna ad essere re di pieno diritto, anche soprannaturalmente, e i redenti si sottomettono alla regalità divina e si riuniscono in una entità sociale, a sua volta ripetutamente indicata come regno.

Ma il Regno di cui parla Dio nell'Antico Testamento è soprattutto un regno che dovrà ancora venire: il regno del Messia, novello Davide (3). E sarà un regno fondato su d'una nuova alleanza (4), per cui Dio sarà presente in una maniera più sentita al suo popolo (5) rinnovato nella virtù e nella santità (6). Si tratterà d'un regno eterno (7) ed universale (8).

meum, eritis mihi in peculium de cunctis populis; mea est enim omnis terra; et vos eritis mihi in regnum sacerdotale et gens sancta».

(1) Jud., 8, 23: «Quibus ille ait: Non dominator vestri, nec dominabitur in vos filius meus; sed dominabitur vobis Dominus».

(2) Dan., 7, 18, 27.

(3) Os., 3, 48: «Dies multos sedebunt filii Israel sine rege ... Et post haec revertentur filii Israel et quaerent Dominum Deum suum et David Regem suum». Ier., 30, 9: «Servient Domino Deo suo et David regi suo, quem suscitabo eis». Ez., 34, 23: «Suscitabo super eos pastorem unum, qui pascat eos, servum meum David».

(4) Ier., 31, 31-33: «Ecce dies venient, dicit Dominus; et feriam domui Israel et domui Iuda foedus novum ... Dabo legem meam in visceribus eorum et in corde eorum scribam eam, et ero eis in Deum, et ipsi erunt mihi in populum».

(5) Is., 60, 17-21: «Ponam visitationem tuam pacem et praepositos tuos iustitiam ... et erit tibi Dominus in lucem sempiternam ... Populus autem tuus, omnes iusti, in perpetuum haereditabunt terram».

(6) Ier., 32, 38-40: «Et erunt mihi in populum, et ego ero eis in Deum. Et dabo eis cor unum et viam nnam nt timeant me universis diebus et bene sit eis ... ». Zach., 12, 8-10: «Erit ... domus David quasi Dei ... Et effundam super domum David et super habitatores Ierusalem spiritum gratiae et precum».

(7) Ier., 32, 40: « Et feriam eis pactum sempiternum». Osea 2, 19: «Et sponsabo te mihi in sempiternum».

(8) Is., 49., 6: «Ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremam terrae». Is., 60, 3: «Et ambulabunt gentes in lumine tuo et reges in splendore ortus tui». Ier., 3, 17; Zach., 14, 7-9; Mal., I, 5, 11; Ps., 71 passim.

87

Centro della predicazione di Cristo e scopo della sua vita è proprio il «regno di Dio».

La formula s'incontra ben 82 volte nei Sinottici, specialmente nel Vangelo di S. Matteo, il quale, secondo l'uso ebraico, preferisce l'equivalente «Regno dei Cieli»; espressione, questa, che andrà man mano in disuso, tanto che s'incontra solo 2 volte in S. Giovanni, 6 negli Atti, 5 volte nelle Lettere Cattoliche e nell'Apocalisse e 4 volte in S. Paolo.

Il Regno, annunciato da Gesù e realizzato mediante la sua vita e soprattutto per mezzo della sua morte, indica la nuova economia di salvezza nella quale, in un modo tutto speciale, s'attua nel mondo degli uomini la regalità di Dio, attraverso Cristo, mediante la libera accettazione e la completa esecuzione da parte dei redenti della volontà del Signore. Questo regno è dunque il potere regale di Dio sugli uomini redenti ed è, insieme, la società di tutti coloro che liberamente e volentieri vi si assoggettano.

Difatti proprio la venuta del Messia inaugura il vero e stabile Regno di Dio. «Fate penitenza, predica Gesù, poiché il Regno dei Cieli è vicino» (1). Ai Farisei dichiara: «Fino a Giovanni furono la Legge e i Profeti, da allora il Regno di Dio è annunciato e vi si entra a viva forza» (2). E ancora: «Interrogato dai Farisei quando verrebbe il Regno di Dio, Gesù rispose loro: Il Regno di Dio non viene in modo da poter essere

osservato, e non si dirà: è qui o è là. Perché ecco che il Regno di Dio è in mezzo a voi» (3).

La lotta vittoriosa di Gesù contro i demoni è un segno della presenza del Regno di Dio su questa terra (4).

Il Regno di Dio è quindi anzitutto l'esercizio del potere regale divino sugli uomini, potere fondato sull'elargizione dei doni soprannaturali, mediante il Messia.

Altri passi dei Vangeli, però, con la parola «Regno di Dio» vogliono indicare il luogo nel quale Dio esercita la sua regalità. Nel discorso della montagna Gesù dice ai suoi ascoltatori: «Vi dico che se la vostra giustizia non sorpasserà quella degli Scribi e dei Farisei,

(1) M.t., 4, 17: «Ex inde coepit Iesus praedicare et dicere: Poenitentiam agite; appropinquavit enim regnum coelorum».

(2) Lc., 16, 16: «Lex et prophetae usque ad Ioannem; ex eo regnum Dei evangelizatur et omnis in illud vim facit »).

(3) Lc., 17, 20-21: « Interrogatu autem a Pharisaeis quando venit regnum Dei, respondens eis dixit: «Non venit regnum Dei cum observatione, neque dicent: Ecce hic aut ecce illic. Ecce enim regnum Dei intra vos est».

(4) Mt., 12, 28: «Si autem ego in spiritu Dei eiicio daemones, igitur pervenit in vos regnum Dei».

88

non entrerete nel Regno dei Cieli» (1). Ed in altra occasione ammonisce: «Non chi dice: Signore, Signore! entrerà nel Regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei Cieli» (2).

Sulla croce, accanto a Cristo, il buon ladrone supplica: «Gesù, ricordati di me, quando tornerai nel tuo Regno» (3). Regno significa dunque anche il territorio, se così ci si può esprimere, dove si manifesta e si realizza la regalità di Dio. Infine «Regno», a volte, comprende l'insieme di tutti i beni donatici da Dio (4).

Dai passi ora citati appare subito la polivalenza del concetto di Regno di Dio, che però fondamentalmente si basa sull'autorità regale del Signore, realizzata in un

modo nuovo mediante il Cristo (5), e accettata liberamente e interiormente dagli uomini, per mezzo della fede e della penitenza (6).

Ci si domanda ora: quali sono i caratteri del Regno? Gesù stesso ha procurato di rispondere, illuminando i vari aspetti di questa nuova realtà, soprattutto mediante le parabole. Quella del Semiatore (7) lumeggia, con icastico rilievo, la destinazione universale del Vangelo e la necessità dell'umano concorso per ristabilirlo nei cuori e nelle anime. Quelle del Loglio (8) e della Rete (9) determinano e dimostrano la duplice fase del Regno e la mescolanza, nella prima fase, dei buoni e dei cattivi. Le parabole della Senapa (10), del Lievito (11) e del Frumento che nasce, cresce e matura da sé (12), fanno vedere lo sviluppo più o meno rapido, più o meno occulto, ma sempre meraviglioso e infallibile, del Regno di Dio. E quelle del Tesoro (13) e della Perla (14) insegnano che non si potrebbe mai pagare abbastanza la fortuna di essere fatti cittadini di code sto celeste domi-

(1) Mt., 5, 20: «Dico enim vobis quia, nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in Regnum coelorum».

(2) Mt., 7, 21: «Non omnis qui dicit mihi: Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei qui in coelis est. .. Io., 3, 5.

(3) Lc., 23, 42: « Et dicebat ad Iesum: «Domine, memento mei, dum veneris in regnum tuum».

(4) Mt., 6, 33: «Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius».

(5) S. AMBROGIO, In Lc., c. 23, 42; PL. 15, 1834 scrive: «Vita est enim esse cum Christo; ideo ubi Christus, ibi vita, ibi regnum».

(6) Mc., 1, 14-15: «Postquam autem traditus est Ioannes, venit Iesus in Galileam praedicans evangelium regni Dei, et dicens: Quoniam impletum est tempus, et appropinquavit regnum Dei; poenitemini et credite evangelio».

(7) Mc., 4, 1-20; Mt., 13, 1-23; Lc., 8, 4-15.

(8) Mt., 13, 24-30; 13, 36-43.

(9) Mt., 13, 47-50.

(10) Mt., 13, 31-32; Mc., 4, 30-32; Lc., 13, 18-19.

(11) Mt., 13, 33.

(12) Mc., 4. 26-28.

(13) Mt., 13, 44.

(14) Mc., 13, 45-46.

89

nio (1). I caratteri del Regno di Dio sono dunque molteplici e vari. I principali sono la trascendenza, l'interiorità, la visibilità, l'universalità e la socialità.

La trascendenza del Regno di Dio è globalmente provata dalla dottrina, dalla vita e dalla morte di Gesù, diametralmente opposte alla concezione comune del popolo sul regno messianico, che veniva immaginato come politico (2).

Infatti Gesù, nella sua predicazione, identifica spesso il regno con la vita eterna, promessa ed elargita dal Padre agli eletti, alla fine dei tempi (3). Legge del Regno sono le virtù interiori dell'anima: la penitenza, la fede (4), la purezza, la giustizia (5). Bene del Regno è la salvezza che si ottiene mediante l'adesione totale a Cristo (6), la remissione dei peccati (7) e l'infusione della vita divina comunicata dal Verbo all'umanità (8). Fine del Regno è l'eterna salvezza (9) che si realizzerà definitivamente fuori del tempo e dello spazio, e che consisterà in beni d'ordine totalmente spirituale, come la visione beatifica di Dio.

Questo Regno è dunque trascendente, non però a tal punto da essere completamente fuori del tempo. Il Regno di Dio si realizza anzitutto sulla terra. Cristo davanti a Pilato, non afferma soltanto, quasi estrema testimonianza alla verità per la quale sarebbe morto, che il suo Regno non è di questo mondo (10), ma insegna pure che la venuta del Regno di Dio in senso escatologico è ignota agli uomini e agli Angeli (11), che essa è ancor lontana, e che comunque si verificherà solo dopo che il Regno si sarà diffuso sulla terra. La messe infatti deve ancora crescere (12); il nemico deve avere la possibilità di spargere la zizzania (13); il granello di senapa deve svilupparsi e raggiungere con i suoi rami gli estremi confini della terra (14); la rete gettata nel mare raccoglierà pesci buoni e cattivi; mescolanza possibile soltanto durante un periodo terreno del Regno (15).

(1) F. PRAT, Gesù Cristo, I, p. 331.

- (2) M. D'HERBIGNY, Theologica de Ecclesia, I, p. 57.
- (3) Mt., 25, 34.
- (4) Mc., 1, 14-15; Mt., 4, 17
- (5) Mt., 5, 3 e sg.
- (6) Mt., 28, 19.
- (7) Lc., 7, 48-50; Mt., 9, 2; Io., 20, 22-23.
- (8) Io., 1, 14-16.
- (9) Mt., 19, 29; 25, 46; Mc., 9, 47; Io., 5, 24; 7, 38 ecc.
- (10) Io., 18, 37.
- (11) Mc., 13,32; Mt., 24, 37; Mc., 24, 44; Lc., 17, 24; Act., 1, 7.
- (12) Mt., 13, 37-39.
- (13) Mt., 13, 24-30.
- (14) Mc., 4, 32.
- (15) Mt., 13, 47-49.

90

Da una regione lontana deve ancora tornare l'uomo illustre (1); il padrone tarderà a venire (2); il Vangelo deve essere predicato in tutto il mondo (3).

Il Regno di Dio quindi si realizza come in tre fasi successive: anzitutto la fase d'istituzione, attuata mediante la predicazione di Cristo (4), la sua lotta vittoriosa contro i demoni (5), la partecipazione dei suoi poteri agli Apostoli (6), la sua morte e resurrezione, sigillo dell'eterno e nuovo patto con Dio (7).

Poi c'è una fase visibile intermedia, che ha inizio con la Ascensione di Gesù al Cielo e durerà fino alla Parusia (8). Essa s'identifica praticamente con la Chiesa, in senso tecnico.

Infine c'è la fase conclusiva, ossia la perpetuazione del Regno nella gloria eterna del Padre (9).

Il Regno di Dio, che soltanto nei Cieli sarà perfetto e definitivo, ha dunque qui sulla terra la sua preparazione: tutti coloro che accetteranno la regalità del Signore, con il dolore dei peccati (10), con la semplicità dei fanciulli (11), con la perseveranza nelle prove (12), ne diventeranno eredi, soci, figli (13), entreranno a far parte della famiglia degli amici di Gesù, ai quali sono manifestati i misteri del Regno (14). Scrive quindi Grimm nel suo *Lexicon*: «Gesù, usando il termine «Regno di Dio o dei cieli», intese quell'economia perfetta che egli avrebbe stabilito e mediante la quale quanti, adunati da tutti i popoli, avessero creduto in Lui e fossero stati riuniti in una sola società consacrata e perfettamente unita con Dio, sarebbero diventati partecipi della salute eterna. Questo regno viene presentato come già iniziato e presente, poiché già fin d'ora ne furono gettate da Cristo le fondamenta e ne vengono elargiti i beni tra gli uomini» (15).

La Chiesa è dunque sulla terra l'inizio del Regno di Dio, che avrà nei cieli il suo compimento; è la società voluta da Dio per la

(1) Lc., 19, 12.

(2) Mt., 24, 48.

(3) Mt., 26, 13.

(4) Mt., 11, 12-13; Lc., 16, 16.

(5) Mt., 12, 22-45; Mc., 3, 22-30; Lc., 11, 14-26.

(6) Lc., 22, 29-30.

(7) Mc., 15, 43; Luc., 23, 51; Act., 1, 3.

(8) Mc., 4, 26-29.

(9) Mc., 9, 43-46; Mt., 25, 34; I Cor., 15, 24-28.

(10) Mt., 21, 31.

(11) Mc., 10, 15.

(12) Lc., 9, 62.

(13) Mt., 5, 3, 10.

(14) Mt., 13, 11; Mc., 4, 11; Lc., 8, 10.

(15) D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia*, I, p. 64.

91

diffusione del suo Regno su questa terra (1). S. Gregorio, in diversi passi, vedrà nell'espressione «Regno di Dio» la Chiesa militante (2). S. Tommaso riconosce al termine un duplice significato: Chiesa militante e Chiesa trionfante (3).

Un valente esegeta moderno afferma: «La Chiesa è il Regno in quanto è penetrata dalla forza del Regno in questo mondo e in quanto, con tutto il suo essere, essa va verso il Regno glorioso e compiuto del secolo avvenire ... Il Regno è la Chiesa, in quanto la virtù del Regno, discesa in questo mondo sotto forma di grazia e di vita eterna per mezzo di Gesù, si esercita principalmente e normalmente, sebbene non esclusivamente, nella comunità dei fedeli fondata sui Dodici» (4).

L'interiorità del Regno di Dio deriva per natura dalla sua trascendenza. Esso è infatti una rinnovazione totale dello spirito (5), una comunicazione della vita intima della divinità (6), un culto spirituale del Padre (7).

L'interiorità però non toglie l'aspetto esteriore e la visibilità del Regno. La Chiesa, infatti, nella sua realtà complessa, se è una società di santi (8), un popolo di Dio, una schiatta eletta (9), è contemporaneamente anche una comunità visibile di uomini che esternamente manifestano la loro adesione interiore al Regno di Dio mediante i Sacramenti, la sottomissione alla gerarchia, la professione pubblica della loro fede.

La costanza dei fedeli in mezzo alle persecuzioni, frutto della loro unione con Cristo, permetterà a tutti, anche agli avversari, di riconoscerli come seguaci di Gesù (10). Oltretutto interiore, la Chiesa è anche una società esterna, alla quale ci si può rivolgere e dalla quale resterà escluso chi non ne accetta pubblicamente l'autorità (11).

Gli Apostoli, assieme con Gesù (12), sono chiamati: «luce del

(1) D'HERBIGNY, *op. cit.*, p. 70.

(2) In Ev. Hom., 38, 2; PL. 76, 1282; Hom., 32, 6; PL. 76, 1236; Hom., 12, 1; PL. 76, 1118.

(3) IV Sent., d. 49, q. 1, a. 2, ad 5: «Homines secundum hoc in regno Dei esse dicuntur, quod eius Providentiae perfecte subduntur... Unde et Regnum Dei quasi antonomastice dupliciter dicitur quandoque congregatio eorum qui per fidem ambulant, et sic Ecclesia militans Regnum Dei dicitur; quandoque autem illorum collegium qui iam in fine stabiliti sunt, et sic ipsa Ecclesia triumphans Regnum Dei dicitur».

(4) BRAUN, Nuovi aspetti del problema della Chiesa, p. 155.

(5) Mt., 3, 2.

(6) Io., c. 3; c. 15.

(7) Io., 4, 23.

(8) Col., I, 13; Rom., 14, 17.

(9) 1 Petr., 2, 9.

(10) Mt., 5, 11.

(11) Mt., 18, 14-17.

(12) Io., I, 9; 8, 12.

92

mondo» (1): la Chiesa quindi continua la visibilità di Cristo, manifestazione suprema della Vita Trinitaria (2); essa è la città posta sul monte (3), la lucerna messa sul moggio (4); è la casa, l'ovile, il corpo, il gregge, la vite, la messe, il convito, come si dirà subito (5). Del resto, se tutta l'economia della salvezza consiste in una rivelazione (6), in una manifestazione di Dio (7) in una incarnazione dell'invisibile nel visibile (8), come avrebbe potuto essere semplicemente invisibile la Chiesa che ne è la continuazione?

La trascendenza del Regno di Dio esige inoltre l'universalità e la perennità, come erano state predette dai Profeti. Tutti i popoli faranno parte del Regno (9); essi verranno dall'Oriente e dall'Occidente e si siederanno con Abramo e Giacobbe nel Regno dei Cieli (10); su tutta la terra sarà predicato il Vangelo (11); tutto il mondo è designato come campo dell'attività missionaria degli Apostoli (12).

Non basta: i figli del Regno saranno mescolati con i cattivi fino alla fine dei secoli (13); Gesù assicura agli Apostoli la sua presenza in mezzo a loro per tutti i giorni, sino alla fine del mondo (14); e garantisce alla Chiesa l'assistenza eterna dello Spirito Santo (15), insieme a una solidità che non potrà essere scalfita da nessun attacco dei nemici (16).

L'ultima nota del Regno, che è certamente una delle più importanti, è la sua socialità. Essa viene chiaramente indicata attraverso le più belle parabole e le più significative immagini: la rete gettata in mare che raduna una enorme quantità di pesci (17), il campo, dalle estensioni cosmiche, in cui crescono insieme il grano e la zizzania (18); il banchetto nuziale al quale tutti sono invitati (19); l'edificio che

(1) Mt., 5, 14.

(2) Col., 1, 15.

(3) Mt., 5, 14.

(4) Mt., 5, 15.

(5) M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia*, I, pp. 89-90.

(6) 2 Cor., 3, 13-13.

(7) Hebr., 11, 3.

(8) Hebr., 11, 3.

(9) Mt., 21, 33; Mt., 22, 1; Lc., 14, 16.

(10) Mt., 8, 11; Lc., 13, 18.

(11) Mt., 24, 14; Mt., 26, 13.

(12) Mt., 28, 18.

(13) Mt., 13, 24, 30, 38, 41, 47, 50.

(14) Mt., 28, 18-20.

(15) Io., 14, 16.

(16) Mt., 16, 18.

(17) Mt 13, 47.

(18) Mt., 13, 24.

(19) Mt., 22, 1.

93

Cristo intende innalzare su quella roccia che è Pietro (1); il gregge che dovrà estendersi su tutta la terra (2). Il Regno è, inoltre la famiglia del Padre (3), la piantagione che il Signore fa crescere incessantemente (4), il convito eterno che si terrà in cielo con Abramo, Isacco e Giacobbe (5).

Esso non viene trasmesso a tanti popoli, ma a un popolo solo (6), l'unico erede delle divine promesse; e tutti gli uomini, se vogliono raggiungere la salvezza, devono appartenere all'unico ovile (7), all'unica Chiesa, depositaria dei mezzi della salvezza (8).

Il fedele quindi non può e non deve più sentirsi isolato: egli ormai fa parte d'una vera società soprannaturale, organizzata da Dio stesso. È in questa società che vengono amministrati i Sacramenti, ossia quei riti esterni e sensibili, che realizzano o perfezionano l'inserzione della Chiesa ed operano contemporaneamente l'unione invisibile con Dio (9).

Un triplice vincolo unisce tutti i cristiani: il vincolo della fede (10), il vincolo dei Sacramenti (11), il vincolo della gerarchia (12). Gesù sceglie gli Apostoli ai quali affida la sua stessa missione (13), con potere di governare (14), di insegnare (15) e di santificare (16). A Pietro poi in particolare egli promette (17) e conferisce (18) il supremo potere di giurisdizione su tutta la Chiesa, ossia sul Regno di Dio in quanto si attua sulla terra.

Regno di Dio dunque significa anche l'insieme di tutti i fedeli; equivale sostanzialmente alla Comunione dei Santi.

Erede e partecipe del Regno è il popolo della Nuova Alleanza (19), l'Israele secondo lo Spirito (20), il seme santo (21), ossia i Giudei che

(1) Mt., 16, 17.

(2) Io., 10, 16.

- (3) Mit., 5, 45 e sg.
- (4) Mt., 15, 13.
- (5) Mt., 8, 11.
- (6) Mt., 21, 43.
- (7) Io., 10, 16.
- (8) Mc., 16, 15.
- (9) Io., 3, 3-6; I Cor., 12, 13; Io., 20, 22-23; 1 Cor., 10, 17.
- (10) MC., 16, 15-16.
- (11) Mt., 28, 19; Io., 6, 54; Lc., 22, 19.
- (12) Mt., 18, 18.
- (13) Io., 17, 18; Mt., 10, 40; Lc., 10, 16.
- (14) Mt., 18, 15-18; Io., 21, 15.
- (15) Mc., 3, 1.4; 16, 15.
- (16) Io., 15, 26; 14, 16; 17, 17.
- (17) Mt., 16, 13-18; Lc., 22, 31-32.
- (18) Io., 21, 15-18.
- (19) Mt., 21, 43.
- (20) Gal., 6, 16.
- (21) Gal., 3, 29.

94

credettero in Cristo e che, assicurando i legami col passato, quali primizie, santificano la nuova comunità, l'olivo buono e fruttifero, su cui vengono innestati, quali olivastri, i popoli gentili (1).

S. Pietro, nella sua lettera, ci presenta i cristiani quale «stirpe eletta, regno, sacerdozio, nazione santa, popolo di riserbato possesso» (2). Identica espressione è

ripetuta da S. Giovanni nella sua Apocalisse (3). Per questo appunto i fedeli si chiameranno e si sentiranno «fratelli» (4): è il nome col quale Gesù stesso volle designare i suoi Apostoli (5).

Legge universale del Regno è l'amore. «Uno dei Farisei, dottore della Legge, gli domandò per tentarlo: Maestro, qual è il più grande comandamento della Legge? Gesù gli rispose: Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutto il tuo spirito. Questo è il massimo e primo comandamento. Il secondo è simile a questo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipende tutta la legge e i Profeti» (6). Sempre nella stessa visuale S. Paolo esalta la carità, sopra tutte le altre virtù (7), perché essa non verrà mai meno (8), costituendo la pienezza della legge (9) e della vita (10).

«Il mio comandamento è questo, che vi amiate scambievolmente, come io ho amato voi... Questo ora vi comando: di amarvi a vicenda» (11).

L'amore è il vincolo d'unione con Dio (12), la causa della Incarnazione e della Redenzione (13), lo strumento della nostra salvezza,

(1) Rom., 11, 16-24.

(2) I Petr., 2, 9: «Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis».

(3) Apoc., 1, 5-6: «Qui (Cristo) est testis fidelis, primogenitus mortuorum et princeps regum terrae, qui dilexit nos et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo, et fecit nos regnum et sacerdotes Deo et Patri suo» Apoc., 5, 10; 20, 6.

(4) L'espressione si trova 130 volte in S. Paolo e 30 negli Atti.

(5) Mt., 28, 10; Io., 20, 17.

(6) Mt., 22, 35-40: « Et interrogavit eum unus ex eis legis doctor, tentans eum: Magister quod est mandatum magnum in lege? Ait illi Iesus: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua. Hoc est maximum mandatum. Secundum autem simile est huic: Diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae».

(7) 1 Cor., c. 13.

(8) 1 Cor., 13, 8.

(9) Rom., 13, 10.

(10) Rom., 5, 5.

(11) Io., 15, 12, 17: «Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, sicut dilexi vos ... Haec mando vobis ut diligatis invicem».

(12) 1 Io., 4, 16.

(13) 1 Io., 4, 9-10; Eph., 5, 2, 25-26.

95

perché la carità ci rende figli di Dio (1), ci fa partecipi della natura divina (2).

E siccome in ogni uomo si trova misteriosamente Cristo, come afferma Gesù stesso parlando dell'ultimo giudizio (3), la carità, estendendosi anche a tutti i fratelli, li unisce in una sola mistica realtà. Per questo l'amore deve abbracciare anche i nemici (4); si deve amare il prossimo, perché Dio lo comanda (5), nella misura in cui Cristo (6) e il Padre ci hanno amati (7).

Fine del Regno è la vita eterna (8), espressione che nel Vangelo di S. Giovanni è analoga a quella di Regno, nella sua complessa significazione. Vita eterna equivale a conoscenza perfetta di Dio (9), importa quindi una comunicazione soprannaturale, perenne, accidentale della vita trinitaria divina.

Si può dunque concludere che l'espressione «Regno di Dio», usata soprattutto nei Sinottici, indica la nuova economia di salvezza sociale, inaugurata da Cristo con la sua venuta, concretatasi nella Chiesa che si diffonde nel mondo fino alla parusia, completata definitivamente nell'eterna vita. Questo Regno non significa solo il dominio soprannaturale di Dio, ma anche l'assemblea di tutti coloro che lo accettano e lo realizzano in sé mediante i Sacramenti, la Gerarchia e la Fede. Regno, in ultima analisi, può benissimo equivalere a Comunione dei Santi.

b) *La Vite*. - Come l'immagine del Regno ha nell'Antico Testamento dei precedenti, così quella di Vite ha qualche addentellato nella parabola della Vigna, simbolo del popolo eletto, conosciuta e sviluppata dai Profeti Isaia (10), Geremia (11), Ezechiele (12), Osea (13), dai Salmi (14), e ripresa poi nel Nuovo Testamento dai Sinottici (15). Questa Vigna rappresenta l'insieme dei fedeli, la Chiesa universale (16).

-
- (1) 1 Io., 4, 7 «Omnis qui diligit ex Deo natus est et cognoscit Deum».
 - (2) 2 Petr., 1, 4: «Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae». 1 Io., 3, 2.
 - (3) Mt., 25, 35-45.
 - (4) Mt., 5, 43-48; Lc., 10, 25-37.
 - (5) 1 Io., 4, 21.
 - (6) Io., 15, 12-13.
 - (7) Mt., 4, 43-48.
 - (8) Mt., 18, 8; 19, 29.
 - (9) Io., 17, 3; 1 Io., 3, 2; 5, 20.
 - (10) Is., 5, 1-7; 27, 2.
 - (11) Ier., 2, 21; 12, 10.
 - (12) Ez., 15, 2.
 - (13) Os., 9, 10.
 - (14) Ps., 79, 9.
 - (15) Mc., 17, 1-12; Mt., 21, 33-46; Lc., 20, 9-19.
 - (16) S. TROMP, Corpus Christi quod est Ecclesia, pp. 58-59.

96

S. Giovanni, nel suo Vangelo, ha soprattutto di mira di mettere in risalto l'immanenza vitale dei redenti nel Cristo. Per questo, dopo aver indicato nella realizzazione dell'unità il motivo della morte di Cristo (1), dopo aver attribuito all'opera dello Spirito Santo la salvezza individuale e sociale di ognuno (2), dopo aver ricordato il desiderio di Gesù, buon Pastore, di fare di tanti popoli un solo gregge, cioè una unica Chiesa (3), riporta le parole in cui Gesù si proclama la vera vite (4); immagine che in qualche modo si riallaccia all'immagine dell'ulivo su cui s'innestano gli olivastri, citata da San Paolo (5).

«Io sono la vera vite, il Padre mio è il vignaiolo. Ogni tralcio che in me non porta frutto, lo toglierà via; e quello che porta frutto lo potrà perché frutti di più. Voi siete già puri per la parola che vi ho detto. Rimanete in me ed io in voi. Come il tralcio non può da sé dar frutto, se non rimane nella vite, così nemmeno voi, se non rimanete in me. Io sono la vite, voi i tralci; se uno rimane in me ed io in lui, questo porta molto frutto; perché senza me non potete far niente. Chi non rimarrà in me sarà gettato via a guisa di tralcio che si secca, si raccoglie e si butta sul fuoco, dove brucia» (6).

Occorre rilevare che in S. Giovanni la vite e i tralci corrispondono esattamente al corpo e alle membra, di cui parla spesso S. Paolo.

Gesù, identificando, attraverso l'allegoria, il Padre nel contadino, il ceppo della vite in se stesso, i fedeli nei tralci e le opere buone e meritorie nei frutti, intende anzitutto illustrare due importantissime verità: 1) la consostanzialità della sua natura umana con la nostra, per cui, come Nuovo Adamo, è l'origine d'una rinnovata umanità; 2) l'influsso vitale che Cristo Capo esercita sul suo Corpo Mistico, vivificandolo e facendolo fruttificare.

Anzitutto Gesù afferma di essere la vera vite che, poi, a sua volta, ha in sé l'energia per produrre tutti i tralci: è in quanto uomo

(1) Io., 11, 52.

(2) Io., 14, 17; BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, pp. 19-20.

(3) Io., 10, 16.

(4) Io., 15, 1-11.

(5) Rom., 11, 16-24.

(6) Io., 15, 1-6

che Gesù si chiama Vite, poiché è come uomo che egli è Capo della Chiesa (1). Fino dall'Incarnazione egli porta già in se stesso i fedeli che per mezzo suo avranno la vita (2). Si tratta come d'una misteriosa simbiosi, d'una mutua immanenza di Cristo nei fedeli e dei fedeli in Cristo.

Non si pensi però a una specie di pancristismo. Mentre afferma l'immanenza, Gesù ribadisce a sua trascendenza e la sua posizione privilegiata nei confronti di tutti gli uomini. Scrive infatti S. Agostino, commentando questo passo: «Non alla stessa maniera essi si trovano in Lui, ed Egli in essi. Tutto ciò però non giova a Lui, ma ad essi. Poiché i tralci sono nella vite in modo però da non dare, ma da ricevere l'energia vitale dalla vite. La vite invece si trova nei tralci così da elargire loro, senza prendere alcunché, l'alimento della vita» (3). È la radice, il ceppo che comunica la vita ai tralci, ed elargisce loro la possibilità di produrre frutti (4).

Gli Evangelisti tengono assai a far rilevare la posizione centrale di Cristo nel mistero della salvezza, a stabilire una immanenza che non distrugga la trascendenza, ma che in essa trovi la sua stessa ragione d'essere. Gesù infatti è l'elargitore della vita eterna (5), è la resurrezione e la vita per chiunque crede in Lui e a Lui aderisce con l'amore (6); Egli la somministra (7) in questa e nell'altra vita (8), poiché, a somiglianza del Padre, possiede la vita in sé a causa dell'eterna generazione (9), e col Padre la elargisce a coloro che formano con Lui un'unica realtà (10).

Così nel capo 15 di S. Giovanni si ha la dimostrazione concreta di questa unità vitale che ha nel Padre la sua ultima sorgente e nel Figlio il supremo dispensatore. «L'intercomunione tra i diversi personaggi, scrive il Can. Penna, è perfetta, pur avvenendo in maniera diversa secondo le rispettive nature. Unione completa perché derivante da identità di natura, fra il Padre e il Figlio. Il Padre comunica

(1) S. AGOSTINO, In Io., TR. 80, 1; PL. 35, 1839; S. TOMMASO, In Io., c. 15, l. 1.

(2) S. ILARIO, Tract. in Ps., 51, 16; PL. 9, 317.

(3) In Io., tr., 81, 1; PL. 35, 1841: «Non eo modo illi in ipso, sicut ipse in illis. Ita quippe in vite sunt palmites, ut viti non conferant, sed inde accipiant unde vivant; ita vero vitis est in palmitibus, ut vitale alimentum subministret eis, non sumat ab eis».

(4) Io., 15, 5.

(5) Mt., 7, 14; 18; 8; 19, 16; Mc., 9, 43; Lc., 10,25; 18, 18.

(6) Io., 11, 25; 3, 15; 5, 40.

(7) Io., 6, 27.

(8) Io., 6, 40; S. AGOSTINO, In Io., tr. 19, 13; PL. 35, 1551.

(9) Io., 5, 26; S. AGOSTINO, In Io., tr. 19, 13; PL. 35, 1551.

(10) Io., 17, 2.

98

la vita Figlio, che a sua volta partecipa ai credenti la vita sotto forma di grazia. L'unione è cementata e manifestata dall'amore e dalla conformità di volere ... (1). Quale principio di vita soprannaturale, Gesù è il grande unificatore. Egli prega per l'unione morale dei suoi fedeli, esprimendo il voto che essa sia completa come quella esistente tra Lui e il Padre» (2).

Non si pensi poi che tale immanenza di Cristo nei fedeli, sia una immanenza individuale: Gesù è in ogni singolo fedele, ma è pure in mezzo alla comunità dei fedeli. Se Giovanni insiste specialmente su questa identificazione personale al Cristo, non si deve però trascurare o negare una identificazione sociale.

Il Penna avverte: «L'unione col Cristo costituisce il principio d'un dinamismo spirituale. Senza di essa si ha la morte spirituale. Abbiamo l'identificazione del Cristo con i suoi seguaci. L'identificazione è individuale rispetto all'anima, cui è stata comunicata la grazia, ma anche collettiva. Quest'ultimo aspetto appare dalle parole udite da S. Paolo nella Via di Damasco (3) e da altre affermazioni di Gesù (4). Nel primo caso abbiamo l'inabitazione della Trinità nell'anima dei giusti; nel secondo la presenza efficace di Gesù Cristo come capo del suo Corpo Mistico, la Chiesa» (5).

Per rimanere aderenti all'immagine della Vite, si può asserire che se le espressioni che l'accompagnano mettono in risalto piuttosto una unione reale, ontologica, ma individuale, l'immagine in sé suggerisce un'unione sociale.

Poiché infatti la grazia, che stabilisce il collegamento tra noi. il Verbo e il Padre, è sostanzialmente unica, unica deve anche essere la comunità di quanti vi partecipano.

Tralci di questa meravigliosa Vite, che racchiude in sé l'immanenza e la trascendenza, l'individualità e la collettività, sono anzitutto gli Apostoli, ai quali Cristo ha affidato il potere d'insegnare (6), di governare (7) e di santificare (8), ma con essi lo sono anche tutti i fedeli.

I cristiani tutti infatti si trovano in Cristo: «In questo conosca-

(1) Io., 15, 9.

(2) Dio nella Bibbia (Nuovo Testamento), in Dio nella Ricerca umana, a cura di G. Ricciotti, 2a ed., Roma 1954, p. 440.

(3) Act., 9, 5.

(4) Mt., 25, 40; Mt., 18, 20.

(5) Dio nella Bibbia (Nuovo Testamento), in Dio nella ricerca umana, p. 475.

(6) Io., 15, 15; 17, 6-8.

(7) Io., 17, 8; 21, 15-18.

(8) Io., 15, 26; 14, 16; 17, 17.

99

mo che Lui è in noi e noi in Lui, nel fatto che Egli del suo Spirito ci ha fatto dono» (1). L'unione vitale con il Capo è perciò opera di Dio, in particolare dello Spirito Santo, ed è termine d'una azione divina, mediante la quale Cristo partecipa a noi l'amore del Padre (2). Il Padre infatti ci ama nel Figlio e vuole che produciamo sempre in Lui frutti di bene, divenendo suoi discepoli (3).

L'inserzione dei fedeli in Cristo avviene nel Battesimo (4), che costituisce una rinascita soprannaturale (5), il principio d'una nuova vita nel Redentore (6). Essi sono innestati in Cristo che muore e che risorge (7); sono radicati in Lui (8), nella fede (9), nell'amore (10); sono rivestiti di Cristo (11), sono inseriti nel Corpo Mistico di Cristo che è la Chiesa, attraverso la quale ci vengono abitualmente i doni di Dio.

Nel Vangelo di Giovanni il Battesimo conferisce la prima unione con la Trinità, ma la linfa che nutre i tralci, la perfezione dell'unità viene dall'Eucaristia (12).

«Il pane vero che viene dal cielo, scrive A. Penna, conferisce la vita eterna non solo ai Giudei, ma a tutto il mondo. Si tratta d'un cibo, che produce l'immortalità; è un pane vivente, che possiede in se stesso e da se stesso la vita. Come tale è principio di vita divina in chi lo riceve. Con termini inequivocabili si afferma l'identità di questo cibo soprannaturale con le carni ed il sangue di Gesù Cristo. Quindi abbiamo qui l'unione profonda, di cui è impossibile immaginarne una più intima, fra l'anima e

Gesù Cristo. Non si può pensare ad un'unione fisica, che supporrebbe un pasto da antropofagi, e neppure ad una sostanziale o corporale, che non si verifica nessun mutamento del genere. Tuttavia si tratta di un'unione reale, intima, che trasforma l'uomo, intensificando la grazia santificante e conferendo non poche grazie attuali» (13).

(1) 1 Io., 4, 13: «In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu Suo dedit nobis».

(2) Io., 15, 9; Eph., 1, 5.

(3) S. AGOSTINO, In Io., tr., 82, 2; PL. 35, 1843.

(4) Rom., 6, 1-5.

(5) Io., 3, 3.

(6) Gal., 2, 20.

(7) Rom., 6, 1-5; 11, 16-20.

(8) Col., 2, 7.

(9) Rom., 11, 20; Io., 6, 53.

(10) Eph., 3, 18.

(11) Gal., 3, 27.

(12) Io., 6, 32-58.

(13) Dio nella Bibbia (Nuovo Testamento), in Dio nella Ricerca Umana, pp. 487-488.

100

Dall'inserzione nel Cristo, attuata dal Battesimo, sublimata dall'Eucaristia, deriva che Cristo è la sorgente d'ogni attività soprannaturale. La fecondità del tralcio è in funzione della sua unione col ceppo; così la produttività nel campo soprannaturale dipende totalmente dall'unione con Cristo (1).

S. Agostino commenta: «Colui che pensa di dar frutto da se stesso non si trova nella vite; chi non si trova nella vite, non è in Cristo; chi non è in Cristo, non è cristiano» (2).

Come nulla è stato creato senza il Verbo (3), così nulla può essere compiuto senza di Lui, sia nel campo naturale che in quello soprannaturale, poiché da Cristo viene la grazia e la verità (4) e senza di Cristo ogni opera meritoria è impossibile (5).

La vite viene così a simboleggiare la comunità dei veri cristiani, fuori della quale ogni salvezza è impossibile (6); viene a significare la Chiesa cattolica che si diffonde rapidamente nel mondo, nonostante le persecuzioni (7), irrorata incessantemente dal sangue dei Martiri (8).

Quasi a complemento dell'immagine della Vite, è indispensabile accennare al discorso sacerdotale di Gesù, definito davvero il codice dell'unità (9).

La preghiera di Cristo si può benissimo dividere in tre sezioni: nella prima implora per sé, nella seconda per i suoi discepoli, nella terza per tutta la Chiesa.

Per sé Gesù chiede al Padre la glorificazione, dopo aver condotto a termine l'opera sua: «Ed ora Padre, glorifica me nel tuo cospetto con quella gloria che ebbi presso di te, prima ancora che il mondo fosse» (10).

(1) 10.,15, 4-5.

(2) S. AGOSTINO, In Io., tr. 81, 2; PL. 35, 1841: «Qui enim a semetipso se fructum existimat ferre, in vite non est; qui in vite non est, in Christo non est; qui in Christo non est, christianus non est».

(3) Io., 1, 3.

(4) Io., 1, 17.

(5) 2 Cor., 3, 5; S. TOMMASO, In Io., c. 15, 1. 1.

(6) Io., 15, 6; S. AGOSTINO, In Io., tr. 81, 3; PL. 35, 1842: «Unum de duobus palmitibus congruit, aut vitis, aut ignis: si in vite non est, in igne erit; ut ergo in igne non sit, in vite sit».

(7) Io., 15, 20-27; 17, 14.

(8) S. AGOSTINO, De catechizandis rudibus, 24, 44; PL. 40, 341: «Sed illa vitis quae per orbem terrarum, sicut de illa prophetarum, et ab ipso Domino praenuntiatum erat, fructuosos palmites diffundebat, tanto pullulabat amplius, quanto uberiore Martyrum sanguine rigabatur».

(9) Io., 17.

(10) Io., 17, 5: «Et tunc clarifica me tu, Pater, apud te ipsum, claritate quam habui, priusquam mundus esset apud te».

101

Ma se Gesù ha terminato personalmente la sua missione, deve però continuarla attraverso i suoi Apostoli per realizzare quel potere che ha ricevuto dal Padre: condurre cioè tutti gli uomini all'eterna vita (1).

Cristo prega dunque per gli Apostoli, suo possesso comune col Padre (2); supplica perché essi lo hanno glorificato, riconoscendo e manifestando la sua divina Missione (3) e osservando i suoi comandamenti (4). Ora Gesù dovrà lasciarli (5), mentre l'odio del mondo li avvolgerà e cercherà di sopraffarli (6). Egli invoca dal Padre che li preservi dal male (7) e li santifichi nella verità (8), poiché sono i depositari della parola di Dio (9) e i continuatori della propria missione (10): a questo scopo si offre vittima sull'altare della croce (11). Commenta S. Tommaso: «Affinché essi siano santificati, io santifico me stesso, cioè mi offro quale sacrificio» (12).

Cristo infine prega per la Chiesa, per coloro cioè che avrebbero aderito a Lui, mediante l'opera dei suoi Apostoli (13); e supplica il Padre di elargirle la più perfetta unità e di ammetterla poi, con tutti i suoi membri, nella gloria (14).

L'unità implorata da Gesù per i suoi seguaci (15) è anzitutto un'unità reale e mistica. (Che siano uno come il Padre e il Figliolo sono uno, spiega il Prat; che si compenetrino a vicenda, per così esprimerei, come il padre è nel Figliolo, e il Figliolo è nel Padre. Non solamente tutto è comune tra il Padre e il Figliolo, il pensiero, la volontà, l'azione; non solamente le tre persone divine sono una sola e medesima sostanza, ma esse godono altresì di questa proprietà meravigliosa: che ciascuno è nelle altre due e contiene la perfezione delle altre... «Che essi siano uno come noi siamo uno»: ecco l'ideale che Gesù propone all'unione dei Cristiani: ma, indicando loro questa sublime mèta, insegna loro 'Pure il mezzo indispensabile per ten-

(1) Io., 17, 1-3.

(2) Io., 17, 6.

(3) Io., 17, 7-8.

(4) Io., 17, 6.

(5) Io., 17, 12-13.

(6) Io., 17, 14.

(7) Io., 17, 17.

(8) Io., 17, 17.

(9) Io., 17, 14, 17.

(10) Io., 17, 18.

(11) Io., 17, 19.

(12) S. TOMMASO, In Io., c. 17, lect. 4: «Ut sanctificentur ipsi, ego iam sanctifico me; id est offero me sacrificium».

(13) Io., 17, 20.

(14) Io., 17, 24-26.

(15) Io., 17, 20-23.

102

dervi e per raggiungerla. E il mezzo adeguato eccolo qui: Che siano una cosa sola in noi». Uniti cioè nella fede e nella carità, non saranno che un cuore ed un'anima sola: e Dio stesso sarà non soltanto il modello, ma anche il Vincolo segreto e profondo della loro effettiva unità» (1).

È questa perciò un'unità ontologica meravigliosa, fondata sulla comunicazione della vita divina che dal Padre s'espande sul Figlio e dal Figlio viene elargita ai fedeli, per mezzo dell'effusione dello Spirito Santo, dei doni soprannaturali, dei Sacramenti, tra cui principale l'Eucaristia (2).

A tale unione mistica, s'aggiunge l'unione esterna, sociale e gerarchica, poiché i fedeli sono uniti a Cristo, mediante il ministero degli Apostoli (3).

S. Giovanni quindi, nella preghiera sacerdotale di Gesù, completa l'immagine della Vite, insegnando non solo una unione individuale, ma anche un'unione collettiva e sociale. I cristiani formano davvero una comunità di Santi.

c) *Il Corpo*. - Soprattutto S. Paolo mette in luce il carattere sociale del nuovo popolo, usando a preferenza il nome «Chiesa» (4) per indicare l'insieme dei cristiani, la comunità, la società soprannaturale che essi formano (5). Già Cristo aveva usato tale nome (6), ma è solo con S. Paolo che diviene definitivamente comune.

Egli adotta le più svariate immagini, per esprimerne l'intima essenza. Infatti per Lui, Chiesa è il tempio spirituale (7), che ha Cristo come fondamento (8), al quale tutti sono uniti, mediante la carità e la fede (9), quali pietre viventi (10).

La Fede e la carità, nello Spirito Santo, in virtù della croce di Cristo, operano l'edificazione di questo tempio spirituale (11), che solo nella celeste Gerusalemme, dopo la fine dei tempi, avrà la sua perfezione (12).

(1) F. PRAT, *Gesù Cristo*, II, p. 319.

(2) ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, p. 390.

(3) Io., 17, 20.

(4) Usato da lui 63 volte.

(5) 1 Tess., 1, 1.

(6) Mt., 16, 18.

(7) Eph., 2, 21.

(8) 1 Cor., 7, 31; 10, 4-5; Eph., 4, 11-13.

(9) Eph., 3, 18; Col., 2, 7; Eph., 2, 22.

(10) 1 Petr., 2, 4.

(11) Eph. 2, 16-19.

(12) Apoc., 21, 10-27.

La Chiesa è inoltre il pane pneumatico (1), la Sposa di Cristo (2); è soprattutto il corpo di Cristo.

Sarebbe ora troppo lungo esaminare il pensiero paolino su questo argomento. Basti accennare alcuni punti essenziali e soprattutto ricordare le conseguenze pratiche che derivano da tale dottrina.

1) La Chiesa è un corpo. In S. Paolo corpo è qualcosa di reale: corpo s'opponesse ad ombra (3); la divinità abita in Cristo in modo corporale, cioè reale (4). Corpo è l'elemento materiale e visibile che deve essere vivificato dallo Spirito, concepito appunto come invisibile (5). Corpo a volte indica la totalità in contrapposizione con le membra (6); indica un organismo molteplice nelle parti e nelle attività, ma collegato da nervi che coordinano e subordinano tra loro tutte le funzioni (7). Corpo infine, in alcuni casi, significa l'individuo concreto (8). Quando perciò S. Paolo afferma che la Chiesa è un corpo (9), vuol indicare una entità concreta, sociale, organica.

2) La Chiesa è il Corpo di Cristo. Cristo infatti, per volontà di Dio, ne è il Capo (10), poiché Egli è il centro di tutto l'universo naturale e soprannaturale (11); poiché Egli è il novello Adamo (12) che in sé tutto riprende e ricapitola (13); poiché infine è il Salvatore (14) e il vivificatore del suo Corpo (15), mediante il suo Spirito (16).

3) La Chiesa, in questo mondo, non solo è il Corpo di Cristo, ma si può addirittura chiamare: Cristo (17), il Cristo totale (18). Tra Chiesa e Cristo, tra il Capo e le membra, vige una mistica identità:

(1) 1 Cor., 10, 17.

(2) Eph., 5, 32; 2 Cor., 11, 2; Apoc., 21, 2.

(3) Col., 2, 17.

(4) Col., 2, 9.

(5) 1 Cor., 5, 3; 12.

(6) Rom., 12, 3-5.

(7) Eph., 4, 16; Col., 2, 19.

(8) Eph., 5, 28, 29, 33. S. TRoMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, pp. 75-76.

(9) Ecco i testi principali in cui la Chiesa è chiamata Corpo di Cristo: 1 Cor., 10, 17; 12; Rom., 12, 4-5; Gal., 3, 27-29; Col., 1, 18; Eph., 1, 22; 3, 6; 4, 10-16; 5, 21-32.

(10) Col., 1, 18; Eph., 1, 22.

(11) Col., 1, 15-17.

(12) 1 Cor., 1, 15.

(13) Eph., 1, 3-14.

(14) Eph., 5, 23.

(15) Col., 1, 19.

(16) 1 Cor., 12, 11.

(17) 1 Cor., 12, 12.

(18) Eph., 4, 15-16; Col., 2, 19; Gal 2, 20; Eph. 1, 3.

104

siamo in Lui una sola persona (1); con Lui condividiamo la morte (2), la sepoltura (3), la resurrezione (4), la vita (5), il regno (6).

4) I cristiani che hanno eliminato il peccato (7) mediante il contatto con la morte di Cristo (8) e, attraverso il Battesimo sono divenuti uomini nuovi (9) e sono stati inseriti nella società dei redenti (10), sono le membra di questo mistico Corpo (11), unite dallo Spirito di Cristo e distinte sotto l'aspetto funzionale (12).

I cristiani sono così definiti: «quelli di Cristo» (13), cioè coloro che appartengono a Cristo, coloro che in Cristo Gesù hanno il centro della vita e dell'azione (14). Cristo ha eliminato con la sua morte ogni differenza tra loro (15), poiché redenzione significa riconciliazione (16) e riunione (17). Essi sono «un corpo solo ed un solo Spirito, come in un'unica speranza siete stati chiamati; uno è il Signore, una la fede, uno il Battesimo, uno Dio e Padre di tutti» (18).

Cristo è nostro fratello (19), e noi concittadini dei Santi (20).

La Chiesa è quindi una società, rappresenta una comunione. San Paolo usa spesso tale vocabolo e l'aggettivo che ne deriva, non tanto per sottolineare un rapporto morale (21), quanto per indicare una comunicazione intima, ontologica, d'ordine soprannaturale con Dio (22), con Cristo (23), con lo Spirito Santo (24).

2. Scambio di beni soprannaturali. - L'uomo non è più un essere isolato, alla ricerca d'una salvezza interamente personale; egli

(1) Gal., 3, 28.

(2) 2 Tim., 2, 11.

(3) Rom., 6, 4.

(4) Eph., 2, 6.

(5) 2 Tim., 2, 11.

(6) 2 Tim., 2, 12.

(7) Rom., 6, 6.

(8) Rom., 6, 3; Gal., 3, 27.

(9) 2 Cor., 4, 16.

(10) I Cor., 12, 13.

(11) Rom., 12, 3-5.

(12) 1 Cor., 12.

(13) 1 Cor., 3, 23.

(14) «In Christo Iesu» si trova in S. Paolo 164 volte.

(15) Gal., 3, 27-28.

(16) Col., 1, 20.

(17) Io., 11, 52; Eph., 2, 15.

(18) Eph., 4, 1-6: «Unum corpus et unus Spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae; unus Dominus, una fides, unum baptisma: unus Deus et Pater omnium».

(19) Rom., 8, 25.

(20) Eph., 2, 19.

(21) Gal., 2, 9.

(22) I lo., 1, 6, 7.

(23) 1 Cor., 1, 9; 10, 16.

(24) 2 Cor., 13, 13.

105

entra a far parte d'una società soprannaturale, in cui tutti devono collaborare per lo sviluppo e la trasmissione della vita divina (1).

La Rivelazione, specialmente per mezzo di S. Paolo, ha formulato le grandi leggi che dominano e condizionano lo scambio dei beni, proprio di questa comunità. Esse sono due: la solidarietà e la reversibilità, le quali hanno le loro radici nella carità (2).

L'immagine stessa del corpo, usata dall'Apostolo, suggerisce l'idea d'una viva solidarietà: ogni comunità la vive in sé per il bene e per il male; in uno stesso corpo le vicende d'un membro si ripercuotono su tutti gli altri. La crescita d'un organismo è data dallo sviluppo simultaneo di tutte le membra. Così la struttura della Chiesa acquista la sua definitiva perfezione, raggiunge l'età di un «uomo perfetto», in virtù della crescita dei suoi membri.

Nell'ambito della Chiesa si realizza così una grande circolazione di beni: il guadagno di uno è il guadagno di tutti: il bene, per quanto esiguo, non viene mai perso, ma andrà sempre a profitto di tutti, in un modo misterioso. Ogni membro infatti ha nel corpo la sua funzione (3) e, sotto l'influsso dello Spirito Santo che unisce senza livellare e uniformare tutti, che divide i doni senza togliere l'armonia, concorre con tutte le sue forze all'aumento del tesoro spirituale, che costituisce la proprietà di tutto l'organismo. Ciascuno dà il suo contributo; con le sue opere buone ed i suoi sacrifici concorre a completare i meriti di Cristo (4), ad applicarli cioè a tutti i redenti.

Ogni fedele in grazia è come una giuntura del corpo umano che serve a trasmettere agli altri l'energia vitale che parte dal capo: Cristo (5).

Non è questo praticamente il concorso di tutti i buoni all'edificazione del Corpo di Cristo, alla formazione del tesoro comune della Chiesa?

Esiste dunque tra i cristiani non solo uno scambio di affetto (6), ma una vera comunanza di beni spirituali, per cui i meriti e le grazie di uno sono per il bene di tutti (7).

La solidarietà rende possibile la reversibilità dei meriti e dei demeriti, fondamento della Redenzione. Cristo infatti, in forza di tale

(1) Mt., 10, 14, 15, 40; 18, 17; Mc., 16, 15; Lc., 10, 16; Io., 3, 5.

(2) 1 Tess., 4, 9; Rom., 13, 8.

(3) Rom., 12, 4; 1 Cor., 12, 4-11; Eph., 4, 11-13.

(4) Col., 1, 24.

(5) Eph., 4, 15-17.

(6) 1 Cor., 12, 25-27.

(7) 1 Cor., 12, 13; Eph., 2, 13-20.

106

legge è lavacro di salvezza per molti (1), è propiziazione dei nostri peccati (2). Nel suo sangue siamo riconciliati (3); la sua morte diviene misticamente la morte di tutti (4); egli morì, giusto, per gli ingiusti (5), fu stabilito come peccato, affinché noi in Lui diventassimo giustizia di Dio (6).

Proprio questa legge d'immanenza di Cristo nei fedeli e dei fedeli in Cristo, per cui v'è reversibilità di beni e di pene, di gioie e di dolori, rivela a Saulo l'esistenza della Chiesa, come Corpo di Cristo (7).

In questo senso si spiega come la convivenza del coniuge cristiano santifica il coniuge pagano (8); perché il ricco soccorre il povero e da Lui riceve in contraccambio tesori spirituali (9).

Per questo motivo deve esservi tra i Cristiani un incessante scambio di preghiere. «Pregate per i Santi tutti e anche per me» (10), scrive S. Paolo che nelle preghiere vede il segreto della fecondità nel ministero apostolico (11).

Si deve pregare per i Giudei (12), per tutti i fedeli e per la diffusione del Vangelo (13), per gli Apostoli (14), per i capi della comunità, come la Chiesa incessantemente faceva per S. Pietro, quand'era in carcere (15). Si deve pregare per i persecutori (16). «Raccomando dunque prima di tutto, che si facciano suppliche, preghiere, intercessioni, ringraziamenti per tutti gli uomini, per i sovrani e per tutti quelli che sono costituiti in autorità, affinché possiamo trascorrere una vita calma e tranquilla, con tutta pietà e dignità (17).

L'Apocalisse ricorda le preghiere dei Santi (18) e commemora le

(1) Mt., 20, 28.

(2) 1 Io., 2, 2; 4, 10.

(3) Rom., 4, 8-10; 1 Cor., 15, 3.

(4) 2 Cor., 5, 14-15.

(5) 1 Petr., 3, 18.

(6) 2 Cor., 5, 21.

(7) Act., 9, 5.

(8) 1 Cor., 7, 14.

(9) 2 Cor., 8, 13-15.

(10) Eph., 6, 18-19.

(11) Rom., 15, 30-32; 1, 9-10.

(12) Rom., 10, 1.

(13) Phil., 1, 3-5; Col., 1, 9; 4, 12; 2 Thess., 1, 11; 3, 1.

(14) Hebr., 13, 18.

(15) Act., 12, 5.

(16) Mt., 5, 44; Act., 7, 60.

(17) 1 Tim., 2, 1-2: «Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate».

(18) Apoc., 5, 8.

107

orazioni dei Martiri che invocano da Dio il giusto castigo sui persecutori della Chiesa (1).

S. Giacomo invita alla preghiera vicendevole, citando l'esempio di Elia, e conclude: «Molto vale la preghiera assidua del giusto» (2).

3. Le persone che partecipano alla Comunione dei Santi. - Alla Comunione dei Santi non hanno parte solo i vivi, ma anche i defunti. S. Paolo infatti invita a pregare anche per loro (3), perché la carità non viene mai meno (4) ed il dominio di Cristo s'estende oltre la morte ed oltre il tempo (5).

Infatti la solidarietà che ci unisce a Cristo raggiunge anche il cielo, presentato esso pure come il Regno (6).

Nella Chiesa celeste, con gli Angeli ed i Santi, Cristo forma una unica società (7). Noi siamo i conservi, i concittadini degli Angeli (8); Cristo è il Capo comune, in virtù della sua Unione Ipостatica e della sua Morte (9).

Gli Angeli ci proteggono e i loro interventi a nostro favore s'intrecciano nella storia della salvezza. Appaiono a Zaccaria (10), alla Madonna (11), a S. Giuseppe (12), ai pastori (13).

Angeli accompagnano Gesù nella sua vita terrena, da Betlemme (14), al deserto (15), al Getsemani (16).

Dagli Angeli è annunciata la sua resurrezione (17), la futura parusia (18). Essi combattono con Cristo per difendere la Chiesa (19), offrono a Dio le preghiere dei Santi (20), scendono ad aiutare la Donna, simbolo di Maria e della Chiesa, nella lotta contro Satana (21).

-
- (1) Apoc., 6, 10-11.
 - (2) Iac., 5, 16.
 - (3) 2 Tim., 1, 18.
 - (4) 1 Cor., 13, 8.
 - (5) Lc., 23, 43; 1 Petr., 3, 19-22.
 - (6) Mt., 26, 29.
 - (7) Hebr., 12, 22-24.
 - (8) Apoc., 6, 11 etc.
 - (9) Eph., 1, 10; Col., 1, 20.
 - (10) Lc., 1, 11.
 - (11) Lc., 1, 26.
 - (12) Mt., 1, 20.
 - (13) Lc., 2, 9.
 - (14) Lc., 2, 13-14.
 - (15) Mt., 4, 11.
 - (16) Lc., 22, 43.
 - (17) Mt., 28, 2; Io., 20, 12.
 - (18) At., 1, 10-12.
 - (19) Ap., 19, 14.
 - (20) Ap., 7, 4.
 - (21) Ap., 12, 7.

Essi proteggono i fanciulli (1), preparano il ritorno del peccatore (2); saranno i ministri della parusia, accompagneranno (3) e circonderanno (4) Gesù, raduneranno gli eletti (5), libereranno il Regno da tutti gli scandali (6).

Ed i Santi nei cieli esulteranno per i trionfi della Chiesa (7), parteciperanno alla sua vita (8), nell'attesa trepidante dell'eterno nozze dell'Agnello.

Non è questa una descrizione viva e palpitante della Comunione dei Santi che dalla terra si protende verso il cielo; che insieme gode, soffre, combatte e spera?

«Dio è amore» (9). In questo sta il segreto della nostra comunione. Tutta la Rivelazione non è che la manifestazione del dilatarsi di questo amore dalla Trinità alla divinizzazione dell'uomo.

«Restate nel mio amore» (10): è il comando e il testamento di Gesù. L'amore di Dio comunicatoci da Cristo è la forza che costituisce la Comunione dei Santi; è l'ambiente dove essa si sviluppa. I cristiani sono infatti, per antonomasia, «coloro che amano il Signore Gesù Cristo» (11).

E in questo amore trovano la loro pace e realizzano la comunanza di vita e di beni divini che costituiscono e producono l'eterna salvezza.

(1) Mt., 18, 10.

(2) Lc., 15, 10.

(3) Mt., 16, 27.

(4) Mt., 25, 31.

(5) Mt., 24, 31.

(6) Mt., 13, 41-42.

(7) Apoc., 19, 20.

(8) Apoc., 20, 4.

(9) 1 Io., 4, 8.

(10) Io., 15, 9.

(11) Eph., 6, 24.

CAPITOLO IV.

L'INSEGNAMENTO DELLA TRADIZIONE

I. - Sintesi del pensiero dei Padri. - È compito della Tradizione approfondire e illustrare, coordinare ed esporre in un linguaggio umano le verità rivelate. Ogni epoca ha dato il suo contributo a tale incessante lavoro, svolto sotto l'assistenza dello Spirito Santo. I Padri Apostolici si accontentarono di ripetere l'insegnamento degli Apostoli; gli Apologisti ed i Polemisti lo studiarono per rispondere ai pagani e agli eretici; i Padri del III secolo furono i pionieri della teologia; i grandi Padri del secolo d'oro formularono definitivamente l'espressione dei dogmi e l'illustrarono in modo splendido; infine, dopo una lunga parentesi d'assestamento, vennero gli Scolastici, che diedero la formulazione tecnica e scientifica dei dati della Rivelazione.

a) *I Padri Apostolici.* - L'unità della Chiesa è uno dei punti dottrinali su cui maggiormente insistono nei loro scritti d'occasione. Con quanta passione S. Clemente Romano lancia l'appello alla concordia, alla carità che unisce tutti i fedeli in una comunità di amore. S. Ignazio rappresenta il punto d'incontro del pensiero di S. Giovanni e di quello di S. Paolo: l'unione personale dei fedeli con Cristo è attuata e rivelata dall'unione con la Chiesa gerarchica.

b) *Apologisti e polemisti.* - La Chiesa è da loro presentata soprattutto come una nuova società, una nuova stirpe. S. Giustino la scorge arricchita dalle comuni preghiere, ingemmata e rinvigorita dal martirio. Due teorie, fondate sulla solidarietà e sulla reversibilità dei meriti, caratterizzano la dottrina di S. Ireneo: la teoria del plasma corrotto e risanato, e la ricapitolazione. Dalla terra al cielo si svolge un maestoso corteo di martiri, e sulla Chiesa scende la protezione della Vergine.

c) *Padri del III secolo.* - Tra gli Orientali eccellono Clemente Alessandrino e Origene; tra i latini, Tertulliano e S. Cipriano: «Dio ha creato l'uomo per la comunanza», scrive Clemente Alessandrino (1); Dio stesso ci ha dato l'esempio mettendo in comune tra noi il suo Figlio, Cristo, ed i martiri scontano i nostri peccati, mentre gli Angeli ci proteggono.

1 PEDAGOGO, 2, 12; PG 8, 542-43.

Per Origene questa è la sostanza di tutta la Rivelazione: la Chiesa è il corpo di Cristo e noi ne siamo le membra. Come tra l'umanità e la divinità di Cristo, unite in una sola persona, c'è uno scambio di beni, così tra i cristiani con Cristo, e fra loro, esiste una circolazione di meriti, di opere buone, di mutue preghiere.

Fedeli, Angeli, Santi, defunti sono un'unica società, un solo regno: la Chiesa di Cristo.

Tertulliano afferma che tra i fedeli tutto è comune: gioia, dolore, speranza, perché in ciascuno di noi gioisce, geme e spera Cristo. Egli per primo in Africa attesta l'efficacia dei suffragi e l'invocazione liturgica dei Martiri.

In S. Cipriano rivivono il cuore, l'ardore, lo stile di S. Ignazio. Egli nella carità addita la radice dell'unità, per cui l'affetto, la preghiera, il sacrificio cessa di essere un bene esclusivamente personale per estendersi a tutti i fedeli, i defunti, i santi. La solidarietà si concreta nella reversibilità dei meriti: egli attesta che le sofferenze dei Martiri e le preghiere dei sacerdoti sono nelle mani di Dio un mezzo per il perdono degli altrui peccati.

d) *I Grandi Padri*. - In essi la dottrina della Comunione dei Santi raggiunge uno sviluppo definitivo: proprio verso la fine di quest'epoca aurea essa trova la sua formulazione nel Simbolo Apostolico.

S. Atanasio mette in luce questo principio basilare: la divinità di Cristo e la sua Incarnazione sono il fondamento su cui poggia l'edificio spirituale, su cui germoglia la vita mistica, su cui si sviluppa il corpo universale del Signore. S. Cirillo di Gerusalemme scorge nell'Eucaristia la realizzazione di tale comunione; intorno all'altare convergono non solo i fedeli vivi e defunti, ma anche Angeli e Santi.

La dottrina sui suffragi, e sull'intercessione della Vergine e dei Santi, è da S. Efrem vista nella luce della Comunione dei Santi, ove solo ha la sua spiegazione.

L'insegnamento di S. Ilario di Poitiers si riassume in questo: l'Incarnazione è il principio della Redenzione che a sua volta fonda la società della Chiesa. Egli insegna che tra noi e Cristo esiste una vera, reale, ontologica unione, benché essa sia misteriosa.

S. Basilio afferma la necessità d'una comunanza: solo in essa è possibile raggiungere la propria perfezione; solo in essa i beni di ciascuno si moltiplicano, perché fatti

propri, di tutti. Caratteristica è poi l'Angelologia di S. Gregorio Nazianzeno e di S. Gregorio Niseno. Gli Angeli partecipano strettamente alla vita di Cristo, della

116

Chiesa, d'ogni fedele. La dottrina della Comunione dei Santi trova però in S. Giovanni Crisostomo, il più illustre rappresentante della scuola antiochena, il suo massimo dottore tra i greci. Le più belle immagini della Rivelazione, le grandi leggi della solidarietà e della reversibilità rivivono in tutto il loro splendore nell'oratoria smagliante del Dottore Eucaristico. Tutti lavoriamo per ciascuno, e ciascuno per tutti, in virtù della legge della carità. L'isolamento: ecco il più grande nemico della Chiesa; l'Eucaristia è la suprema realizzazione della comunanza cristiana. Egli poi ammette l'intercessione dei Santi, ma vuole che sia accompagnata dalla imitazione.

Tra i Padri Latini i posti principali sono occupati da S. Ambrogio e da S. Agostino. S. Ambrogio può essere definito il Dottore della Comunione dei Santi. Egli attesta che per natura siamo tutti solidali, e per primo enuncia in maniera chiara ed esplicita il principio dell'applicazione dei meriti sovrabbondanti della Chiesa a favore dei peccatori: «Tutta la Chiesa prende su di sé il fardello del peccatore, in modo che applicando al penitente i meriti che in essa sovrabbondano, accumulati da tutti, essa espia le colpe come assorbendole in un insieme di misericordia collettiva e di virile compassione» (1).

S. Agostino è il punto di confluenza di tutti i Padri. Egli concepisce la società come fondata sulla natura e sulla libera volontà umana. Così, sul piano soprannaturale, alla nostra solidarietà con Adamo a causa del peccato d'origine e delle nostre colpe personali, si contrappone l'unione con Cristo, fondata su d'un contatto reale con Lui nell'Incarnazione e attraverso i Sacramenti e sulla nostra libera adesione alla sua Persona, mediante la fede e l'amore. Questa società soprannaturale è la Chiesa, che trova la sua espressione nelle due formule: il Cristo totale e la Città di Dio. Tutti i fedeli, anche i peccatori, fanno parte di essa; lo spazio ed il tempo non creano divisioni radicali; tutti: fedeli, angeli, Santi, o tendiamo o possediamo la visione di Dio, in un eterno scambio di amore.

Solidarietà e reversibilità trovano in S. Agostino il migliore espositore, perché era uno dei sommi conoscitori della Rivelazione divina.

Dopo S. Agostino il pensiero teologico subisce una stasi, un periodo di assestamento, di preparazione alla magnifica fioritura della Scolastica.

I suoi più illustri rappresentanti: S. Alberto Magno, S. Bonaventura, S. Tommaso d'Aquino, vedono nella Comunione dei Santi

1 *De Poenitentia*, l. 15; PL. 16, 511.

117

una comunanza di persone (aspetto personale), e soprattutto una comune partecipazione ai mezzi di santificazione e ai frutti della Redenzione, e in tale aspetto scorgeranno la verità della reversibilità dei meriti (aspetto reale).

L'unità della Chiesa, garantita dall'unità del Corpo e dello Spirito Santo, s'estende sulla terra (Chiesa militante), nel Purgatorio (Chiesa purgante), e nel Cielo (Chiesa trionfante).

La carità che congiunge tutte le membra del corpo di Cristo fonda la possibilità d'uno scambio di beni, di modo che un fedele può servirsi dei meriti di un altro; e poiché la carità non conosce barriere, ma comprende anche i morti in grazia, lo scambio dei beni (meriti e preghiere) non si verifica solo in senso orizzontale (tra membri d'uno stesso stadio della Chiesa), ma anche in senso verticale (tra appartenenti a stadi differenti). La soddisfazione «vicaria», la preghiera mutua, la dottrina delle indulgenze, dei suffragi e dell'intercessione dei Santi sono poste nella più precisa luce.

II. Sviluppo del pensiero di S. Agostino. - Tagaste, nel 554, divenne la patria del più illustre Padre della Chiesa (1) e di uno dei più grandi geni dell'antichità. Mentre i Padri Cappadoci e S. Giovanni Crisostomo «non conobbero altro che la strada della scuola e della Chiesa» (2), S. Agostino percorse le vie del peccato. La Provvidenza permise ch'egli facesse un'esperienza personale della colpa, perché poi con maggiore energia difendesse contro i pelagiani la realtà della grazia. Difatti la grazia lo attendeva a Milano. Nella Pasqua del 387 da S. Ambrogio ricevette il Battesimo; poi, pieno dell'entusiasmo dei neofiti, partì per l'Africa, dove si diede alla vita monastica. Il suo sogno di poter trascorrere la vita unicamente nella meditazione e nella preghiera assidua, durò poco. Nel 391, Valerio, vescovo di Ippona, lo consacrò sacerdote e nel 395 vescovo; l'anno successivo lo ebbe come successore.

Alle pratiche proprie dei monaci, S. Agostino aggiunse così le fatiche e le preoccupazioni della vita pastorale, dell'uomo di studio e dell'uomo d'azione.

(1) Cf. E. PORTALIÉ, Augustin (Saint), in Dictionnaire de la Théologie Catholique I, coll. 2268-2472; A. CASAMASSA, Agostino, Santo, in Enciclopedia Italiana; J. TIXERONT., Histoire des dogmes, II, Parigi 1909, pp. 351-512; F. CAYRÉ, Patrologia, I, pp. 637-746; E. MERSCH, Le Corps Mystique du Christ, II, pp. 35.138; E. GILSON, Introduction à l'Etude de S. Augustin, Parigi 1949, a pp. 325-351 (ampia bibliografia); C. BOYER, Agostino, Santo, in Enciclopedia Cattolica.

(2) P. ROUSSELOT, *La grace dans S. Jean et dans S. Paul*, in Recherches de Science Religieuse (1928), p. 99.

118

La sua produzione è abbondantissima; è senza dubbio lo scrittore più fecondo del secolo. Non è qui possibile dare uno sguardo a tutte le sue opere composte dal 380 al 430; si ricordano solo i tre capolavori: le *Confessioni* (397-398), il *De Trinitate* (400-416) e il *De Civitate Dei* (413-426).

Il genio di Agostino è veramente universale. La sua intelligenza per se stessa tendeva alla più alta speculazione: analisi profonda, sensibilità squisita, equilibrio mirabile, capacità di applicare i principi alla prassi: sono le doti più cospicue del grande Dottore della Chiesa. Ogni trattato della dogmatica porta il sigillo della sua inesauribile attività. «Con lui il dogma trinitario arriva a un'espressione che i Padri Greci non erano riusciti a trovare. Il suo concetto della creazione, la sua soluzione metafisica del problema del male sono definitive ... La sua ecclesiologia è la disperazione dei protestanti liberali che non riescono a comprendere come il primo uomo moderno abbia potuto essere cattolico e dare tanta importanza alla Gerarchia e ai Sacramenti. Si potrebbe dimostrare che nell'escatologia, Agostino è il termine della tradizione patristica» (1). La sua dottrina sul peccato originale e sulla grazia ha preparato la sintesi di S. Tommaso.

Come teologo, non teme confronti. Anche se qualcuno riuscì a superarlo per profondità in determinati punti della dottrina, nessun Padre, nel complesso delle scienze teologiche, ebbe mai la sua genialità e la sua acutezza. Come oratore, solo in S. Giovanni Crisostomo ebbe un degno emulo. Se S. Agostino non possedette la

ricchezza di concetti e d'immagini e lo splendore dello stile del Crisostomo, pure lo vinse per la completezza dottrinale e la dialettica del pensiero. Come polemista, non ebbe l'irruenza di S. Girolamo, ma lo eguagliò in potenza ed efficacia e lo superò decisamente per quell'impronta di compassione e d'amore per l'uomo traviato, che S. Agostino seppe imprimere in ogni suo scritto. In S. Agostino il cuore fu davvero pari all'intelligenza, come la vita fu sempre corrispondente agli insegnamenti delle sue opere. Ben meritava dunque l'elogio di S. Girolamo: «Fatti animo, tutto il mondo ti onora. I cattolici ti venerano e t'accolgono come un nuovo restauratore dell'antica fede e, ciò che è segno di maggior gloria, tutti gli eretici ti detestano» (2).

Esporre il pensiero di tale uomo è sempre cosa estremamente difficile. Il genio sfugge ad ogni tentativo di classificazione e non si la-

(1) H. RONDET, *Gratia Christi*, Parigi 1948, pp. 99-100.

(2) Epistola, 141: «Macte virtute, in orbe celebraris. Catholici te conditorem antiquae rursus fidei venerantur atque suscipiunt et, quod signum maioris gloriae est, omnes haeretici detestantur».

119

scia imprigionare nello schema di aride formule. Ciò vale soprattutto per S. Agostino, che mai seguì un rigoroso metodo didattico, ma espose il suo pensiero secondo le necessità del momento. La sua dottrina risente molto del clima di lotta in cui si maturò. Se difatti l'eresia, sotto un aspetto, favorisce la più perfetta espressione del dogma, sotto un altro, tende a dare alla dottrina una caratteristica speciale, tende cioè a sottolineare con vigore, a volte eccessivo, un aspetto della verità, a scapito di tanti altri.

Per questo S. Agostino non è sistematico; pertanto alla inesauribile ricchezza del dogma, che dal teologo viene espressa a volte sotto aspetti che sembrano contrastanti, s'aggiunge nel Dottore d'Ippona la mancanza d'un'esposizione organica e completa del dato rivelato.

Conseguenza dell'incontro di questi due fattori, poliedricità del dogma e clima di lotta, è la pretesa di alcuni che asseriscono di trovare in S. Agostino concezioni tra loro opposte. Questi, facendo propri solo alcuni aspetti della dottrina agostiniana,

esagerandoli e contrapponendoli eccessivamente ad altri aspetti, hanno falsato S. Agostino e l'hanno veramente messo in opposizione con se stesso.

Occorre tenere presenti queste caratteristiche della dottrina di S. Agostino nell'esposizione del suo pensiero sulla Comunione dei Santi. I testi sono particolarmente numerosi, pertanto ci si limita a citare per esteso solo quelli d'una certa importanza. Per motivi di chiarezza si adunano i testi agostiniani intorno ad alcune idee centrali, che permettono di rilevare le direttrici dottrinali sulla «Comunione dei Santi». Le idee principali sono la nozione di solidarietà e di socialità, il concetto di «Christus totus», la realtà della Civitas Dei.

1. *Nozione di solidarietà e di socialità.* - La natura umana è radicalmente fatta per la società (1). È questo il significato profondo dell'unità ontologica del genere umano; Dio ha voluto che da un sol uomo avessero origine tutti gli altri per indicare l'unità della società (2). Ma questa tendenza innata verso la società si attua in modo corrispondente alla natura umana, intelligente e libera. Di conseguenza ogni società deve essere fondata sulla libera volontà umana.

S. Agostino usa un paragone suggestivo per mostrare come nasce e si sviluppa la società: entriamo in una sala d'un pubblico teatro durante una rappresentazione; seduti gli uni accanto agli altri, gli

(1) De bono coniugali, 1: «Sociale quiddam est natura humana».

(2) De Civitate Dei, 12, 21; PL. 41, 372.

spettatori non si conoscono, non sono uniti tra loro, non formano nessuna società. Ma se sul palcoscenico un attore eseguisce con efficacia sorprendente la sua parte, su di lui si concentra l'attenzione, l'ammirazione, l'amore di tutti gli spettatori. Ciascuno di essi è entusiasta per colui che è diventato un po' il suo idolo e vuole che tutti lo ammirino e lo amino e s'irrita contro coloro che non condividono il suo entusiasmo e il suo amore. Ma questo amore che lo lega all'attore, quasi inconsciamente, si estende a coloro che lo circondano e che con lui applaudono: tutti sono pervasi da un'unica simpatia, tutti sono uniti in un unico amore (1). La

società è dunque l'unione di più individui intorno ad un centro di comune interesse. L'amore è quindi il movente e il costitutivo fondamentale d'ogni società.

Ciò vale anche sul piano soprannaturale; anche qui si ha una duplice società, una duplice solidarietà; una con Adamo, l'altra con Cristo. Come ogni società è fondata sull'identità della natura e sulla comunanza dell'amore, così pure la nostra società con Adamo e quella con Cristo si basano su di una unità naturale, ontologica e sulla comunanza della volontà.

Questo concetto è da S. Agostino chiarito con l'immagine paolina dei due Adami. Noi siamo solidali con Adamo a causa dell'unica natura per la quale ci viene trasmesso il peccato d'origine e a causa della volontà perversa, che ci associa nell'amore alle cose terrene e alla propria persona e che ci spinge ad aggravare la corruzione della nostra natura. Noi siamo ancora, sia pure in modo radicalmente diverso, solidali con Cristo, nel quale fin dalla sua Incarnazione siamo ontologicamente e misteriosamente inclusi, e a cui aderiamo mediante la nostra volontà sorretta dalla grazia, in modo da formare un'unica società unita dal vincolo dell'amore (2).

Ai pelagiani, che concepivano la trasmissione del peccato originale solo sul piano morale del cattivo esempio, S. Agostino contrappone la dottrina tradizionale: «La Chiesa tenne sempre questa dottrina (trasmissione reale del peccato d'origine) e sempre la conservò; la ricevette dalla fede degli antichi e la custodirà incessantemente

(1) De doctrina christiana, I, 29, 30; PL. 34, 30: «Si enim in theatris nequitiae qui aliquem diligit histrionem et tanquam magno vel etiam summo bono eius arte perfruitur, omnes diligit qui eum diligunt secum, non propter illos sed propter eum quem pariter diligunt; et quanto est in eius amore ferventior, tanto agit quibus potest modis ut a pluribus diligatur, et tanto pluribus eum cupit ostendere; et quem frigidiores videt, excitat eum quantum potest laudibus illius; si autem contravenientem invenerit, odit in illo vehementer odium dilecti sui, et quibus modis solet, instat ut auferat», cf. GILSON, Introduction à l'étude de S. Augustin, pp. 225-226.

(2) De doctrina christiana, I, 29, 30; PL. 34, 30: «Societas dilectionis Dei»; cf. De Unitate Ecclesiae, I, 2; PL. 43, 392.

fino alla fine» (1). È per la Chiesa una verità fondamentale ammettere che vi fu un uomo dal quale venne la rovina, ed un uomo dal quale venne la ricostruzione (2); un uomo che a tutti comunicò il peccato, un uomo che a tutti elargì la giustizia; uno, fonte e capo di tutti i peccatori, l'altro sorgente e centro di tutti i giusti (3). Ciascuno di noi impersona Adamo (4), rendendosi partecipe della sua colpa (5) e della sua condanna (6).

L'unità ontologica che tutti ci congiunge ad Adamo è chiaramente indicata nell'unione fisica esistente tra noi e Adamo per mezzo della generazione carnale: «Tutto era perito, dal momento in cui ha peccato uno solo; dove era tutto, tutto è perito» (7).

Se in Adamo era tutta la natura umana, tutta ricevette il marchio della colpa: «Osservate la nostra discendenza: tutti siamo usciti da una sola sorgente; e poiché quell'unica fonte, s'è mutata in amarezza, tutti, da olivo buono che eravamo, siamo diventati olivi selvatici ... Chiunque nasce da lui, muore» (8); «Noi non moriremmo se non venissimo dalle membra di lui (Adamo), mediante la generazione carnale» (9).

La massa umana fu tutta viziata da Adamo (10), massa di peccatori ha origine da peccatori (11) e s'ingigantisce per i peccati di

(1) Sermo 176, 2, 2; PL. 38, 950: «Hoc Ecclesia semper habuit, semper tenuit; hoc a maiorum fide percepit, hoc usque in finem perseveranter custodit».

(2) Sermo 30, 4, 5; PL. 38, 190: «Qui creavit sanat; mentem per se ipsam levat per seipsum. Ipsa fides est, ipsa veritas, hoc est christianae fidei fundamentum. Unus et unus: unus homo per quem ruina, alius homo per quem structura».

(3) Sermo 255, 4, 4; PL. 38, 1188: «Per illum ergo peccatum, per Christum iustitia. Omnes ergo peccatores ad hominem pertinent, omnes iusti ad Filium hominis»; Sermo 151, 5; PL. 38, 817: «Unde unus et unus; unus ad mortem et unus ad vitam. Homo primus ad mortem, homo secundus ad vitam».

(4) Enarr. in Ps., 125, 15; PL. 37, 1666-1667: «Omnes nos Adam sumus».

(5) Epistola 98, 1; PL. 33, 360: «Traxit ergo reatum quia unus erat cum illo a quo traxit, quando quod traxit admissum est»; De peccatorum meritis et remissione, 3, 7, 14; PL. 44, 194: «In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura illa insita si qua eos gignere poterat adhuc omnes ille unus fuerunt».

(6) Enchiridion, 48; PL. 40, 255: «Radicaliter, ut ita dixerim, totum genus humanum damnaretur».

(7) Sermo 175, I, 1; PL. 38, 945: «Totum enim perierat, ex quo peccavit unus ubi erat totum periit totum».

(8) Sermo 90, 7; PL. 38, 563-564: «Attendite genus nostrum: de uno fonte manavimus; et quia ille unus in amaritudinem versus est, omnes ex oliva oleaster facti sumus ... de illo omnis qui nascitur, moritur»; Enarr. in Ps., 61, 7; PL. 36, 734: «Unusquisque ergo natus ex Adam nondum pertinet ad Ierusalem: portat enim secum traducem iniquitatis poenamque peccati, deputatus morti».

(9) Epistola, 187, 30; PL. 33, 844. «Ac per hoc nec moreremur nisi per carnalem propaginem de membris illius veniremus».

(10) Contra Julianum opus imperfectum, I, 136; PL. 45, 1136: «Quae tota vitiata ex Adam profluit»; Enarr. in Ps., 118, 17, 5; PL. 37, 1549: «In quo (Adam) omnis creatura humana tanquam in radice vitiata».

(11) Enarr. in Ps., 70, I, 15; P. L. 36, 885: «Factum est genus humanum tanquam massa peccatorum profluens de peccatoribus».

122

ciascuno: «Tutta la massa dannata del genere umano giaceva, anzi si voltolava nel male e dal male precipitava nel male» (1); «Da Adamo e su Adamo nascono molti peccati. Chiunque nasca, nasce Adamo, un dannato da un dannato e, vivendo male, accresce il peccato di Adamo» (2). Difatti il peccato d'origine ha posto nell'uomo la legge del peccato (3), cioè la tendenza che ci trascina al male (4), in modo che noi, senza la grazia di Dio, non possiamo far altro che peccare (5). Il peccato di uno poi esercita un influsso sociale sugli altri, perché li spinge al peccato. Così i cattivi, proprio in forza del loro peccato, e quindi della loro libera volontà, formano il «consortium malorum», il «consortium simul peccantium» (6). Essi sono «una conspersio, una massa impiorum imitatione sibi connexorum» (7). E proprio la cattiva volontà, l'amore perverso costituisce il «corpus diaboli», la «civitas terrena».

Di questa comunanza di volontà si parlerà più avanti. Se la colpa di Adamo ci condanna tutti alla morte e alla morte «seconda», quella senza fine (8), la grazia di Cristo è venuta a portarci la vita e la salvezza eterna: «Due genitori ci hanno generato alla morte; due genitori ci generano alla vita. I genitori che ci hanno generato alla morte sono Adamo ed Eva; i genitori che ci hanno generato alla vita sono Cristo e la Chiesa» (9).

All'antico Adamo si contrappone il nuovo; contro la società del male, Dio suscita la società del bene, la città di Dio, il corpo di Cristo. Anche questa nuova società, come si è già rilevato, è fondata su una unità ontologica e una comunione d'amore. Il primo fondamento di questa nuova società è posto nell'Incarnazione, in quanto essa attua l'inclusione di tutti gli uomini in Cristo loro capo (10), ossia realizza

(1) Enchiridion, 27, 8; PL. 40, 245: «lacebat in malis vel etiam volvebatur et de malis in mala praecipitabatur totius bumani generis massa damnata».

(2) Enarr. in Ps., 132, 10; PL. 37, 1735: «Ex Adam et super Adam multa peccata nascuntur. Quisquis nascitur, Adam nascitur, damnatus de damnato et addidit male vivendo super Adam».

(3) Enarr. in Ps., 118, sermo 3, 1; PL. 37, 1506.

(4) De Actis cum Felice Manichaeo, 2, 8.

(5) Sermo Mai, 101, 2, in Miscellanea Agostiniana, I, Roma 1930, p. 352: «Nam homo sine Deo, nihil potest nisi peccare».

(6) Confessioni, 2, 8.

(7) Contra adversarium legis et prophetarum, 2, 17; PL. 42, 649.

(8) De Civitate Dei, 14, 1; PL. 41, 403.

(9) Sermo 22, 10; PL. 38, 154: «Quia duo parentes nos genuerunt ad moro tem, duo parentes nos genuerunt ad vitam. Parentes qui nos genuerunt ad mortem Adam est et Eva; parentes qui nos genuerunt ad vitam Christus est et Ecclesia»; Sermo 293, 7-9; PL. 38, 1333: «Per unum salvamur, maiores, minores, senes, iuvenes, parvuli, infantes per unum salvamur».

(10) Tractatus 108 in Io., 5; PL. 35, 1916: «Et ego sanctifico meipsum, hoc est ipsos in me. Tanquam meipsum sanctifico ego, quoniam in me etiam ipsi sunt ego»; cf. MERSCH, *Le Corps Mystique*, II, pp. 126-127.

123

la mediazione e la redenzione fisica che poi, partecipata a tutti gli uomini mediante i Sacramenti, costituisce il «Christus totus», il Corpo Mistico del Salvatore.

In virtù dell'Incarnazione Cristo è infatti diventato fisicamente il secondo Adamo, il vero Adamo (1). Come nel primo Adamo eravamo realmente inclusi tutti, così nel secondo Adamo, centro di tutto l'universo, siamo tutti compresi in un modo misterioso, ma reale. Siamo tutti nel primo Adamo, perché da lui proveniamo per discendenza carnale; siamo tutti nel secondo Adamo, perché egli è la fonte della grazia, della vita, che avrebbe sparso su tutti noi (2). Come la discendenza carnale è un legame ontologico, tale deve essere pure la partecipazione che abbiamo alla grazia del Cristo.

Ma ancor prima di partecipare alla grazia siamo già uniti a Cristo in potenza: si tratta d'una potenza soggettiva (3). Cioè in virtù dell'unione fisica tra la natura divina e la natura umana nell'unica persona del Verbo, noi abbiamo una capacità radicale a ricevere la grazia, legame ontologico tra noi e il Cristo; Gesù diviene veramente nostro capo e noi siamo uniti a lui come membra in potenza (4). Questa potenza verrà attuata per alcuni mediante la Passione del Signore, i Sacramenti e la fede; per altri invece, a causa della morte in peccato mortale, sarà per sempre annullata. Come l'unità del genere umano in Adamo è la causa della società del male, così l'Incarnazione è la pietra fondamentale della società del bene.

Questo aspetto dell'Incarnazione, come salvezza e deificazione dell'uomo, è sviluppato soprattutto dai Padri Orientali, ma non è trascurato da S. Agostino. L'Incarnazione è la partecipazione di Cri-

(1) Cf. A. D'ALÈS, *De Verbo Incarnato*, Parigi 1930, p. 279.

(2) Tractatus 80 in Io., 1; PL. 35, 1839: «Iste locus evangelicus, fratres, ubi se dicit Dominus vitem et discipulos suos palmites, secundum hoc dicit quod est caput Ecclesiae, nosque membra eius ... Unius quippe natura e sunt vitis et palo mites, propter quod cum esset Deus, cuius naturae nos sumus, factus est homo, ut in illo

esset vitis humana natura, cuius et nos homines palmites esse possemus»; Enarr., 1 in Ps., 18, 7; PL. 36, 155: «Cum autem Verbum etiam caro factum est et habitavit in nobis, mortalitatem nostram suscipiens, non permisit ullum mortalium excusare se de umbra mortis; et ipsam enim penetravit Verbi calor».

(3) N. SIGNORIELLO, *Lexicon Peripateticum Philosophico-Theologicum*, Roma 1931, p. 293.

(4) Sermo 161, 1, 1; PL. 38, 878: «Corpora ... nostra membra Christi esse dixit, quoniam Christus caput nostrum est, eo quod homo factus est propter nos; caput de quo dictum est: Ipse Salvator corporis nostri (Eph., 5, 23). Corpus autem eius Ecclesia est (Col., 1, 18), Si ergo Dominus noster Iesus Christus tantummodo animam humanam susciperet, membra eius non essent nisi animae nostrae; quia vero et corpus suscepit, per quod etiam caput est nobis, qui ex anima et corpore conclamus, profecto illius membra sunt et corpora nostra»; Sermo 161, 2, 2; PL. 38, 878: «Propter corpus Christi corpora nostra membra sunt Christi».

124

sto alla nostra umanità e di noi alla sua divinità (1); è il connubio tra la natura umana e quella divina (2); è una «assumptio» e una «transfiguratio» di noi in Cristo (3); è uno scambio di beni divini con beni umani (4); è una «consociatio» tra il Capo e la Chiesa (5); è una comunione con noi nella pena (6).

Frutto di tale partecipazione è la grazia (7); conseguenza di tale unione è la vita: «Ho preso da te la carne, per poter morire per te; ricevi da me lo spirito di vita, per poter vivere con me. Sono morto nella tua natura; vivi nella mia» (8). L'Incarnazione è quindi una «vivificazione» radicale dell'uomo. Si insiste su questo aspetto, perché solo così si può comprendere come Cristo abbia potuto fare suoi i nostri peccati e noi far nostra la sua grazia; proprio questa unione radicale con Cristo è il presupposto di qualsiasi scambio di beni tra noi e lui, i quali a loro volta attuano e completano la nostra comunione.

In virtù di questa unità è costituito il corpo di Cristo, che è «una persona» (9), «unus vir» (10), «unus homo» (11), il «Christus

- (1) Enarr. in Ps., 118, 16, 6; PL. 37, 1546: «Neque enim efficeremur participes divinitatis eius, nisi ipse mortalitatis nostrae particeps fieret»; Sermo 121, 5; PL. 38, 680; Sermo 195, 3; PL. 38, 1019.
- (2) Sermo 192, 3, 3; PL. 38, 1013: «Verbum Dei creaturae humanae quodam ineffabili coniugio copulatum est».
- (3) Enarr. in Ps., 30, 2, 3; PL. 36, 249: «Veruntamen quia dignatus est assumere forma m servi et in ea nos vestire se; qui non est dedignatus assumere nos in se, non est dedignatus transfigurare nos in se et loqui verbis nostris, ut et nos loqueremur verbis ipsius»; Sermo Denis 5, 5, in Miscellanea Agostiniana, I, pp. 26-27: «Assumpsi de te unde morerer pro te; assume de me unde vivas meum».
- (4) Enarr. in Ps., 30, 2, 3; PL. 36, 249: «Haec enim mira commutatio facta est, et divina sunt peracta commercia, mutatio rerum celebrata in hoc mundo a negotiatore coelesti». Sermo Denis, 5, 5, in Miscellanea Agostiniana, I, pp. 26-27: «Commercium celebremus: do tibi, da mihi. Accipio a te mortem; accipe a me vitam», Enarr. in Ps., 102, 6; PL. 37, 1321.
- (5) Sermo 191, 2, 3; PL. 38, 1010: «Illic namque Unigenitus Dei Filius humanam sibi dignatus est coniungere naturam, ut sibi capiti immaculato, immaculatam consociaret Ecclesiam».
- (6) Sermo 231, 2, 2; PL. 38, 1105: «Communicans nobiscum paenam, non communicans culpam».
- (7) Inarro in Ps., 118, 16, 6; PL. 37, 1546-1547: «Per hanc eius participationem nobis gratia subministratur».
- (8) Sermo Denis, 5, 5, in Miscellanea Agostiniana. I, p. 27: «Accepi a te carnem, unde morerer pro te; accipe a me spiritum vivificantem unde vivas mecum. Postremo mortuus sum de tuo, vive de meo»; Sermo 232, 5, 5; PL. 38, 1110.
- (9) De doctrina christiana, 3. 31, 44; Enarr. in Ps., 37, 6; PL. 36, 400; Enarr. in Ps., 61, 4; PL. 36, 730-731.
- (10) Enarr. in Ps., 64, 7; PL. 36, 779; Enarr. in Ps., 90, 2, 1; PL. 37, 1159; Enarr. in Ps., 138, 2; PL. 37, 1784-1785.

(11) Enarr. in Ps., 18, 2, 10; PL. 36, 161; Enarr. in Ps., 36, 3, 4; PL. 36, 385; Enarr. in Ps., 54, 17; PL. 36,640; Enarr. in Ps., 36, 3, 60, 1-2; PL. 36, 723-724; Enarr. in Ps., 85,5; PL. 37, 1085; Enarr. in Ps., 118, 30, 5; PL. 37,1590; ecc.

125

plenus» (1), il «plenarium corpus Domini» (2), l'«universum corpus Christi» (3).

Noi e Cristo formiamo un'unica persona mistica; questa spiega la redenzione: «Quell'unico che portava la tua infermità e prefigurava in sé la tua persona, come il capo che rappresenta anche la persona del suo corpo, avvicinandosi alla passione, da parte della natura umana assunta, si contristò per darti la gioia, si contristò per consolarti» (4). Soprattutto al momento della passione Cristo si manifestò come capo (5), venne posto come pietra d'angolo (6); allora egli prese su di sé i nostri peccati «propter corpus suum» e donò a noi la sua santità «propter caput nostrum» (7): «In Lui soffriva la Chiesa, allorché Egli soffriva per la Chiesa» (8).

Per questo siamo in Lui risorti e in Lui siamo ascisi al cielo: «Dunque in Lui, il primo, siamo risorti; poiché quando Cristo è risorto anche noi siamo risorti. Difatti non è il Verbo che è morto ed è risorto, ma nel Verbo è morta e risorta la carne. Ivi è morto Cristo dove tu pure dovrai morire; e Cristo è risorto in quella natura in cui tu pure dovrai risorgere ... Ma mi domandi: Egli è risorto; sono forse risorto anch'io? Egli è risorto in ciò ch'egli ha preso da te e per te. La tua natura, in lui, ti ha preceduto; e ciò ch'egli ha preso da te è salito prima di te; anche tu dunque sei salito lassù ... Lui è salito per primo; noi pure già siamo risorti, ma ancora solo nella speranza» (9).

(1) Enarr. in Ps., 37, 6; PL. 36, 395.

(2) Enarr. in Ps., 110, 1; PL 7, 62, Enarr. in Ps., III, 1; PL. 37, 1467.

(3) Enarr. in Ps., 118, 4, 1; PL. 37, 1509.

(4) Enarr. in Ps., 31, 2, 26; PL. 36, 274: «Ipse unicus portans infirmitatem tuam, et praefigurans in se personam tuam tanquam caput gestans personam etiam corporis sui, cum appropinquaret passioni, ex homine quem gerebat, contristatus est ut te laetificaret, contristatus est ut te consolaretur».

(5) Enarr. in Ps., 37, 16; PL. 36, 406.

(6) Enarr. in Ps., 117, 18; PL. 37, 1499; Sermo 200, 3, 4; PL. 38, 1030.

(7) Enarr. in Ps., 37, 16; PL. 36, 406; Enarr. in Ps., 90, 2, I; PL. 37, 1159: «Delicta ad nos pertinent, passio pro nobis ad caput pertinet; sed propter passionem illius pro nobis et quod ad nos pertinet delictum solvitur»; Sermo Gueljerb., 3, 1, in *Miscellanea Agostiniana*, I, p. 453: «Sic immortalis mori potuit; sic vitam donare mortalibus voluit; participes sui postea facturus, quorum esset prior particeps factus. Nam nec unde viveremus nos habebamus de nostro nec unde moreretur ille de suo. Mirum proinde nobiscum egit mutua participatione commercium: nostrum erat unde mortuus est; illius erit unde vivamus».

(8) Epistola, 140, 18; PL. 33, 546: «Ecclesia in illo patiebatur quando pro Ecclesia patiebatur».

(9) Enarr. in Ps., 70, 2, 10; PL. 36, 899: «Ergo in illo primo resurreximus, quia et Christus cum resurrexit, nos resurreximus. Non enim Verbum mortuum est et resurrexit; sed in Verbo caro mortua est, et resurrexit. Ibi mortuus est Christus, ubi es tu moriturus; et ibi resurrexit Christus, ubi es tu resurrecturus ... Sed dicis mihi: Ille resurrexit, numquid ego? Sed resurrexit in eo quod pro te accepit ex te. Ergo natura tua in illo praecessit te; et quod sumptum est ex te ascendit ante te; ibi ergo et tu ascendisti. Ascendit ergo me prior et in illo nos: quia caro illa de genere humano ... Praecessit ergo ine, iam resurreximus nos sed adhuc in spe»; Enarr. in Ps., 39, 5; PL. 36, 436; Enarr. in Ps., 125, 2; PL. 37, 1657-1658. Altri testi in MERSCH, *Le Corps Mystique*, II, pp. 128-129.

126

L'Incarnazione è dunque il fondamento ontologico della società santa, del Corpo di Cristo, perché essa costituisce Cristo nostro capo e noi sue membra. Ma come il peccato di Adamo non diviene nostro, se noi non nasciamo da lui, così la salvezza di Cristo non diviene nostra, se non nasciamo nuovamente da Cristo. Il debito del peccato si concretizza nella colpa d'origine al momento della concezione umana; la nostra inclusione radicale in Cristo si attua nell'istante in cui riceviamo la grazia (1). Però mentre la generazione umana, avviene unicamente secondo la natura e non per mezzo della volontà, la rigenerazione spirituale non può realizzarsi che per mezzo della volontà e della grazia (2).

Ecco il secondo fondamento della società dell'amore: la libera volontà, preparata e accompagnata dalla grazia: «Come chiunque nasce da lui (Adamo), muore, così

chiunque crede in Cristo riceve la vita» (3); «In Adamo muoiono attraverso la nascita carnale, in Cristo vengono liberati mediante la fede del cuore» (4).

Questo secondo aspetto della società cristiana viene da S. Agostino sviluppato soprattutto parlando della città di Dio che dice fondata appunto sull'amore.

Questa nostra società con Dio è la Chiesa, la *Mater Catholica*. Essa è la grande famiglia di coloro che sono redenti dal sangue dell'unico Figlio (5); è l'unità risultante dai santi e dai fedeli, che han-

(1) Epistola, 187, 30: PL. 33, 844: «Ac per hoc nec moveremur nisi per carnalem propaginem de membris illius veniremus; nec viveremus nisi per spiritalem connexionem membra huius (= Christi) essemus»; Epistola 187, 31: PL. 33, 844: «Nemo enim nascitur nisi operante concupiscentia carnali quale tracta est ex primo homine qui est Adam; et nemo renascitur, nisi operante gratia spiritali, quae data est per secundum hominem qui est Christus»; Epistola, 187, 37: PL. 33, 847: «Talem congregationem (corpo di Cristo) non generatio carnalis, sed regeneratio spiritalis facit».

(2) Tractatus 3 in Io., 12; PL. 35, 1401: «Qui pertinent ad Adam? Omnes qui nati sunt de Adam. Qui ad Christum? Omnes qui nati sunt per Christum. Quare omnes in peccato? Quia nemo natus est praeter Adam. Ut autem nascerentur ex Adam necessitatis fuit ex damnatione; nasci per Christum voluntatis est et gratiae. Non coguntur homines nasci per Christum. Non quia voluerunt nati sunt ex Adam».

(3) Sermo 90, 7; PL. 38, 563-564: «De illo (Adamo) omnis qui nascitur moritur; sicut in Christo omnis qui credit vivificabitur».

(4) Enarr. in Ps., 70, 1, 2; PL. 36, 877: «Sed in Adam moriuntur per carnis nativatem; in Christo liberantur per eordis fidem».

(5) Enarr. in Ps., 55, 16; PL. 36, 657: «Magna familia eius, redempti magno sanguine unici Filii».

127

no Cristo per capo (1); è la società dei suoi membri (2), la società dell'unità (3), il popolo di Dio (4). Come esiste una «communio malorum» (5), così la Chiesa è la «nostra communio» (6), la «communio catholica» (7), la «communio Ecclesiae

catholicae» (8), la «congregatio omnium gentium redempta per Christum» (9), la «congregatio Sanctorum» (10). I donatisti armavano chiamare la loro Chiesa la «Sanctorum communio» (11), mentre la Chiesa cattolica è davvero la «societas Sanctorum» (12), la «communio Sanctorum» (13), la «congregatio Sanctorum» (14) non solo su questa terra, ma soprattutto nel cielo (15). «Communio Sanctorum» e altre espressioni simili sembrano dunque indicare in S. Agostino l'unione dei fedeli tra loro, o dei Santi tra loro. Hanno perciò un senso personale e non

(1) Enarr. in Ps., 87, 15; PL. 37, 1119: « ... Unitas sanctorum atque fidelium cui caput est Christus».

(2) Enarr. in Ps., 34, 1, 8; PL. 36, 328.

(3) Enarr. in Ps., 83, 7; PL. 37, 1060-1061.

(4) Enarr. in Ps., 106, 14; PL. 37, 1428.

(5) Epistola 141, 5; PL. 33, 579: «Communio malorum non maculat aliquem participatione sacramentorum, sed consensione factorum».

(6) De Baptismo, I, 15; PL. 43, 118; De Unitate Ecclesiae, 10, 50; PL. 43, 430; Enarr. in Ps., 67, 15; PL. 36, 820.

(7) Epistola, 34, 1; PL. 33, 132.

(8) De Vera religione, 7, 12; PL. 34, 128; Enarr. in Ps., 24, 19; PL. 36, 186.

(9) Enarr. in Ps., 106, 3; PL. 37, 1420.

(10) De Baptismo, I, 17, 26; PL. 43, 123: «Et semper ab illius Ecclesiae, quae sine maculaet ruga est, unitate divisus est etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur».

(11) Oltre al testo già citato all'inizio, occorre citare un passo di un decreto di un conciliabolo donatista del 393: «Decrevimus omnes sacerdotes Dei, praesente Spiritu Sancto, hunc eundem Primiarum, primo quod super vivos episcopos alios subrogavit; quod incestos cum Sanctorum communione miscuerit», Enarr. 2 in Ps., 36, 20; PL. 36, 379.

(12) Sermo 117, 4, 6; PL. 38, 665: «Hoc (la dottrina ariana) respuit fides, respuunt omnes catholici, extra est qui hoc sapit, non pertinet ad participationem societatemque Sanctorum», Epistola, 98, 5; PL. 33, 361.

(13) Sermo 52, 3, 6; PL. 38, 357: «Removet istos (patripassiani) Ecclesia catholica a communione Sanctorum ne aliquem deciperent, ut separati litigarent».

(14) Epistola, 187, 41; PL. 33, 848: «Cum vero habitationem eius cogitas, unitatem cogita congregationemque sanctorum, maxime in coelis; ubi propterea praecipue dicitur habitare, quia ibi fit voluntas eius perfecta eorum in quibus habitat, oboedientia; deinde in terra, ubi aedificans habitat domum suam in fine saeculi dedicandam».

(15) De Civitate Dei, 10, 6; PL. 41 284: «Tota redempta civitas, hoc est congruentia societasque Sanctorum»; Tract. 26 in Io., 17; PL. 35, 1614: «Cum enim cibo et potu id appetant homines, ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur, immortales et incorruptibiles facit, id est societas ipsa sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta». La visione beatifica infatti avvalora questa comunione soggettiva: Expositio Epistulae ad Galatas, 28; PL. 35, 2125: «Omnes unum sunt in Christo Jesu. Et si hoc facit fides, per quam in hac vita iuste ambulatur, quanto perfectius atque cumulatus id species ipsa factura est cum videbimus faciem ad faciem?», Enarr. in Ps., 84, 10; PL. 37, 1076: «(In Paradiso) commune spectaculum habebimus Deum, communem possessionem habebimus Deum, communem faciem habebimus Deum»; De bono coniugali, 18, 21.

128

reale e indicano rapporti sul piano orizzontale piuttosto che sul piano verticale. L'espressione «Communio Sanctorum» di S. Agostino non corrisponde quindi esattamente a quella attuale, che indica piuttosto relazioni verticali e unione reale. Il concetto odierno però non è ignoto a S. Agostino, l'espressione verbale tuttavia non è identica. Il S. Dottore infatti spesso parla della «Communio Sacramentorum».

La comune partecipazione ai Sacramenti realizza la nostra comunione sociale (1), esterna, visibile. La «Communio Sacramentorum» è una vera società; difatti S. Agostino afferma che molti saranno separati dalla Chiesa in punto di morte, mentre in vita sono uniti alla Chiesa Cattolica mediante la «Comunione dei Sacramenti» e della unità (2). Essa non è causa di contaminazione per i buoni che quaggiù devono

convivere con i cattivi (3). Se ne riparlerà più avanti a proposito dei peccatori nella Chiesa (4). Il secondo aspetto che ci viene più direttamente indicato dalla formula «la Comunione dei Santi», cioè la nostra unione con i defunti, con i Santi e con gli Angeli, trova in S. Agostino un espositore preciso e chiaro.

Ma la definizione più bella e più completa della Chiesa è questa: la Chiesa è il corpo di Cristo. È la definizione più usata e più sviluppata da S. Agostino. Egli risolutamente afferma: «La sola Chiesa Cattolica è il corpo di Cristo (5); «I Giudei e gli eretici ammettono

(1) Epistola, 54, 1; P.L. 33, 200: «Sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione proestantissimis, societatem novi populi colligavit»; Contra Faustum Manicheum, 19, 11; PL. 42, 355: «In nUllum autem nomen religionis, seu verum seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligerentur».

(2) Epistola, 149, 3; PL. 33, 631: «Separantur enim multi ab Ecclesia, sed cum moriuntur, qui tamen cum vivunt per sacramentorum communionem unitatisque catholicae videntur Ecclesiae copulati». A proposito di questo «videntur» si legga G. SPANEDDA, *Il Mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino*, Sassari 1944, p. 72 nota 76; De Civitate Dei, I, 35; PL. 41, 56: «Dei civitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo connexos communionem sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum»; De doctrina Christiana, 3, 32, 45; PL. 34, 82: «Tanquam unum sit utrorumque corpus propter temporalem commixtionem et communionem sacramentorum». P. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, Prato 1902, avverte che questa «communio sacramentorum» non si risolve in una giusta posizione dei cattivi coi buoni, ma esige una vera unità sociale. SPANEDDA, op. cit., p. 70, nota 58.

(3) Sermo 214, 2; PL. 38, 1071: «Ecclesia Dei vivi columna et firmamentum veritatis, malos in fine separandos, a quibus interim discedit disparilitate morum, tolerat in communionem sacramentorum», Sermo 15, 2; PL. 38, 116; Retractationes, 2, 17; PL. 32, 637.

(4) A. STOLZ, *De Ecclesia*, Friburgo di Brisgovia 1939, p. 26 vede nella «Communio Sacramentorum» il termine tecnico, cui si deve riallacciare la formula «Sanctorum communio» che così acquista un significato originario di comunione reale e non personale.

(5) Epistola, 185, 50; PL. 33, 815: «Unus panis, unum corpus multi sumus. Proinde Ecclesia catholica sola est corpus Christi, cuius ille caput salvator est corporis sui», Epistola, 55, 2, 3; PL. 33, 205.

129

lo Spirito Santo, ma negano che Egli sia nel corpo di Cristo, che è l'unica sua Chiesa, e precisamente solo quella cattolica» (1). C'è quindi una identificazione assoluta tra Chiesa e corpo di Cristo.

S. Agostino, appunto perché è il Dottore della Chiesa, è il Dottore del Corpo Mistico. Dopo S. Paolo nessuno ne parla con più amore, con più frequenza. Si può affermare che questa dottrina formava l'oggetto della sua quotidiana meditazione e dei suoi più fervorosi sermoni: era il suo argomento preferito. Predicando a Cartagine, verso la fine del 412 gli capitò un incidente: il lettore confuso declamò un Salmo diverso da quello indicatogli dal Santo. Egli, che già aveva preparato la spiegazione di un altro Salmo, accettò lo sbaglio del lettore come volontà di Dio e commentò il Salmo 138 allora letto (2): è questa una delle più magistrali esposizioni della dottrina del Corpo Mistico, del «Christus totus». Questa espressione foggata da S. Agostino, è la verità centrale della fede cattolica che tutti i fedeli devono ricordare (3).

2. *Il «Christus totus».* - Questa formula indica in concreto tutta la realtà del Corpo Mistico nel suo più esteso significato; essa esprime l'unione tra Cristo capo e noi sue membra (4). È facile quindi trovare uno schema per adunare i testi di S. Agostino. Anzitutto occorre esaminare cosa significa per S. Agostino «Christus», poi trattare del capo, delle membra e della loro unione (5).

Cosa intenda S. Agostino per «Christus» lo espone nel Sermone 341, tenuto il 12 dicembre del 418 o del 419 (6): «Nostro Signore

(1) Sermo 71, 3, 5; PL. 38, 447-448: «Ac per hoc et Iuda ei haeretici Spiritum Sanctum confitentur, sed eum negant esse in Christi corpore, quod est unica eius Ecclesia, non utique nisi una catholica». MOREL, *Le corps mystique du Christ et l'Église catholique Romaine*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 1948, pp. 703-726.

(2) Enarr. in Ps., 138, 1; PL. 37, 1784: «Psalmum nobis brevem paraveramus, quem mandaveramus cantari a Lectore, sed ad horam, quantum videtur, perturbatus, alterum pro altero legit. Maluimus nos in errore Lectoris sequi voluntatem Dei, quam nostram in nostro proposito».

(3) Enarr. in Ps., 142, 3; PL. 37, 1846-47: «Tenete hoc et fixum omnino eomendate memoriae, tanquam filii ecclesiasticae eruditionis et fidei catholicae, ut agnoscatis Christum caput et corpus ...».

(4) SPANEDDA, Il Mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino, pp. 21-33; P. BERTOCCHI, Il simbolismo ecclesiologico dell'Eucaristia in S. Agostino, Bergamo 1937, p. 18.

(5) Sermo 137, I, 1; PL. 38, 754: «Non ignorat fides vestra, carissimi, et ita vos didicisse novimus, docente Magistro de coelo, in quo spem vestram posuistis, quia Dominus noster Jesus Christus, qui iam pro nobis passus est et resurrexit, caput est Ecclesiae, et est corpus eius Ecclesia et in eius corpore unitas membrorum et compago caritatis, tanquam sanitas existit».

(6) A. KUNZELMANN, Die Chronologie der sermones des hl. Augustinus, in Miscellanea Agostiniana, II, Roma 1931, p. 488.

130

Gesù Cristo, per quanto abbiamo potuto apprendere dalle Sante Scritture, è inteso ed espresso in un triplice modo, quando se ne parla, sia nella legge e nei profeti, sia nelle epistole apostoliche, sia attraverso gli episodi evangelici, che conosciamo. Il primo modo di intendere Cristo è secondo ciò per cui è Dio, cioè la divinità nella quale è uguale al Padre ed è con lui eterno prima dell'assunzione della carne. In un secondo modo si può intendere Cristo, quando, avendo assunto la carne, è lo stesso Dio colui che è uomo ed è lo stesso uomo colui che è Dio, secondo una certa proprietà della sua eccellenza, per cui non è uguale agli altri uomini, ma è mediatore e capo della Chiesa. C'è infine un terzo modo d'intendere Cristo, il Cristo totale nella pienezza della Chiesa, cioè come capo e come corpo, secondo la pienezza di un uomo perfetto, nel quale ciascuno di noi è membro» (1).

La parola «Christus» indica dunque: a) il Verbo; b) l'Uomo-Dio e il Cristo storico (2), mediatore e capo della Chiesa (3); c) tutta la Chiesa, cioè il Cristo totale (4).

(1) Sermo 341, I, 1; PL. 39, 1493: «Dominus Noster Jesus Christus, fratres, quantum animadvertere potuimus paginas sanctas, tribus modis intelligitur et nominatur, quando praedicatur, sive per Legem et Prophetas, sive per epistulas apostolicas, sive per fidem rerum gestarum, quas in Evangelio cognoscimus. Primus modus est, secundum Deum et divinitatem illam Patri coaequalem atque coaeternam ante assumptionem carnis. Alter modus est, cum assumpta carne iam idem Deus qui homo et idem homo qui Deus, secundum quandam suae excellentiae proprietatem, qua non coeteris coaequatur hominibus, sed et mediator et caput Ecclesiae esse legitur et intelligitur. Tertius modus est, quodam modo *totus Christus*, in plenitudine Ecclesiae, id est caput et corpus, secundum plenitudinem perfecti cuiusdam viri, in quo viro singuli membra sumus»; cf. Enchiridion, 56; PL. 40, 258.

(2) Enarr. in Ps., 56, 1; PL. 36, 662: «Caput est ipse Salvator noster, passus sub Pontio Pilato, qui nunc, postea quam resurrexit a mortuis, sedet ad dexteram Patris».

(3) Enarr. in Ps., 44,20; PL. 36, 506; Enarr. in Ps., 88, 1, 5; PL. 37, 1122.

(4) Sermo 341, 11; PL. 39, 1499-1500: «Tertius modus est quoinodo totus Christus, secundum Ecclesiam, id est caput et corpus praedicetur. Etenim caput ac corpus unus est Christus: non quia sine corpore non est integer, sed quia ac nobiscum esse dignatus est qui ac sine nobis semper est integer, non solum in eo quod Verbum est unigenitus Filius aequalis Patri, sed et in ipso homine quem suscepit, et cum quo simul Deus et homo est. Veruntamen, fratres, quomodo corpus eius nos sumus et nobiscum unus Christus? Ubi invenimus hoc quia unus Christus est caput et corpus, id est corpus cum capite suo? Sponsa cum sponso quasi singulariter loquitur apud Isaiam: certe unus idemque loquitur ... Ut sponsus et sponsa: eundem dicit sponsum secundum caput, sponsam secundum corpus. Duo videntur et unus est. Alioquin quomodo membra Christi sumus? Apostolo apertissime dicente, Vos estis corpus Christi et membra. Membra Christi et corpus sumus omnes simul non qui hoc loco tantum sumus, sed et per universam terram; nec qui tantum hoc tempore, sed quid dicam? Et ab Abel iusto usque in finem saeculi quamdiu generant et generantur homines, quisquis iustorum per hanc vitam transitum facit, quidquid nunc, id est, non in hoc loco, sed in hac vita, quidquid post nascentium futurum est, totum hoc unum corpus Christi: singuli autem membra Christi. Si ergo omnes corpus, singuli membra; est utique caput cuius hoc sit corpus», De diversis quaestionibus 83, quaest. 69., 10; PL. 40, 79 (Cita il testo della 1 Cor., 12, 12): «Non dixit ita et Christi; sed ita et Christus, ostendens Christum recte appellari etiam universum, hoc est,

caput cum corpore suo, quod est Ecclesia. Et multi Scripturarum loci inveniuntur Christum etiam hoc modo appellari, ut cum omnibus suis membris intelligatur, quibus dictum est, Vos estis corpus Christi et membra. Non ergo absurde sic intelligimus. Tunc et ipse Filius subiectus erit ei, qui illi subiecit omnia; ut Filium non solum caput Ecclesiae, sed et omnes cum eo sanctos intelligamus, qui sunt unum in Christo, unum semen Abrahae»; Enarr. in Ps., 56, 1; PL. 36, 662.

131

Il Verbo Incarnato è capo della Chiesa, che è il suo corpo. Il Verbo infatti non è parte della Chiesa; proprio per essere capo della Chiesa ha assunto la carne (1). Il motivo è indicato dal Sermone 91: «Come sapete, un sol uomo è sposo e sposa, secondo la carne (natura umana) di Cristo, e non secondo la divinità; difatti secondo la divinità, noi non possiamo essere ciò che è Lui, poiché Egli è il creatore, noi la creatura, Egli il produttore, noi coloro che sono stati prodotti, Egli il fondatore, noi coloro che sono stati fondati; appunto perché fossimo con Lui una sola cosa in Lui, volle essere nostro capo, prendendo la nostra carne» (2). Cristo è dunque capo secondo la natura umana, non escludendo però la natura divina.

L'espressione «Cristo è capo» richiama subito l'idea della preminenza di Cristo. S. Agostino come ha combattuto l'ubiquismo cristologico (3), così non tollerò mai il pancristismo: «Benché una sia la natura del corpo della Chiesa, c'è tuttavia una grande diversità tra il capo e le altre membra. Chi non lo capisce? Se difatti è capo della Chiesa quell'uomo, in virtù della cui assunzione il Verbo si è fatto carne ed abitò in noi, le altre membra sono tutti i santi, i quali compongono e completano la Chiesa. Allo stesso modo, dunque, che l'anima vivifica tutto il nostro corpo, ma nel capo sente vedendo, udendo, odorando, gustando e toccando e nelle altre membra solo col toccare, allo stesso modo perciò tutte le membra sono soggette al capo in ordine all'operazione, ed esso è situato sopra di tutte per dirigere;

(1) Enarr. in Ps., 148, 8; PL. 37, 1942: «Elegit hic (nel seno di Maria) thalamum castum ubi coniungeret sponsus sponsae. Verbum caro factum est ut neret caput Ecclesiae. Verbum enim ipsum non est pars Ecclesiae; sed ut esset caput Ecclesiae, carnem assumpsit». Contra Faustum 12, 8; PL. 42, 257: «Quia cum sit Deus apud Patrem, per qucm facti sumus, factus est per carnem particeps nostri, ut illius capitis corpus esse possemus».

(2) Sermo 91, 7, 8; PL. 38, 571: «Nam ut noveritis, qui a unus homo est sponsus et sponsa, secundum carnem Christi, non secundum divinitatem; nam secundum divinitatem quod est ille, nos esse non possumus quia ille creator, nos creatura; ille effector nos facti; ille conditor, nos conditi; sed ut essemus cum illo unum in illo, caput nostrum esse voluit, accipiendo carnem ex nobis».

(3) Epistola 187, 10; PL. 33, 836.

132

poiché il capo, in un certo senso, rappresenta la stessa anima, che provvede al corpo, in quanto ivi sono tutti i sensi: così a tutto il popolo dei santi, come ad un solo corpo, sta a capo il Mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù» (1).

Cristo dunque è nettamente superiore a tutto il corpo, perché ha la pienezza della vita in virtù dell'Unione Ipostatica (2), perché egli rimane sempre Dio e noi sempre creature (3).

Se ci si domanda: «perché Cristo è capo?», la risposta non è difficile: Cristo è capo perché è il fondatore, il salvatore, il vivificatore del suo corpo, che è la Chiesa: egli stesso è l'unità del capo e del corpo (4).

Cristo è «fondatore» del suo corpo nell'Incarnazione, con cui trasse a sé tutti gli uomini che formano la Chiesa (5); nella sua Passione e Morte, diventando la pietra d'angolo che unisce giudei e gentili (6), aprendoci il suo cuore dal quale sgorgano i Sacramenti (7) e da cui viene formata, quasi nuova Eva, la Chiesa (8); nella Pente-

(1) De agone christiano, 20; PL. 40, 305: «Quamvis enim eadem natura sit corporis Ecclesiae, multum tamen distare inter caput et membra cetera quis non intelligat? Si enim Ecclesiae caput est homo ille, cuius susceptione Verbum caro factum est et habitavit in nobis, membra cetera sunt omnes sancti, quibus perficitur et completur Ecclesia. Quomodo ergo anima totum corpus nostrum animat et vivificat, sed in capite et videndo sentit, et audiendo, et odorando, et gustando et tangendo, in ceteris autem membris tangendo tantum; et ideo capiti cuncta subiecta sunt ad operandum, illud autem supra collocatum est ad consulendum; quia ipsius animae, qua e consulit corpori, quodam modo personam sustinet caput, ibi enim omnis sensus apparet: sic universo populo sanctorum tanquam uni corpori caput est

Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus»; Epistola 187, 40; m. 33, 847-848; Enarr. 2 in Ps., 29, 2; PL. 36, 217.

(2) Epistola 187, 40; PL. 33, 847: «An etiam praeter hoc quod tanquam in templo in illo corpo re habitat omnis plenitudo divinitatis, est aliud quod intersit inter illud caput et cuiuslibet membri excellentiam? Est plane, quod singulari quadam susceptione hominis illius una facta est persona cum Verbo. De nullo enim sanctorum dici potuit, aut potest, aut poterit, Verbum caro factum est».

(3) Enarr. in Ps., 138, 2; PL. 37, 1785.

(4) Enarr. in Ps., 62, 2; PL. 36, 749: «Ipse ... est unitas capitis et corporis ».

(5) Sermo Denis, 12, 2, in Miscellanea Agostiniana, I, p. 52: «In utero virginali Mariae Christus accepit coniugem humanam carnem et illic sibi coniunxit Ecclesiam»; De Civitate Dei 17, 20, 2; PL. 41, 555: «Hic agnoscimus ... Verbum in utero virginali domum sibi aedificasse corpus humanum et huic, tanquam capiti membra, Ecclesiam subiunxisse»; Sermo 199, I, 1; PL. 38, 1026: subito alla nascita Cristo attua il suo potere unificatore, riunendo a sé i pastori della Giudea e i Magi dell'Oriente.

(6) Enarr. in Ps., 117, 18; PL. 37, 1499. Sermo 337, 1, 1; PL. 38, 1476.

(7) Enarr. in Ps., 40, 10; PL. 36, 461; Enarr. in Ps., 56, 11; PL. 36, 668; Enarr. in Ps., 103, s. 4, 6; PL. 37, 1381; Enarr. in Ps., 126, 7; PL. 37, 1672; Enarr. in Ps., 138, 2; PL. 37, 1784-1785.

(8) Enarr. in Ps., 40, 10; PL. 36, 461; Enarr. in Ps., 138, 2; PL. 37, 1784-85 Sermo 336, 5, 5; PL. 38, 1474-1475.

133

coste, inviando, solennemente lo Spirito Santo, e affidando ai suoi Apostoli la missione di salvare gli uomini (1).

Cristo è il «Salvatore» della sua Chiesa; difatti è morto in Croce per toglierle i peccati (2), per renderla bella e immacolata (3), per farla sua sposa (4). Così Egli è divenuto l'unica via di salvezza per tutti (5), l'esempio che tutti i credenti devono imitare (6).

Cristo è il «vivificatore» del suo corpo: Egli c'invia lo Spirito Santo che è Spirito di unità (7), effonde su noi la pienezza della sua grazia (8). Diventa il nostro «abitatore» (9), è sempre con noi «divinitate, bonitate, unitate» (10), ci comunica la vita

soprannaturale (11), e l'energia soprannaturale per agire (12), ci santifica (13). Egli governa la sua Chiesa (14), opera e dirige la costruzione del suo corpo (15); lo

(1) Enarr. in Ps., I, 3; PL. 36,68; Enarr. in Ps., 49, 9; PL. 36, 570; Enarr. in Ps., 96, 2, 7, 13; PL. 36, 1238-1239, 1242, 1247; Enarr. in Ps., 138, 8; PL. 37, 17, 90.

(2) Enarr. in Ps., 125, 2; PL. 37, 1658.

(3) Enarr. in Ps., 44, 25; PL. 36, 510.

(4) Enarr. in Ps., 122, 5; PL. 37, 1634; Enarr. in Ps., 143, 18; PL. 37, 1868.

(5) Enarr. in Ps., 102, 15; PL. 37, 1329; Enarr. in Ps., 121, 1; PL. 37, 1630; Sermo ad Caesariensis Ecclesiae plebem 6; PL. 43, 695; De Unitate Ecclesiae 2 e 49; PL. 43, 392.

(6) Enchiridion, 53, 14; PL. 40, 257: «Quidquid igitur gestum est in cruce Christi, in sepultura, in resurrectione tertia die, in Ascensione in coelum, in sede ad dexteram Patris; ita gestum est ut his rebus non mystice tantum dictis, sed etiam gestis configuraretur vita christiana quae hic geritur», De Trinitate 4, 3, 6; PL. 42, 891; Sermo 233, 4, 5; PL. 38, 1114; Enarr. in Ps., 55, 3; PL. 36,648; Enarr. in Ps., 88, 1, 5; PL. 37, 1122.

(7) Cristo è ripieno di Spirito Santo: De Trinitate 15, 26, 46; PL. 42, 1093; quindi l'effonde: Enarr. in Ps., 132, 7; PL. 37, 1733: «et venit Spiritus Sanctus e capite». Lo Spirito Santo è radice e sorgente dell'unità: Enarr. in Ps., 143, 3; PL. 37, 1858; Sermo 71, 19, 32; PL. 38, 462-463; Ad donatistas post collationem 35; PL. 43, 690.

(8) De praedestinatione Sanctorum 15; PL. 44, 982-983: Cristo è lons gratiae; Enarr. in Ps., 118, s. 19, 7; PL. 37, 1556-1557: «Gratia Dei per ipsum caput».

(9) Enarr. in Ps., 26, 1; PL. 36, 1199.

(10) Enarr. 2 in Ps., 26, 11; PL. 36, 205.

(11) Enarr. in Ps., 32, en. 2, s. 2, 28; PL. 36, 298; Enarr. in Ps., 74, 4; PL. 36, 949; De Peccatorum meritis et remissione 2, 7; PL. 44, 157.

(12) Enarr. in Ps., 30, en. 2, s. 1, 4; PL. 36, 232.

(13) Enarr. in Ps., 44, 17; PL. 36, 504; Enarr. in Ps., 85, 4; PL. 37, 1084.

(14) Enarr. in Ps., 56, 1; PL. 36, 662; Enarr. in Ps., 64, 7; PL. 36, 779; Enarr. in Ps., 136, 22; PL. 37, 1774; Enarr. in Ps., 138, 2; PL. 37, 1784-1785.

(15) Enarr. in Ps., 85, 5; PL. 37, 1085: « Alia membra recipit, alia flagellat, alia mundat, alia consolatur, alia creat, alia vocat, alia revocat, alia corrigit, alia redintegrat: Enarr. in Ps., 140, 13; 13; PL. 37, 1824; Enarr. in Ps., 74, 4; PL. 36, 949: «Evangelizat Christus seipsum, evangelizat se etiam in membris suis iam existentibus, ut et alios adducat et accedant qui non erant et copulentur membris eius, per quae membra eius praedicatum est evangelium. Et fiat unum corpus sub uno capite, in uno spiritu, in una vita»; Enarr. in Ps., 30, en. I, 4; PL. 36, 227.

134

difende (1); sempre supplica per noi (2), in noi agisce (3), in noi soffre (4), ci ha preceduti per tracciarci il cammino verso la patria eterna (5).

La Chiesa è il «corpo» di Cristo: Corpo di Cristo sono quindi i fedeli (6), l'unità dei Santi e dei fedeli che hanno Cristo per capo (7). I Santi e i fedeli rappresentano l'elemento materiale di questa società divina; l'unione ne è l'elemento formale.

Gli stessi motivi per cui Cristo è capo della Chiesa, spiegano perché la Chiesa è corpo di Cristo.

Esaminiamo ora quali sono i membri che costituiscono il corpo di Cristo. Se di fatti corpo di Cristo e «Communio Sanctorum» si identificano, i membri dell'uno saranno anche membri dell'altra.

Chi sono membri del corpo di Cristo?: «Corpo di Cristo è la Chiesa, non questa o quella, ma la Chiesa diffusa su tutta la terra; e neppure quella che è ora tra gli uomini attualmente viventi, ma è quella a cui appartengono anche coloro che vissero prima di noi e che vivranno sino alla fine del mondo. Tutta la Chiesa invero risultante di tutti i fedeli, perché tutti i fedeli sono membra di Cristo» (8).

Il Corpo di Cristo non conosce quindi limitazioni di tempo e di spazio; suoi membri sono i fedeli defunti (9), i giusti del Vecchio

(1) Sermo 354, 1: «Tuetur caput corpus suum».

(2) Sermo 137, 1, 1; PL. 38, 754: «Caput nostrum interpellat pro nobis». Enarr. in Ps. 85, 1; PL. 387, 1081.

(3) Enarr. in Ps., 39, 5; PL. 36, 436; Sermo Denis 13, 6, in *Miscellanea Agostiniana*, I, p. 61: «Et in membro suo (S. Paolo) caput agebat»; Enarr. in Ps., 30, en. 2, s. 1, 4; PL. 36, 232: «Domine, si sine te nihil, totum in te. Etenim quidquid ille operatur per nos, nos videmur operari. Potest ille multum et totum sine nobis, nos nihil sine ipso».

(4) Sermo 341, 12, 13; Enarr. in Ps., 61, 4; PL. 36, 730-731.

(5) Sermo 336, 5, 5; PL. 38, 1474.

(6) Sermo 269, 2; PL. 38, 1210.

(7) Enarr. in Ps., 87, 15; PL. 37, 1119: «Unitas sanctorum atque fidelium cui caput est Christus». Enarr. in Ps. 130, 1; PL. 37, 1704: «Corpus Christi constat ex multis credentibus in toto orbe terrarum».

(8) Enarr. in Ps., 56, 1; PL. 36, 662: «Corpus autem eius est Ecclesia; non ista autilla, sed toto orbe diffusa; nec ea quae nunc est in hominibus qui praesentem vitam agunt, sed ad eam pertinentibus etiam his qui fuerunt ante nos et his qui futuri sunt post nos usque in finem saeculi. Tota enim Ecclesia constans ex omnibus fidelibus, quia omnes fideles membra sunt Christi ...». Sermo 213, 7, 7; PL. 38, 1063.

(9) Degli Angeli si parlerà trattando delle relazioni tra Chiesa terrestre e Chiesa celeste. Da S. Agostino essi non sono mai chiamati membra di Cristo (SPANEDDA, *Il Mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino*, pp. 23-24), sono però presentati come nostri concittadini nella città di Dio. Difatti gli Angeli non entrano a far parte del Corpo di Cristo per mezzo dell'umanità del Signore: Cristo, Dio-Uomo, non è né loro fondatore, né salvatore, né vivificatore; essi formano con noi una unica società in virtù dell'unico fine e della medesima economia divina, che tutti innalza al fine soprannaturale.

135

Testamento, i fedeli ed i peccatori che furono battezzati e vivono in comunione con la Chiesa.

Che i fedeli defunti facciano parte della Chiesa è espressamente insegnato da S. Agostino: «Le anime dei fedeli defunti non sono separate dalla Chiesa, la quale anche ora è il regno di Cristo. Diversamente non si farebbe memoria di essi all'altare

di Dio nella partecipazione del Corpo di Cristo ... i fedeli anche defunti sono sue membra» (1). Il corpo di Cristo dura in eterno (2), difatti solo nell'altra vita tutte le membra saranno definitivamente riunite (3).

Contro i pelagiani poi S. Agostino con energia attesta che i giusti del Vecchio Testamento fanno parte del corpo di Cristo: «Se, come dice la Verità per mezzo dei suoi Apostoli, allo stesso modo che tutti muoiono in Adamo, così pure in Cristo tutti saranno vivificati, poiché a causa di quell'uomo la morte e a causa di questo uomo la risurrezione dei morti; quale cristiano oserà dubitare che anche quei giusti che nei primi tempi del genere umano piacquero a Dio, risorgeranno alla vita eterna e non alla morte eterna, poiché saranno vivificati in Cristo? Saranno vivificati in Cristo appunto perché appartengono al corpo di Cristo; appartengono al corpo di Cristo, appunto perché Cristo è loro capo; Cristo è loro capo appunto perché v'è un solo mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù» (4). Pertanto i giusti dell'Antico Testamento sono salvi, perché fanno parte

(1) De Civitate Dei, 20, 9, 2; PL. 41, 674: «Neque enim piorum animae mortuorum separantur ab ecclesia, qua e nunc etiam est regnum Christi. Alioquin nec ad altare Dei fieret eorum memoria in communicatione corporis Christi»; Enarr. in Ps., 1263; PL. 37, 1669.

(2) Enarr. in Ps., 88 s. 1, 5; PL. 37, 1122: «Non potest hoc corpus decollari. Si in aeternum caput, in aeternum gloriantur et membra, ut sit ille Christus integer in aeternum».

(3) Sermo 93, 9, 15; PL. 38,579: «Aperta est ianua, venit sponsus et sponsa, tunc glorificata cum Christo Ecclesia, ut singula membra ad totum se colligant». Sermo Denis 7, 2, in Miscellanea Agostiniana, I, p. 34: «Dilectissima membra corporis Christi, exspectemus caput nostrum venturum de coelo, cui cohaerentes immobiles permanebimus».

(4) De Gratia Christi et de peccato originali, 1. 2, 26, 31; PL. 44, 400: «Si autem quemadmodum per Apostolos suos Veritas loquitur, sicut in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur; quia per illum hominem mors, et per istum hominem resurrectio mortuorum; quis audeat dubitare christianus, etiam illos iustos, qui recentioribus generis humani temporibus Deo placuerunt, ideo in resurrectionem vitae aeternae non mortis aeternae esse venturos, quia in Christo

vivificabuntur; ideo autem vivificari in Christo, quoniam ad corpus pertinent Christi; et ideo pertinere ad corpus Christi, quia et ipsis caput est Christus, ideo et ipsis caput esse Christum qui a unus mediator est Dei et hominum homo Christus Jesus?»; De Catechizandis rudibus, 19, 33: «Cuius Ecclesiae membra erant etiam illi sancti, quamvis in hac vita fuerint antequam secundum carnem Christus Dominus nasceretur ... Omnes sancti qui ante Domini nostri Jesu Christi nativitatem in terris fuerunt, quamvis ante nati sunt, tamen universo corpori, cuius ille caput est, sub capite cohaeserunt»; De Baptismo contra Donatistas 1, 16, 25; PL. 43, 123: «Omnes enim diversis quidem temporibus nati apparuerunt, sed societate unius populi continentur»; Enarr. in Ps., 61, 4; PL. 36, 731: «Nolite putare, fratres, omnes iustos qui passi sunt persecutionem iniquorum, etiam illos qui venerunt rursus ante Domini adventum praenuntiare Domini adventum, non pertinuisse ad membra Christi».

136

del Cristo totale: la stessa fede, la stessa speranza (1), la stessa grazia (2) , li inseriscono nel corpo del Salvatore (3).

Membra del Corpo Mistico sono tutti i credenti. La fede infatti è l'inizio della salvezza (4), la sorgente d'una nuova vita (5); il Battesimo è il Sacramento della rinascita (6), la partecipazione alla morte e risurrezione di Cristo, la nostra giustificazione (7); la «Communio Sacramentorum», come si è visto, produce una vera società che non è solo giuridica (8).

La comunione sociale tra i membri della Chiesa visibile è condizione indispensabile per appartenere al vero corpo di Cristo (9).

(1) *Contra Faustum*, 19, 14; PL. 42, 356: «Eadem credebant eademque sperabant omnes iusti et sancti etiam temporum illorum»; Enarr. in Ps., 104, 10; PL. 37, 1395: «Quamvis caro Christi ex illis, Christus tamen ante illos ... Non enim quisquam praeter istam fidem qua e est in Christo Iesu sive ante eius Incarnationem sive postea reconciliatus est Deo»; Enarr. in Ps., 36, s. 3, 4; PL. 36, 385; De catechizandis rudibus, 17, 28; PL. 40, 332.

(2) *Contra duas epistulas pelagianorum*, 3, 4, 11; PL. 44, 595: «Eadem ... fides est et in illis qui nondum nomine, sed reapse fuerunt antea christiani, et in istis qui non solum sunt, verum etiam vocantur, et in utrisque eadem gratia per Spiritum

Sanctum». Epistola, 179, 6; PL. 33, 775: «Hac enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum omnes liberantur, quicumque liberantur, quoniam nemo, praeter ipsam, quolibet alio modo liberari potest»; Enarr. in Ps., 104, 10; PL. 37, 1395.

(3) Sotto questo aspetto la religione cristiana è sempre esistita, anche prima dell'Incarnazione: *Retractationes*, 1, 13, 3; PL. 32, 603.

(4) Enarr. in Ps., 33, s. 2, 2; PL. 36, 308: «Ostium enim portae initium fidei, unde incipit Ecclesia, et pervenit usque ad speciem». Enarr. in Ps., 134, 18; PL. 37, 1749-50: «Nemo incipit bene vivere nisi a fide». Enarr. in Ps., 65, 22; PL. 36, 801: «Omnes peccaverunt, credendo iustificantur». In Ps., 58, s. I, 6; PL. 36, 695; Enarr. in Ps., 85, 14; PL. 37, 1092.

(5) Epistola 55, 26: «Nova ergo vita in fide nunc inchoatur». Enarr. in Ps., 121,4; PL. 37, 1620: «Vivis, si credis; si autem crederis effeceris templum Dei».

(6) *De peccatorum meritis et remissione*, 2, 27, 43; PL. 44, 177: «Sacramentum autem baptismi profecto sacramentum regenerationis est»; Enarr. in Ps., 134, 21; PL. 37, 1752: «Generatio qua fideles efficitur et per Baptismum renascimur I»; Enarr. in Ps., 86, 4; PL. 37, 1103-1104: «... non vocantur nisi Baptismo ...», *Sermo* 213, 7, 7; PL. 38, 1063-1064: «membra eius sunt qui baptizantur»; Enarr. in Ps., 30 en. 2, s. 3, 3; PL. 36, 249.

(7) *Enchiridion*, 52; PL. 40, 256: «Deinde sacri baptismatis in cruce Christi grande mysterium commendavit eo modo, ut intelligamus nihil aliud esse in Christo baptismum, nisi mortis Christi similitudinem; nihil autem mortem Christi crucifixi, nisi remissionis peccati similitudinem; ut quemadmodum in illo vera mors facta est, sic in nobis vera remissio peccatorum; et quemadmodum in illo vera resurrectio, ita in nobis vera iustificatio»; *Sermo* 174, 8, 9; PL. 38, 944-945: «In parvulis natis et nondum baptizatis agnoscatur Adam, in parvulis natis et baptizatis et ob hoc renatis agnoscatur Christus».

(8) *De Baptismo*, 7, 51, 99; PL. 48, 241.

(9) *De Fide et Symbolo*, 10, 21; PL. 40, 193: «Credimus et in sanctam Ecclesiam utique catholicam. Nam haeretici et schismatici congregationes suas ecclesias vocant. Sed haeretici de Deo falsa sentiendo ipsam fidem violant; schismatici autem discessionibus iniquis a fraterna caritate dissiliunt, quamvis ea credant qua e

credimus. Quapropter nec haeretici pertinent ad Ecclesiam catholicam, quoniam diligit Deum, nec schismatici quoniam diligit proximum»; Sermo Denis, 19, 10, in Miscell. Agostiniana, I, p. 108: «Communicas omnibus gentibus? Communicas ei Ecclesiae quae diffusa est per omnes gentes incipiens ab Hierusalem? Si communicas ibi es, in vite es, praecisus non es; ipsa enim vitis quae crevit et implevit totum orbem terrarum, corpus Christi, Ecclesia Christi, cuius caput in coelo»; Epistola, 141, 5; PL. 33, 579.

137

Membri in senso pieno sono però solo i Santi e i fedeli (1); la vera Chiesa è anzitutto la Chiesa dei Santi (2), poiché solo essi, possedendo la grazia e la carità, sono perfettamente congiunti con Cristo e con i fratelli (3).

Membri imperfetti sono i peccatori, i quali pure fanno parte del corpo di Cristo, perché hanno il Battesimo e la stessa fede (4), conservano la comunione sociale e sono ancora sotto l'influsso di Cristo capo e dello Spirito Santo. «Tuttavia, fratelli, mi sembra che il nostro capo ebbe pietà delle sue membra più malate, affinché le membra malate non cadessero nella sfiducia e non dicessero di non appartenere a Dio» (5). Nel Corpo di Cristo infatti sono membra ferite (6), membra doloranti sotto i ferri del medico, ma fiduciose della guarigione (7), membra che supplicano per essere liberate dalle loro colpe (8): «Colui che ha innalzato Cristo, loro capo, al cielo non si prenderà cura di queste sue membra (9), non farà di tutto per risanarle, purché restino nel corpo e non si allontanino o commettano colpe così gravi da dover essere allontanate?» (10).

I peccatori dunque, se non si separano dalla comunione socia-

(1) Enarr. in Ps., 67, 25; PL. 36, 829-830: «Membra eius sunt sancti et fideles eius». In Ps., 39, 6; PL. 36, 436-437.

(2) Enarr. in Ps., 149, 3; PL. 37, 1951: «Ecclesia sanctorum Ecclesia catholica est. Ecclesia sanctorum non est Ecclesia haereticorum».

(3) Enarr. in Ps., 131, 13; PL. 37, 1721: «Illud ... ad domum Dei pertinet qui est in charitate compaginatus lapidibus vivis. Qui autem charitatem non habuerit ruinam facit»; Enarr. in Ps., 30, en. 2, d. 2, I; PL. 36, 239-240: «Caritas... compagem facit,

compages complectitur unitatem, unitas servat caritatem, caritas pervenit ad claritatem»; Enarr. in Ps., 130, 8; PL. 37, 1709.

(4) Epistola, 187, 29; PL. 33, 842.

(5) Sermo, 31, 2, 3; PL. 38, 193: «Veruntamen, fratres mei, videtur quod caput nostrum infirmioribus suis membris compassum est, ne de se forte membra infirma desperarent ... et dicerent non se ad Deum pertinere».

(6) Enarr. in Ps., 39, 20; PL. 36, 446: «Membra saucia».

(7) Enarr. in Ps., 39, 23; PL. 36, 443: «Membra paenitentia, membra in doloribus posita, membra sub ferramentis medici clamantia, sed sperantia».

(8) Enarr. in Ps., 70, s. 1, 6; PL. 36, 879.

(9) Enarr. in Ps., 102, 6; PL. 37, 1321: «Non curabit membra sua, quorum caput levavit in coelum?».

(10) Sermo 137, I, I; PL. 38, 754: «Sed potens est ille qui iam exaltavit caput nostrum, etiam infirma membra sanare; dum tamen non nimia impietate praecidantur, sed haereant corpori, donec sanentur. Quidquid enim adhuc haeret corpori, non desperatae sanitatis est; quidquid autem praecisum fuerit, nec curari, nec sanari potest». De Baptismo. I, 18, 27; PL. 13, 124.

138

le (1), sono nella Chiesa (2). Ma vi sono solo in modo imperfetto (3), mediante una presenza corporale (4), cioè attraverso la «Communio Sacramentorum» (5), mentre spiritualmente sono già separati, perché privi della carità (6). In questo modo S. Agostino, contro i donatisti affermò l'unità della Chiesa, ammettendo due stadi successivi: uno in cui la Chiesa ha con sé i peccatori, l'altro in cui non li avrà più, cioè dopo la risurrezione (7); e risolve la difficoltà degli eretici, che ammettevano la contaminazione dei buoni, se fossero vissuti con i cattivi (8). La convivenza con i peccatori infatti e la comune partecipazione ai Sacramenti non macchia nessuno (9); noi diventiamo partecipi degli altrui peccati solo quando li imitiamo (10). La grazia che unisce i Santi è a tutti comune, perché deriva da un unico Spirito, non così il peccato che proviene da differenti volontà (11).

Concludendo, possiamo affermare che membra del corpo di Cristo sono tutti i giusti defunti, i Santi del Vecchio Testamento, tutti i fedeli, anche peccatori, che sono uniti tra loro mediante la fede, il Battesimo, la comunione ecclesiastica.

(1) De Baptismo, 4, 16, 23; PL. 43, 169.

(2) De doctrina christiana, 3, 32, 45; PL. 34, 82: «Tanquam unum sit utrorumque corpus propter temporalem commixtionem et communionem sacramentorum».

(3) De Baptismo, 7, 51, 99; PL. 43, 241: «Puto me non temere dicere alios ita esse in domo Dei, ut et ipsi etiam sint eadem domus Dei... alios autem ita dico esse in domum Dei ut non pertineant ad compagem domus nec ad societatem fructiferae pacifica eque iustitiae, sed sicut esse palea dicitur in frumentis».

(4) De Genesi ad litteram, 11, 25, 32; PL. 34, 442: «Paradisus dicta est Ecclesia... hortus conclusus, fons signatus, puteus aquae viva e, paradisus cum fructu pomorum. Inde ceciderunt ve! aperta et corporali separatione omnes haeretici: vel occulta et spiri tali, quamvis in ea corporaliter esse videantur omnes conversi ad vomitum suum».

(5) De Baptismo, 7, 52, 100; PL. 43, 241: «Sic sunt in domo per communionem sacramentorum, ut extra domum fiant per diversitatem morum».

(6) De Baptismo, 1, 17, 26; PL. 43, 123: «Et semper ab illius Ecclesiae, quae sine macula et ruga est, unitate divisus est, etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur». De Baptismo, 3, 26; PL. 43, 152: «Et semper ab universali caritatis compage separati sunt».

(7) Breviculus collationis cum donatistis, 10, 19; PL. 43, 634; Ad Donatistqs post collationem, 9, 12 e seg. PL. 43, 659.

(8) Enarr. in Ps., 138, 29; PL. 37, 1802. BERTOCCHI, Il Simbolismo Ecclesiologico dell'Eucaristia in S. Agostino, pp. 321-33.

(9) Epistola, 141, 5; PL. 33, 579: «Communio malorum non maculat aliquem participatione sacramentorum, sed consensione factorum».

(10) *Contra Cresconium*, 3, 40, 44; PL. 43, 520: «Cuius crimina etiamsi certa nohis essent, in Ecclesia constitutos, nequaquam nos aliena peccata non imitata macularent». *Ad Donatistas post collationem*, 7, 9; PL. 43, 658.

(11) *Epistola*, 98, ,2; BL. 33, 359-360: «Non enim sic communicatur culpa per alterius voluntatem, quemadmodum communicatur gratia per Sancti Spiritus unitatem. Potest enim et in hoc et in illo homine esse unus Spiritus Sanctus, etiamsi invicem nesciant, per quem sit utriusque gratia communis. Non autem potest spiritus hominis esse et huius et illius, per quem peccante altero et altero non peccante, fit tamen culpa communis». Per tutta questa questione cf. SPANEDDA, *Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino*, pp. 66-74.

139

Occorre ancora determinare quali siano più esattamente i vincoli che uniscono tutte le membra del «Cristo totale» con il capo e tra di loro.

Commentando il testo di S. Giovanni: «Come tu padre in me ed io in te, così essi pure siano in noi un'unica cosa» (1), S. Agostino, dopo aver fatto notare che Cristo, Dio-Uomo, e la Chiesa sono non soltanto una sola cosa, ma formano una sola persona, afferma che Cristo, mostrando al Padre la sua divinità a Lui consostanziale, vuole che in questa natura noi siamo una cosa sola: «Siano una cosa sola, come noi siamo una cosa sola: come il Padre ed il Figlio sono una cosa sola, non soltanto per l'identità della sostanza, ma anche per la volontà; così anche coloro, che hanno il Figlio come mediatore tra loro e Dio, sono una cosa sola non soltanto a causa di ciò per cui sono della stessa natura, ma anche a causa della medesima società d'amore» (2). Richiamandoci ad un concetto già espresso, occorre ritenere che la nostra società soprannaturale poggia sopra un fondamento ontologico e uno psicologico. Si hanno così due serie di vincoli: una ontologica: Spirito Santo, grazia, Sacramenti; l'altra psicologica: virtù teologali e lo stesso fine (3).

Lo Spirito Santo è il vincolo fondamentale (4); Egli è la radice dell'unità, per la cui opera viene fondata la società e la comunione della Chiesa (5): «La società dell'unità della Chiesa di Dio è come opera propria dello Spirito Santo, con il Quale collaborano il Padre ed il Figlio, poiché lo Spirito Santo in qualche modo è la società del Padre e del Figlio» ,(6).

(1) Io., 17, 20.

(2) De Trinitate, 4, 9, 12: «Non dixit ego et ipsi unum sumus, quamvis per illud quod Ecclesiae caput est et Corpus eius Ecclesia, posset dicere, ego et ipsi non unum, sed unus, quia caput et corpus unus est Christus; sed divinitatem suam consubstantiali Patri ostendens ... in suo genere, hoc est, in eiusdem naturae consubstantiali paritate, vult esse suos unum, sed in ipso, quia in se ipsis non possent, dissociati ab invicem per diversas voluptates et cupiditates et immunditias peccatorum: unde mundantur per Mediatorem, ut sint in illo unum; non tantum per eandem naturam qua omnes ex hominibus mortalibus aequales angelis fiunt, sed etiam per eandem in eandem beatitudinem conspirantem concordissimam voluntatem, in unum spiritum quodam modo igne caritatis conflata. Ad hoc enim valet quod ait: Ut sint unum sicut et nos unum sumus: ut quemadmodum Pater et Filius non tantum aequalitate substantiae, sed etiam voluntate unum sunt; ita et ii inter quos et Deum mediator est Filius, non tantum per id quod eiusdem naturae sunt, sed etiam per eandem dilectionis societatem unum sint».

(3) Non trattiamo di Cristo, perché egli come capo è piuttosto la causa efficiente, esemplare e finale del suo corpo.

(4) Enarr. in Ps., 143, 3; PL. 37, 1858.

(5) Sermo 8, 13-14; PL. 38, 75; Sermo 71, c. 12, 17, 18,20,21, 23; PL. 38, 455, 461, 463, 464, 466.

(6) Sermo 71, 20; PL. 38, 463: «Ideo societas unitatis Ecclesiae Dei ... tanquam proprium est opus Spiritus Sancti, Patre et Filio cooperantibus, quia societas est quodammodo Patris et Filii ipse Spiritus Sanctus»; Sermo 71, 18; PL. 38, 461: «Ad quem ergo in Trinitate propria pertineret huius communio societatis, nisi ad eum Spiritum qui est Patri Filioque communis?».

140

Lo Spirito Santo non è solo Spirito di unità, ma anche di santità: come l'Incarnazione del Verbo è avvenuta per azione dello Spirito Santo (1), così a Lui è affidata la diffusione (2) e la santificazione della Chiesa (3); Egli opera nei Sacramenti (4), soprattutto nel Battesimo e nella Penitenza (5). Egli ci divinizza con la sua inabitazione (6) e con l'infonderei la carità, che ci unisce inseparabilmente a Cristo (7).

Spirito di unità e di santità, lo Spirito Santo è anche Spirito di vita: Egli è l'anima del corpo di Cristo, che a tutti comunica l'energia vitale e ad ogni membro la sua propria operazione (8).

L'altro vincolo antologico, che ci unisce a Cristo è la grazia santificante; S. Agostino parla di preferenza della grazia attuale, però non trascura quella abituale. Egli ci mostra la grazia che da Dio discende in Cristo e per mezzo dell'umanità del Salvatore giunge a ciascuno di noi: alla Chiesa (9); noi diventiamo Cristo (10). Essa è

(1) Sermo 225, 2, 2; PL. 38, 1096-1097: «Noli, frater, ab iato opere (Incarnazione) separare Spiritum Sanctum. A quo tanto opere? Non parvum opus, magnum opus sunt Angeli; carnem Christi sedentem ad dexteram Patris adorant Angeli. Tale ergo opus operatus est maxime Spiritus Sanctus ... operatus est ergo Spiritus Sanctus carnem Christi».

(2) Enarr. in Ps., 137, 6; PL. 37, 1777.

(3) Sermo 8, 13-14; PL. 38, 73-74: «Sanctificatio nulla divina et vera est nisi a Spiritu Sancto»; Enarr. in Ps., 45, 8; PL. 36, 519; Enarr. in Ps., 118, s. 2:7, 4; PL. 37, 1581: «Nam tanto magis efficitur quisque filius bonus, quanto largius ei datur a Patre Spiritus bonus».

(4) Sermo 71, 23, 37; PL. 38, 466.

(5) De Trinitate, 15, 26, 46; PL. 42, 1053; Sermo 71, 12, 13, 17; PL. 38, 454, 457, 460.

(6) Epistola, 187, 26; PL. 33, 841: «Dicimus in baptizatis parvulis, quamvis id nesciant, habitare Spiritum Sanctum». Epistula, 98, 5; PL. 33, 362: «Spiritus Sanctus qui habitat in sanctis». Sermo 71, 18, 31; PL. 38, 462.

(7) Sermo 372, 1, 2; PL. 39, 1662: «Cristo ha dato doni agli uomini). Quae dona? Spiritum Sanctum, per quem diffusa humanis mentibus charitate, inseparabiliter Christo, tanquam viro suo adhaesit Ecclesia»; Enarr. in Ps. 143, 7; PL. 37, 1861; De Trinitate, 15, 18, 31; PL. 42, 1082; Sermo 8, 13-14; PL. 38, 73-74.

(8) Sermo 267, 4, 4; PL. 38, 1231; Sermo 268, 2; PL. 38, 1232-1233; Epistola 185, 50; PL. 33, 815; Tract. 26 in Io., 13; PL. 35, 1612-1613; Tract. 27 in Io., 6; PL. 35, 1618; De agone christiano, 20, 22; PL. 40, 301-302.

(9) Tract. 111 in Io., 5; PL. 35, 1929: «Ipse fons gratiae est Deus natura, homo autem de Spiritu Sancto et Virgine ineflabili gratia; denique propter ipsum, quia gratia Dei per Jesum Christum est pominum nostrum: Et hi cognoverunt, inquit, quia tu me misisti»; De Trinitate, 15, 26, 46; PL. 42, 1053: «Propter hoc et pominus ipse Jesus Spiritum Sanctum non solum dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo; propterea dictus est plenus gratia et Spiritu Sancto»; De praedestinatione Sanctorum, 15, 31; PL. 44, 982-983: «Appareat itaque nobis in capite nostro ipse fons gratiae, unde secundum uniuscuiusque mensuram se per cuncta eius membra diffundit»; cf. MERSCH, *Le Corps Mystique*, II, pp. 73-74.

(10) Tract. 21 in Io., 8; PL. 35, 1568: «Ergo gratulemur et agamus gratias non solum nos christianos factos esse, sed Christum... Admiramini, gaudete, Christus facti sumus».

141

qualcosa di reale, di ontologico (1), inerente alla nostra anima (2); essa ci dà una nuova vita (3), ci rende figli adottivi di Dio (4), ci rende tutti veri fratelli di Cristo e tra noi (5). La grazia pone Dio nel cuore di ciascuno di noi (6), forma in noi il tempio dove Dio abita (7), anzi ci concede di abitare ed essere contenuti in Dio (8): la grazia ci deifica (9).

Terzo vincolo ontologico sono i Sacramenti, da considerare come il tesoro messo da Dio a nostra disposizione (10). Solo qualche accenno a due Sacramenti: il Battesimo e l'Eucaristia. Il Battesimo anzitutto,

(1) Contro i pelagiani che riducevano la grazia all'imitazione di Cristo e quindi ad un impulso attuale, protesta: Voi volete «gratiam Christi in exemplo eius esse, non dono eius, dicentes quia per eius imitationem fiunt iusti, non per subministrationem Spiritus Sancti ut eum imitentur adducti». De peccatorum meritis et remissione, I, 9, 10; PL. 44, 114: «Hac enim gratia baptizatos quoque parvulos suo inserit corpori, qui certe imitari aliquem nondum valent».

(2) Enarr. in Ps., 30, 6; PL. 36, 233: «Est enim iustitia Dei quae et nostra fit, cum donatur nobis».

(3) Epistola, 140, 33, 9; PL. 33, 527; De Praedestinatione Sanctorum, 15, 31; PL. 44, 982.983; Enarr. in Ps., 14.9, 1; PL. 37, 1949.

(4) Epistola, 140, 3, 9; PL. 33, 527: «Haec est gratia Novi Testamenti ... haec nativitas spiritualis est ... ex Deo ... Haec adoptio vocatur et ab hac generatione gratiae discernitur ille Filius, qui cum esset Filius Dei, venit ut fieret filius hominis, donaretque nobis, qui eramus filii hominis, filios Dei fieri»; De Civitate Dei, 21, 15: PL. 4.1, 723: «Quotquot Spiritu Dei aguntur hi sunt Filii Dei. Sed gratia non natura. Unicus enim natura Dei Filius, propter misericordiam factus est Filius hominis, ut nos natura filii hominis, filii Dei per illum gratia fieremus»; Epistola, 140, 10; PL. 33, 541-542.

(5) Contra Faustum, 22, 40; PL. 42, 425: «Qua vero cognatione sint fratres Christus et omnes sancti gratia divina, non consanguinitate terrena, hoc est de patre, non de matre, et effabilius dicitur et capaciùs auditur. Nam et inter se omnes sancti per eandem gratiam fratres sunt».

(6) Epistola, 187, 35; PL. 33, 846: «Deus qui ubique praesens est et ubique totus, non in omnibus habitat, sed in eis tantum quos efficit beatissimum templum suum, vel beatissima templa sua, emens a potestate tenebrarum et transferens in regnum Filii caritatis suae»; Epistola, 187, 33; PL. 33, 845.

(7) Enarr. in Ps., 26, en. 2, 1; PL. 36, 199; Enarr. in Ps., 10, 7; PL. 36, 135-136; Enarr. in Ps., 28, 2; PL. 36, 213; Enarr. in Ps., 131, 3; PL. 37, 1717; Enarr. in Ps., 118, s. 21, 2; PL. 37, 1560. In Epistolam Io. ad Parthos, 3, 12; PL. 35, 2043: «Coepisti Deum diligere? Coepit in te Deus habitare». Epistola, 187, 17; PL. 33, 838: «Unde in omnibus sanctis alii sanctiores, nisi abundantius habendo Deum habitatorem?» In Epist. Io. ad Parthos, 9, 1; PL. 35, 2045: «Deus dilectio est ... et qui manet in dilectione in Deo manet, et Deus in illo manet ... Sit tibi domus Deus, et esto domus Dei, mane in Deo et maneat in te Deus»; Sermo Morin, 9, 2, in Miscellanea Agostiniana, I, p. 621: «Nemo contristetur quia ascendit in coelum et quasi dimiserit nos. Nobiscum est, si credamus; melius habitat intus, quam foris si ante oculos tuos esset. Si credis, intus est. Si susciperes Christum in cubiculum tuum, esset tecum; suscipis eum in cor tuum, et non est tecum?».

(8) In Epist., Jo., 8, 14; PL. 35, 2044: «Habitat in Deo ut continearis», cf. RONDET, Gratia Christi, p. 102.

(9) Enarr. in Ps., 49, 2; PL. 36, 565: «Manifestum est ergo quod homines dixit deos ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim iusti. ficat qui per semetipsum non ex alio iustus est; et ille deificat qui per se Ipsum non alterius

participatione Deus est. Qui autem iustificat ipse deificat, quia iustificando filios Dei facit».

(10) Sermo Caillonet Saint Yves, II, 11, 7, in Miscell. Agostiniana, I, p. 250.

142

essendo una partecipazione mistica alla morte e resurrezione di Cristo di per sé dà la grazia santificante a tutti coloro che sono disposti: «Appartengono al tempio di Dio i fanciulli santificati dal Sacramento di Cristo, rigenerati per opera dello Spirito Santo, i quali certamente per l'età non possono conoscere Dio» (1). Si tratta quindi di una santità ontologica, indipendente dalla volontà di chi è battezzato, se esso è incapace di emettere atti volontari. Il Battesimo inoltre imprime il carattere, che è una consacrazione perpetua a Cristo, mediante la quale il fedele è fundamentalmente costituito membro della Chiesa: «Il Sacramento del Battesimo cristiano vale anche presso gli eretici e basta per la consacrazione, benché sia insufficiente per la partecipazione alla vita eterna» (2).

L'Eucaristia è per eccellenza il Sacramento sociale dell'unione (3); essa, attraverso gli elementi di cui consta, non solo simboleggia l'unione di tanti fedeli in un sol corpo (4), ma soprattutto la produce, perché contiene realmente il corpo storico di Cristo. «La virtù (virtus) stessa che ivi si trova è l'unità, di modo che riuniti nel suo corpo e fatti sue membra, siamo ciò che riceviamo» (5). L'Eucaristia opera dunque, come effetto proprio, la *res tantum* degli Scolastici, l'incorporazione a Cristo: «Si può dunque dire che il fedele, comunicandosi, riceve ciò che in un certo senso, diventerà egli stesso attraverso quella comunione, ... giacché per mezzo di essa egli apparterrà a Cristo, sarà di Cristo, sarà Cristo, ossia un membro vitalmente inserito nella sua persona mistica» (6). Come il Corpo Mistico è l'ambiente soprannaturale dove vive, l'Eucaristia è la fonte che realizza questo ambiente e questa vita (7).

(1) Epistola, 187, 21; PL. 33, 840: «Ad templum Dei pertinent parvuli sanctificati Sacramento Christi, regenerati Spiritu Sancto, qui certe per aetatem nondum possunt cognoscere Deum».

(2) Epistola. 98, 5; PL. 33, 362: «Christiani Baptismi Sacramentum etiam apud haereticos valet et sufficit ad consecrationem, quamvis ad vitae aeternae

participationem non sufficiat» Sermo ad plebem Caesareensem, 4; PL. 34, 693; cf. A. PIOLANTI, De Sacramentis, pp. 73-74.

(3) In Io., 26. 13; PL. 35, 1612; Sermo Guelferbytano, 7, in Miscell. Agostiniana, I, p. 462.

(4) Sermo Denis, 6, 1-2, in Miscell. Agostiniana, I, p. 29; Sermo 272; P. L. 38, 1246; Sermo Guelferb., 7, in Miscell. Agostiniana, I, p. 462; In Io., 26, 17; PL. 35, 1614; Sermo 227; PL. 38, 1099; cf. P. BERTOCCHI, Il Simbolismo ecclesiologico dell'Eucaristia in S. Agostino, pp. 23-29.

(5) Sermo 57, 7; PL. 38, 389: «Virtus, enim ipsa quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus eius, effecti membra eius, simus quod accipimus». Sermo Guelferb., 7; Miscell. Apost. I, 462.

(6) BERTOCCHI, op. cit., pp. 34-35; per tutto l'argomento a pp. 31-45.

(7) In Io., 26, 13; PL. 35, 1612: «Qui vult vivere habet ubi vivat, habet unde vivat»; BERTOCCHI, op. cit., p. 39.

143

L'Eucaristia infatti produce l'immanenza nostra nel Cristo e del Cristo in noi, e mediante essa fa di tutti i fedeli un solo Corpo Mistico (1); essa sola è sorgente di vita eterna (2). I Sacramenti sono dunque dei vincoli ontologici che ci uniscono a Cristo e tra di noi (3).

Ma vi sono pure dei vincoli morali: la fede, la speranza, la carità, l'identificazione (4).

La fede è la fonte della salvezza (5), il primo passo verso la vita (6), la prima coesione dei credenti in una sola regola di verità (7), nonostante la diversità delle lingue (8), il titolo fondamentale per cui diveniamo abitazione di Dio (9).

Ma frutto della fede è l'amore (10); senza di essa a nulla si ridurrebbe ogni altro vincolo d'unione (11). La carità è la veste nuziale (12), l'unica strada che ci porta alla patria (13), il distintivo dei veri cristiani (14); essa sola ci assicura il frutto dei Sacramenti (15). Solo la carità ci unisce tra noi, formando di tante pietre vive un unico temo

(1) In Io., 27, 1 e 11; PL. 35, 1615 e 1620; Contra Adversarium legis et prophetarum, 1, 19, 38; PL. 42, 625.

(2) In Io., 26, 15; PL. 35, 1613-1614. S. Agostino richiede l'Eucaristia anche per la salvezza dei bambini prima dell'uso di ragione: si veda Contra duas epistolas Pelagianorum, 4, 4, 8; cf. I VOLPI, Comunione e Salvezza in S. Agostino, Roma 1954.

(3) Ad donatistas post collationem, 35,58; PL. 43, 688: «Huius (= di Dio) utrique Sacramenta portantes, non immerito dicimus fratres».

(4) Enarr. in Ps., 85, 14; PL. 37, 1092: «Quare una gens? Quia una fides, qui a una spes, quia una caritas, quia una exspectatio».

(5) De diversis quaestionibus ad Simplicianum, L I, 2, 2: «Incipit autem homo percipere gratiam ex quo incipit Deo credere, vel interne vel externe admonitione motus ad fidem».

(6) Enarr. in Ps., 134, 18; PL. 37, 1749-50: «Nemo incipit bene vivere nisi a fide». I giusti del Vecchio Testamento sono giustificati per mezzo della fede. Enarr. in Ps., 36, s. 3, 4; PL. 36, 385.

(7) Epistola, 187, 29; PL. 33, 843: «Regulam fidei pusillis magnisque communem in Ecclesia perseveranter tenent».

(8) In Io., 32, 7; PL. 35, 1645; Enarr. in Ps., 44, 24; PL. 36, 509.

(9) Sermo 337, 5, 5; PL. 38, 1478: «Per fidem habitat in nobis Deus».

(10) Enarr. in Ps., 31, 6; PL. 36, 261: «opus fidei dilectio est».

(11) Sermo 95, 8; PL. 38, 562: «Non vos exhortor ut habeatis fidem, sed caritatem. Non potestis enim habere caritatem sine fide ... Quomodo amat Deum qui non credit in Deum? ... Ergo habete fidem cum dilectione».

(12) Sermo 95, 7; Sermo 90, 5-6; PL. 38, 561-562.

(13) Enarr. in Ps., 102, 14; PL. 37, 1328: «Non est aliud vehiculum quo perducamur ex hac vita ad illam patriam».

(14) In Epist. Io. ad Parthos, 5, 7; PL. 35, 2016: «Dilectio sola discernit inter filios Dei et filios diaboli... Non discernuntur filii Dei a filiis diaboli nisi caritate».

(15) Sermo 269, 2; PL. 38, 1235: «Nec immerito recte intelligitur, quamvis ipsos Baptismum Christi habere fateamur, haereticos non accipere vel schismaticos Spiritum Sanctum, nisi dum compagini adhaeserint unitatis, per consortium caritatis»; Enarr. in Ps., 146, 10; PL. 37, 1904-1905: «Habet gratiam possidendi (i doni di Dio), sed non habet virtutem utendi». Enarr. in Ps., 127, 13; PL. 97, 1685.

144

pio (1), e, così uniti, ci congiunge con Cristo nostro capo (2). L'amore divino che si riversa su noi (3) dal Padre, per mezzo del Figlio e dello Spirito Santo, deve trovare corrispondenza nel nostro amore che si deve estendere a tutti i fratelli, per raggiungere Cristo e così risalire al Padre (4) e formare un'eterna società d'amore (5).

Se la Comunione dei Santi sostanzialmente coincide con il «Cristo totale», ne deriva che non solo i membri dell'una sono anche i membri dell'altro, ma che i vincoli d'unione del Corpo Mistico divengono i capisaldi della Comunione dei Santi. Difatti essa ha in Cristo il suo centro propulsore, nello Spirito Santo la sua radice, nella grazia e nella carità il suo principio fondamentale, nella fede e nel Battesimo il suo inizio, nell'Eucaristia il suo centro, nella patria la sua completa realizzazione.

3. *La «Civitas Dei»*. - La Chiesa è l'unione di più uomini collegati tra loro da una stessa carità. Ma nel pensiero di S. Agostino «l'insieme degli uomini uniti da un loro amore comune per una stessa realtà» forma una *civitas* (6); la Chiesa pertanto è anche una città; e poiché l'oggetto del suo amore è Dio, essa è la città di Dio.

La Città di Dio rappresenta appunto la società d'amore. In ciascun uomo vi sono due amori, o meglio, c'è la carità e la cupidigia (7); ciascuna di esse è centro d'attrazione per gli uomini. «Due amori formano queste due città: l'amore di Dio forma Gerusalemme, l'amore del mondo forma Babilonia» (8). S. Agostino descrive questi due amori: «Uno è santo, l'altro immondo; uno sociale, l'altro egoista, uno giova alla comune utilità della società celeste, l'altro s'impadro-

(1) Sermo 336, 1, 1; PL. 38, 1471-1472: «Veruntamen domum Dei non faciunt nisi quando carita te compaginantur»; Enarr. in Ps., 131, 13; PL. 37, 1721: «Ille enim ad domum Dei pertinet, qui est in caritate compaginatus lapidibus vivis. Qui autem

charitatem non habuerit ruinam facit»; Enarr. in Ps., 101, s. 1, 18; PL. 37, 1304. La carità è inoltre l'inizio della città di Dio; di essa, sotto questo aspetto, ne parleremo tra breve.

(2) De Unitate Ecclesiae, 2, 2; PL. 43, 392: «Membra vero Christi per unitatis charitatem sibi copulantur et per eandem capiti suo cohaerent, quod est Christus Jesus»; Enarr. in Ps., 90, s. 2, 5; PL. 37, 1164.

(3) In Jo., no, 5-6; PL. 35, 1923; In Jo., In, 6; PL. 35, 1929.

(4) In Epist. Jo. ad Parthos, 10, 3-6; PL. 35, 2055-2060.

(5) Ora il desiderio di raggiungere la nostra patria produce tra noi una unità morale; conseguito il nostro fine, esso stesso diviene un vincolo d'unione ontologico: il comune possesso di Dio: *De doctrina christiana*, 1, 16, 15; PL. 34, 25.

(6) GILSON, Introduction à l'étude de S. Augustin, p. 226.

(7) Sermo 90, 6; PL. 38, 562-563 (anno 412): «Duae sunt in homine uno: charitas et cupiditas».

(8) Enarr. in Ps., 64, 2; PL. 36, 773: (a. 412): «Duae istas civitates faciunt duo amores; Jerusalem facit amor Dei; Babyloniam facit amor saeculi»; De Civitate Dei, 14, 28; PL. 41, 436: «Fecerunt itaque civitates duas amores duo: tlli. Tenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui».

145

nisce anche delle cose comuni per arroganza di potere; uno suddito, l'altro emulo di Dio; uno tranquillo, l'altro inquieto» (1).

Così «tutti coloro che si compiacciono delle cose di questo mondo, che antepongono la felicità terrena a Dio, che bramano il proprio tornaconto e non gli interessi di Gesù Cristo, appartengono alla città, che misticamente si chiama Babilonia e ha come principe il diavolo. Invece tutti coloro che trovano gusto nelle cose celesti, che meditano le cose superiori, che vivono in questo mondo con vigilanza per non offendere Dio, che si guardano bene dal peccare, che non si vergognano di manifestare le loro colpe, se ne commettono, gli umili, i miti, i santi, i giusti, i pii, i buoni, tutti costoro fanno parte della città che ha Cristo come re» (2).

Si hanno quindi di fronte due città, chiamate coi nomi di Gerusalemme e Babilonia; due re: Cristo e il diavolo; due popoli: i santi e gli empi (3). Sono città ora materialmente unite, spiritualmente separate, che si evolvono nello spazio e nel tempo, finché verrà il giudizio divino a separarle per sempre: la città dei buoni avrà come Me la pace eterna; la città dei cattivi la pace temporale e l'eterno supplizio (4). «Il destino dell'umanità quindi è a carattere eminentemente escatologico» (5).

(1) De Genesi ad litteram, 11, 15, 20; PL. 34, 437: «Alter sanctus est, alter immundus, alter socialis, alter privatus; alter communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter arrogantem dominationem; alter subditus, alter aemulus Deo, alter tranquillus, alter turbulentus».

(2) Enan.: in Ps., 61, 6; PL. 36, 733 (a. 412): «Omnes qui terrena sapiunt, omnes qui felicitatem terrena in Deo praeferunt, omnes qui sua quaerunt, non qua e Jesu Christi (Phil., 2, 21), ad unam illam civitatem pertinent, quae dicitur Babylonia mystice et habet regem diabolum. Omnes autem qui ea quae sursum sunt sapiunt, qui coelestia meditantur, qui cum solicitudine in saeculo vivunt ne Deum offendant, qui cavent peccare, quos peccantes non pudet confiteri, humiles, mites, sancti, iusti, pii, boni, omnes ad unam civitatem pertinent, qua e regem habet Christum»; Enarr. in Ps., 98, 4; PL. 37, 1260-61 (a. 411): «Homines amantes se invicem et amantes Deum qui in illis habitat, faciunt civitatem Dei».

(3) Enarr. in Ps., 61, 6; PL. 33, 733 (a. 412): «Una civitas et una civitas, unus populus et unus populus; rex et rex»; Enarr. in Ps., 86, 6; PL. 37, 1206 (a. 412): «Quomodo una civitas sancta Jerusalem, una civitas iniqua Babylon; omnes iniqui ad Babyloniam pertinent, quomodo omnes sancti ad Jerusalem»; De catechizandis rudibus, 19, 31; PL. 40, 333; Enarr. in Ps., 64, 1; PL. 36, 772-773, (a. 412); Enarr. in Ps., 139, 7; PL. 37, 1807 (a. 414): «Sicut bonorum caput Christus est, sic illorum (peccatori) caput diabolus est». In questo senso S. Agostino parla pure di un regno celeste e d'un regno terreno: Enarr. in Ps., 51, 4; PL. 36, 602 (a. 413).

(4) Enarr. in Ps., 136, 1; PL. 37, 1761 (a. 412): «Duae civitates permixtas, sibi interim corpore et corde separatas currere per ista volumina saeculorum, usque in finem, audistis et nostis; una cui finis est pax aeterna ... altera cui gaudium est pax temporalis»; De Civitate Dei, 15, 1, 1; PL. 41, 437: «Quas etiam mystice appellamus

civitates duas, hoc est duas societates hominum: quacum Deo; altera aeternum supplicium subire cum diabolo».

(5) SPANEDDA, *Il Mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino*, p. 11.

146

S. Agostino ama scrutare tutti gli eventi *sub specie aeternitatis* e spesso anche considerando la Chiesa parla piuttosto «secundum Dei praescientiam», che «secundum praesentem iustitiam tantum». Questa visuale spiega molti punti di dottrina che sembrano in antitesi: per esempio la posizione dei peccatori nella Chiesa. La Chiesa rappresenta dunque la città di Dio, se però intendiamo come Chiesa tutta la società degli esseri intelligenti elevata da Dio al fine soprannaturale (1): «Tempio di Dio è la Santa Chiesa, presa nella sua interezza, in cielo cioè ed in terra» (2). Uomini e Angeli nell'economia divina non formano che una sola entità (3): «C'è la Chiesa celeste in tutti gli Angeli e c'è la Chiesa terrestre in tutti i fedeli» (4).

Gli stadi attraverso i quali si evolve la città di Dio sono tre: prima comprende solo gli Angeli, poi anche gli uomini pellegrini su questa terra, infine si troverà tutta riunita nella felicità celeste.

Difatti prima di tutto presso gli Angeli vi fu la Chiesa (5); essi costituiscono il tempio di Dio (6) e sono nostri concittadini (7). A causa della defezione di parte degli Angeli, Dio ha voluto che gli uomini fossero aggregati alla città di Dio, perché il numero dei cittadini non diminuisse (8), ma anzi abbracciasse tutti gli uomini giusti

(1) Enchiridion, 56, 15; PL. 40, 258: «Quae tota (Ecclesia) hic accipienda est non solum ex parte qua peregrinatur in terris, a solis ortu usque ad occasum laudans nomen Domini et post captivitatem vetustatis cantans canticum novum, verum etiam ex illa qua e in coelo semper, ex quo condita est, cohaesit Deo, nec illum malum sui casus experta est. Haec in sanctis Angelis beata persistit».

(2) Enchiridion, 56, 15; PL. 40, 259: «Templum ergo Dei... sancta est Ecclesia, scilicet universa in coelo et in terra».

(3) P. BENOIST D'AZY, *Les Anges devant le Mystère de l'Incarnation*, in *Bulletin de Littérature Ecclesiastique*, (1948), pp. 1-39; estratto pubblicato a Dourgne (Tarn) 1948.

(4) Enarr. in Ps., 137, 4, PL. 37, 1776: «Ecclesia deorsum in omnibus fidelibus, Ecclesia sursum in omnibus Angelis»; *Enchiridion*, 61; PL. 40, 260-261: «Haec ergo quae in Sanctis Angelis et Virtutibus Dei est Ecclesia, tunc nobis sicuti est innotescit cum ei coniuncti fuerimus in finem ... ista vero quae ab illa peregrinatur in terris, eo nobis notior est, quod in illa sumus, et quia hominis est».

(5) *De Genesi ad litteram*, 5, 19, 38; PL. 34, 335: «Ibi primitus Ecclesia quo post resurrectionem et ista congreganda est». Perciò ha creato gli Angeli e nello stesso tempo ha dato loro la grazia: *De Civitate Dei*, 12, 9; PL. 41, 357. Gli Angeli devono a Dio la loro esistenza, la loro vita, la loro giustizia, la loro beatitudine: Enarr. in Ps., 70, s. 2, 5; PL. 36, 895.

(6) Enarr. in Ps., 137, 4; PL. 37, 1776: «Congregatio Angelorum templum Dei est».

(7) Enarr. in Ps., 121, 2; PL. 37, 1619: «Ubi sunt cives nostri Angeli; ab ipsis civibus nostri peregrinamur in terra»; *Sermo* 341, 11; PL. 39, 1500: «Nunc peregrina est, illi coelesti Ecclesiae, ubi Angelos cives habemus»; Enarr. in Ps., 136, 1; PL. 37, 1761: «Cives enim eius et Angeli sunt»; In Ps., 146, 4; PL. 37, 1901; Enarr. in Ps., 125, 1; PL. 37, 1657; Enarr. in Ps., 90, s. 2, 1; PL. 37, 1159.

(8) *De Civitate Dei*, 22, 1; PL. 41, 751: «Qui (Deus) de mortali progenie merito iusteque damnata tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et iustam partem quae lapsa est Angelorum; ac si illa dilecta et superna civitas non frondetur suorum numero civium, quin etiam fortassis et uberiore laetetur»; *Enchiridion*, 61; PL. 40, 260-261: «Ex ipsa hominum redemptione ruinae illius angelicae detrimenta reparantur»; *Enchiridion*, 62; PL. 40, 261.

147

di tutti i tempi e di tutti i luoghi (1): la città di Dio è supertemporale e superspaziale. Per questo l'uomo era stato creato nella grazia (2).

La Chiesa quindi «si risolve in quell'unità di grazia che abbraccia tutte le creature. La vita che è eternamente nel seno del Padre, dopo essersi comunicata in Dio stesso per costituirvi la società delle tre persone divine, si comunica, per grazia, alle creature intellettuali. Nell'inabitazione divina che unisce vitalmente le creature

alloro creatore consiste, secondo S. Agostino, il mistero più profondo della Chiesa» (3).

Ma anche l'uomo ebbe la sventura di peccare ed il peccato frantumò l'unione con Dio e fra noi (4); poiché mentre la carità partecipa della solidità divina (5), il peccato è disgregazione (6). Così l'uomo che era e che tornerà ad essere cittadino di Gerusalemme, si vendette con il peccato (7) e divenne prigioniero del diavolo (8). Tutti coloro che nascono da Adamo appartengono a Babilonia ed hanno il demonio per re e padre (9), al quale devono servire in forza del peccato (10). In Adamo, secondo la prescienza di Dio, ebbero origine due città, quella dei buoni e quella dei cattivi (11); la colpa originale le realiz-

(1) De Catechizandis rudibus, 20, 36; PL. 40, 336: «Jerusalem coelestis, cuius cives sunt omnes sanctificati homines qui fuerunt, et qui sunt, et qui futuri sunt, et omnes sanctificati spiritus, etsi quicumque in excelsis coelorum partibm; pia devotione obtemperant Deo, ne imitantur impiam diaboli superbiam et Angelorum eius»; De Civitate Dei, 19, 17; PL. 41, 646.

(2) SPANEDDA, Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino, p. 10; vedi anche pp. 9-20.

(3) SPANEDDA, op. cit., p. 11 (testo e nota 13).

(4) Enarr. in Ps., 95,15; PL. 37, 1236: «Ipse ergo Adam toto orbe terrarum sparsus est. In uno loco fuit et cecidit, et quodam modo comminutus implevit orbem terrarum».

(5) Enarr. in Ps., 121, 6; PL. 37, 1623.

(6) De Baptismo, 3, 17; PL. 43, 149: «Unitas quae nisi in bonis intelligi non potest»; De Civitate Dei, 19, 23, 5; PL. 41, 655. Quindi in ultima analisi esiste solo la città di Dio, cf. GILSON, Introduction à l'Etude de S. Augustin, pp. 229-230.

(7) Enarr. in Ps., 125,3; PL. 37, 1658-1659: «Homo civis est Jerusalem, sed venditus sub peccato».

(8) Enarr. in Ps., 136, 7; PL. 37, 1765: «Diabolus et angeli eius captivos nos duxerunt; nec ducerent nisi consentientes. Nos ducti sumus captivi»; Enarr. in Ps., 136, 1; PL. 37, 1761.

(9) Enarr. in Ps., 44, 25; PL. 36, 510: «Erat populus quidam et domus patris quaedam, in qua nata es (la Chiesa dei gentili), populus Babyloniae habens regem diabolum. Undecumque venerunt gentes, a patre diabolo venerunt»; Enarr. in Ps., 138, 18; PL. 37, 1795.

(10) Enarr. in Ps., 72, 5; PL. 36, 917: «Populus christianus, ante fidem praedestinatus iam Deo et adhuc serviens daemonibus et diabolo principi eorum ... non enim nisi per peccata nostra potest diabolus dominari».

(11) *De Civitate Dei*, 12, 27, 2; PL. 41, 376.

148

za (1), Abele e Caino le rappresentano (2), poiché sono i due primi figli di Adamo; Caino rappresenta la città dei cattivi, perché fu perverso e nacque per primo, come tutti gli uomini, anche se predestinati, nascono cattivi; Abele impersona la società dei buoni perché fu buono e nacque dopo; allo stesso modo la città dei giusti sorge unicamente trasformando gli uomini cattivi (3). L'unica società tra gli uomini e gli Angeli fu così infranta, ed anche coloro che la misericordia divina avrebbe salvato, costituirono come una porzione separata dalla Chiesa celeste ed eterna: la Chiesa pellegrina in terra (4) e prigioniera (5).

Di questa parte prigioniera Dio ha avuto compassione ed è venuto a cercarla (6). Noi infatti abbiamo potuto venderci, ma non possiamo riscattarci: è venuto Cristo innocente e, dando il suo sangue, ci ha redento (7), ci ha riuniti nella sua misericordia (8), ci ha amati perché potessimo ricambiarLo con un nuovo atto di amore (9), ci ha ricongiunti con la società degli Angeli (10).

In questo modo Cristo ci ha liberati, ha cacciato Satana e su se stesso edifica il tempio di Dio, riunendo in sé gentili ed ebrei, come in un unico ovile (11).

(1) *De Civitate Dei*, 14, 1; PL. 41, 403: «Per hoc (peccato d'origine) factum est, cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diversis ritibus moribusque viventes multiplici linguarum, amorum, vestium, sint varietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent...».

(2) In Ps., 61, 7; PL. 36, 734-35; Enarr. in Ps., 14Q, 3; PL. 37, 1846; In Fs., 26 en. 2, 18; PL. 36, 208.

(3) De Civitate Dei, 15, 1; Enarr. in Ps., 136, 18; PL. 37, 1772: «Homo qui nascitur animalis esse incipit, carnalis esse incipit». Enarr. in Ps., 61, 7; PL. 36, 734-735: «Mala ergo civitas ab initio usque in finem crescit; et bona civitas mutatione malorum conditur».

(4) Enarr. in Ps., 136, 1; PL. 37, 1761: «Peregrinationis nostrae causam esse peccatum».

(5) Enarr. in Ps., 125, 3; PL. 37, 1658-1659: «Quomodo aeterna, quomodo captiva Sion? In angelis aeterna, in hominibus captiva».

(6) Enarr. in Ps., 146, 4; PL. 37, 11901.

(7) Enarr. in Ps., 125, 2; PL. 37, 1653: «Vendere nos potuimus, redimere non possumus. Vendidimus nos consensione peccati, redimimur in fide iustitiae. Sanguis enim innocens datus est pro nobis, ut redimeremur». Enarr. in Ps., 146, 4; PL. 37, 1901; In Ps., 135,9; PL. 37, 1761; Enarr. in Ps., 125, 1; PL. 37, 1657.

(8) Enarr. in Ps., 95, 15; PL. 37, 1236: «Misericordia Dei undique collegit fracturas; et conflavit igne caritatis et fecit unum quod fractum erat».

(9) Enarr. in Ps., 127, 8; PL. 37, 1681: «Amavit nos ut redamaremus eum; et ut redamare possemus, vivificavit nos Spiritu suo».

(10) Enchiridion, 61; PL. 40, 260-261: «Non pro angelis mortuus est Christus. Sed ideo etiam pro Angelis fit quidquid hominum per eius mortem redimitur et liberatur a malo, quoniam cum eis quodammodo redit in gratiam, post inimicitias, quas inter homines et sanctos Angelos peccator tecerunt».

(11) Enarr. in Ps., 105, 36; PL. 37, 1417: «Isti ergo inimici cum rege suo diabolo captivum tenebant populum Dei. De qua captivitate cum redimimur, et princeps huius mundi mittitur foras, aedificatur domus post captivitatem, cuius lapis angularis est Christus, qui duos condidit in se... adducens alias oves quae non sunt de hoc ovili ut sit unus grex et unus pastor».

149

La nostra redenzione personale si verifica come a tappe: prima siamo chiamati mediante la predicazione della penitenza, poi siamo giustificati attraverso la vocazione della misericordia ed il timore del giudizio, infine raggiungiamo la gloria della vita eterna (1); il nostro inserimento totale nella città di Dio si svolge in tre

momenti: anzitutto usciamo da Babilonia (2) con il cuore, confessando le nostre colpe e ricevendo la giustificazione dell'amore; dopo ne usciamo pure col colpo alla fine dei secoli (3).

Difatti la predestinazione opera una scelta tra tutti i cittadini di Babilonia (4); la carità opera una radicale distinzione (5).

Dio mostra loro un'altra città da desiderare (6), lo Spirito Santo suscita in noi l'amore di questa nuova città (7) e noi, voltando la schiena al mondo, l'indirizziamo verso Dio ed imbocchiamo la via della salvezza (8).

Il Battesimo opera la nostra definitiva separazione dalla società del male (9), ci perdona tutte le colpe (10) e ci dà una nuova vita (11). Noi come pietre viventi entriamo a far parte della città santa (12), uniti tra noi dalla carità (13), illuminati dalla fede che è preparazione alla visione eterna di Dio (14).

Ma finché siamo su questa terra, mentre l'ancora della speranza già è nel cido (15), dobbiamo subire gli assalti del demonio (16) e

(1) Enarr. in Ps., 150, 3; PL. 37, 1962-1963: «Praedestinatio nostra non in nobis facta est, sed in occulto apud ipsum (Dio), in eius praescientia. Tria vero reliqua (Rom., 8, 30) in nobis fiunt: vocatio, iustificatio, glorificatio. Vocamur praedicatione poenitentiae... Iustificamur in vocatione misericordiae et timore iudicii ... iustificati sanamur per misericordiam, ne iudicium timeamus; glorificati transimus in vitam aeternam ...».

(2) Raffigura la vita attuale in opposizione a quella futura, ove è la nostra patria. La permanenza sulla terra, anche dei giusti è sempre conseguenza del peccato. Quaggiù si respira sempre, almeno un po', l'atmosfera del peccato.

(3) Enarr. in Ps., 136, 1; PL. 37, 1761: «... particulam vero istam civitatis Ierusalem captivam teneri in Babylonia pro peccato, incipere autem inde exire, prius corde per confessionem iniquitatis et charitatem iustitiae, deinde postea in fine saeculi etiam corpore separandam ...».

(4) Enarr. in Ps., 64, 2; PL. 36, 774.

(5) Ibidem.

- (6) Enarr. in Ps., 136, 2; PL. 37, 1762.
- (7) Enarr. in Ps., 86, 1-3; PL. 37, 1100-1103.
- (8) Enarr. in Ps., 125, 2; PL. 37, 1658.
- (9) Enarr. in Ps., 72, 5; PL. 36, 917; Enarr. in Ps., 61, 9; PL. 36, 736-737.
- (10) Enarr. in Ps., 118, s. 3,2; P. L. 37, 1507.
- (11) Enarr. in Ps., 136, 18; PL. 37, 1772.
- (12) Enarr. in Ps., 121, 4; PL. 37, 1621.
- (13) Enarr. in Ps., 98, 4; PL. 37, 1261.
- (14) De Trinitate, 9, 1, 1; PL. 42, 961.
- (15) Enarr. in Ps., 64, 3; PL. 36, 774.
- (16) Enarr. in Ps., 136, 8; PL. 37, 1766.

150

della concupiscenza (1), siamo pellegrini in esilio con il corpo, nella patria con il cuore (2). Per questo aneliamo alla città celeste, unendo il nostro cuore agli Angeli (3) che ci attendono, ci compiangono e ci soccorrono (4).

La nostra redenzione, il perfetto inserimento nella città di Dio non avverrà che nel cielo, quando anche il corpo godrà dei benefici della salvezza (5): «Il terzo completamento del corpo di Cristo, dopo che saranno allontanati per sempre i demoni, risanate tutte le ferite, reso immortale il corpo, è il regno eterno di coloro che lodano perfettamente, perché in modo perfetto amano; amano in modo perfetto, perché vedono faccia a faccia» (6).

Allora si avrà davvero un'unica città (7), illuminata dalla visione di Dio, esultante nella pace e nell'amore (8). Non tutti avranno la stessa gloria (9), ma tutti godremo insieme: «Socialiter gauden-

(1) Enarr. in Ps., 118, s. 3, 2; PL. 37, 1507.

(2) Enarr. in Ps., 64, 3; PL. 36, 774; Enarr. in Ps., 118, s. 8, 1; PL. 37, 1519; Enarr. in Ps., 86, 1; PL. 37, 1100-1101.

(3) Enarr. in Ps., 147,6; PL. 37, 1918.

(4) Enarr. in Ps., 62, 6; PL. 36, 751.

(5) Enarr. in Ps., 146, 6; PL. 37, 1902-1903; Enarr. in Ps., 125, 2; PL. 37, 1657-1658. Essendo completamente risanati, in cielo non vi saranno più sacramenti: Enarr. in Ps., 146, 8; PL. H, 1903-1904.

(6) Enarr. in Ps., IG5, 37; PL. 37, 1418-19: «Ipsa est tertia consummatio corporis Christi, eiectis daemoneis et perfectis sanitatibus usque ad ipsius corporis immortalitatem, regnum sempiternum perfecte laudantium quia perfecte amantium, perfecte ... amantium quia facie ad faciem contemplantium». S. Agostino a volte sembra dubbioso se i giusti godranno la visione di Dio prima della resurrezione finale: *Retractationes* 1, 14, 2; *Sermo* 280, 5. La causa del dubbio potrebbe benissimo essere questa: la salvezza individuale definitiva deve essere congiunta con quella sociale: finché vi sono membra che soffrono, la gioia non potrebbe essere piena; solo alla fine dei tempi il Corpo di Cristo avrà raggiunto il suo completo sviluppo e formerà una sola società, «adiunctis etiam legionibus et exercitibus Angelorum ut fiat illa una civitas sub uno rege, et una quaedam provincia sub uno imperatore, felix in perpetua pace et salute, laudans Deum sine fine, beata sine fine» (Enarr., in Ps., 36, s. 3, 4; PL. 36, 385; In Ps., 90, s. 2, I; PL. 37, 1159). Causa di tale incertezza sembra dunque una preoccupazione a carattere sociale. Si veda H. DE LUBAC, *Cattolicesimo*, pp. 95-114.

(7) *Sermo* 213, 9, 9; PL. 38, 1065; «Unam cum Angelis sanctis civitatem habebimus, a Domino possidebimur». *Enchiridion*, 56, 15; PL. 40, 258: «Haec in Sanctis Angelis beata persistit, et suae parti peregrinanti sicut oportet opitulatur: quia utraque una erit consortio aeternitatis et nunc una est vinculo caritatis, quae tota instituta est ad colendum unum Deum».

(8) *Sermo* 254, 6, 8; PL. 38, 1185-1186: «Videbimus, amabimus, laudabimus. Nec quod videbimus deficiet, nec quod amabimus peribit, nec quod laudabimus tacebit; sempiternum totum erit, sine fine erit». Si legga l'ultimo capitolo del *De Civitate Dei*, 22, 30; PL. 41, 801. Enarr. in Ps., 119, 6; PL. 37, 1602.

(9) Enarr. in Ps., 150, 7; PL. 37, 1965; «Habebunt ... etiam tunc sancti Dei differentias suas consonantes, non dissonantes; id est consentientes, non dissentientes, sicut fit suavissimus concentus ex diversis quidem sed non iuter se adversis sonis. Stella enim a stella differt in claritate». Sermo 343, 4: «... sed in vita aeterna non omnes eundem honorem, eandem dignitatem, idem meritum comparant». La struttura del corpo organizzato resta sempre.

151

tes» (1), perché avremo tutto in comune (2) e tra noi e gli Angeli non vi sarà che un eterno scambio di amore (3).

Prima di concludere, occorre porci e risolvere le questioni: quali sono i rapporti tra Città di Dio e città di Satana; quali le relazioni tra la Chiesa terrena e quella celeste; se Chiesa e città di Dio coincidono. Le prime due dipendono da quest'ultima, che è fondamentale.

Nel pensiero di S. Agostino Chiesa, realtà divino-umana e città di Dio non coincidono perfettamente, se non alla fine dei tempi, in cielo (4). La Chiesa presente è fondata sulla giustizia attuale, conseguente alla fede e al Battesimo e realizzata nella comunione sociale; la città di Dio si basa sull'amore, o più remotamente, sulla predestinazione divina. Ora predestinazione e grazia sono due realtà distinte; la prima infatti ha come oggetto anche coloro che attualmente sono fuori della Chiesa e che forse la perseguitano e, benché la predestinazione non si attui che attraverso la giustificazione, non tutti coloro che attualmente sono giustificati saranno salvati (5). Fanno parte della Chiesa coloro che per mezzo della carità o almeno della fede sono attualmente uniti a Cristo; fanno parte della città di Dio tutti gli eletti presenti, passati e futuri (6).

Distinzione però non significa separazione: difatti solo attraverso la Chiesa si può giungere alla città di Dio (7), solo mediante la grazia si conseguono i frutti della predestinazione (8).

La predestinazione però è un segreto di Dio: «Novit Dominus qui sunt eius» (9). Quindi le città di Dio e di Satana su questa terra saranno sempre frammiste corporalmente. I cattivi angariano i buoni (10), li combattono (11), s'intromettono tra loro, partecipano agli

(1) Confessiones, 10, 39; PL. 32, 806.

(2) Enarr. in Ps., 36, en. 1, 12; PL. 36, 362; «Angustias non ihi patieris cum eorum quo totum possides, totum haebis, totum et ille habebit, quia tu et ille unum eritis, quod unum totum et ille habebit qui vos possidet».

(3) Enchiridion, 63; PL. 40, 259: « ... tantamque pacem habebimus erga eos, quantam et ipsi erga nos; qui a tantum eos dilecturi sumus, quantum ah eis diligimur».

(4) GILSON, Introduction à l'étude de S. Augustin, pp. 237-238.

(5) Cf. S. TOMMASO, S. Th., III, q. 8 sui membri del Corpo Mistico, con il commento del Gaetano.

(6) Enarr. in Ps., 85, 14; PL. 37, 1092: «Patria Ierusalem est; quisquis inde civis non est ad istam gentem non pertinet; quisquis autem inde civis est in una Dei gente est»; In Ps., 64, 2; PL. 36, 774; In Ps., 106, 14; PL. 37, 1429; In Ps., 127, 13; PL. 37, 1685.

(7) Enarr. in Ps., 123,2; PL. 37, 1640: «qui non credit neque in Patria est, neque in via»; In Ps., 122, 1; PL. 37, 1630; De Unitate Ecclesiae, 49; PL. 43.

(8) Enarr. in Ps., 106,4; PL. 37, 1421; In Ps., 118, s. 13, 2; PL. 37, 1537.

(9) Num. 16, 5 citato in 2 Tim., 2, 19 e fatto proprio da S. Agostino in molti passi: Enarr. in Ps., 39, 10; PL. 36, 440; In Ps., 106, 14; PL. 37, 1429 ecc.

(10) Enarr. in Ps., 51, 4; PL. 36, 602.

(11) Enarr. in Ps., 61, 6 e 8; PL. 3-6, 733, 735.

152

stessi Sacramenti (1), possono anche avere posti di comando nella Chiesa (2). Spiritualmente però sono già separate: manca alla città di Satana la carità (3). Tutto in questa vita i cattivi hanno in comune con i buoni: 5010 alla luce del giudizio di Dio (4), i cattivi saranno per sempre separati dai buoni (5).

I peccatori dunque sono nella Chiesa, fanno parte di essa; se sono predestinati si convertiranno, altrimenti alla morte saranno allontanati dalla Chiesa, perché non erano cittadini del cielo.

Ma se Chiesa e città di Dio, cioè Chiesa presente e Chiesa futura non coincidono nel loro concetto, nei loro membri, nei loro vincoli di unione, non si deve però trarre la conclusione che esistono due Chiese: una che ha con sé i cattivi, l'altra di soli buoni. Questa conclusione, che è opera dei donatisti, ha sempre trovato la più ferma ripulsa di S. Agostino: la Chiesa è una, però essa si manifesta in due stadi differenti (6). Quindi non si dovrebbe parlare di rapporti tra Chiesa celeste e Chiesa terrena, ma tra due tappe dell'unica Chiesa. Cade perciò in radice ogni distinzione tra Chiesa pneumatica e Chiesa sociale: come uno è il Cristo, uomo Dio, così una è la Chiesa, invisibile e visibile. La Chiesa terrena è il «tabernaculum», quella celeste è la «domus» (7); la Chiesa terrena è tempio di Dio in virtù della fede, quella celeste è tempio in virtù della visione (8); la Chiesa terrena è il regno provvisorio di Cristo, quella celeste è il regno eter-

(1) De Civitate Dei, 1, 35, 41; PL. 41, 45-46.

(2) Enarr. in Ps., 61, 8; PL. 36, 734-735.

(3) In Io., 19, 18; PL. 35, 1554-1555: «Nam et modo separamur non locis, sed moribus, affectibus, desideriis, fide, spe, caritate. Simul enim eum iniquis vivimus; sed non una vita est omnium; in occulto dirimimur, in occulto separamur; quomodo grana in area, non quomodo grana in horreo. Et separantur a grana in area et misceantur; separantur eum a paea exspoliantur; misceantur quia nondum ventilantur. Tunc aperta erit separatio sicut morum sicut et vitae; sicut sapientiae, ita et corporum».

(4) Enarr. in Ps., 30, en. 2, s. 3, 3; PL. 36, 249.

(5) Enarr. in Ps., 25, en. 2, 10; PL. 36, 193.

(6) Breviculus collationis cum donatistis, 3, 10, 19-20; PL. 43, 634-635; «Deinde (Donatistae) calumniantes quod duas Ecclesias catholici dixerint; unam quae nunc habet permixtos malos, aliam quae post resurrectionem eos non esset habitura, velut non iidem futuri essent sancti cum Christo regnaturi qui nunc pro eius nomine, eum iuste vivunt, tolerant malos ... De duabus enim Ecclesiis calumniam eorum Catholici refutarunt, identidem expressius ostendentes quid dixerint, id est, non eam Ecclesiam quae nunc habet permixtos malos alienam se dixisse a regno Dei, ubi non erunt mali commixti; sed eandem ipsam unam et sanctam Ecclesiam nunc esse

aliter tunc autem aliter futuram; nunc habere malos permixtos tunc non habituram; sicut nunc mortalem quod ex mortalibus constaret hominibus, tunc autem immortalem quod in ea nullus esset vel corpore moriturus; sicut non ideo duo Christi, quia prior mortuus postea non moriturus»; cf. T. SPECHT, Die Lehre von der Kirche nach dem hz. Augustin, Paderbon 1897, cap. 7: «De relatione Ecclesiae terrenae cum coelesti».

(7) Enarr. in Ps., 131, 10; PL. 37, 1720.

(8) Enarr. in Ps., 122, 4; PL. 37, 1632.

153

no (1), è un regno che già è realmente sulla terra, ma che solo nel cielo ha la sua perfezione (2). Ora siamo figli per la grazia, la fede, i Sacramenti; solo nella vita eterna conosceremo realmente la grandezza d'essere figli di Dio (3).

La Chiesa celeste è la madre di tutti noi (4), essa ci ha generati, ci nutre (5) e ci soccorre (6). La Chiesa terrestre è la figura di quella celeste (7); vien prima per tempo, non per dignità (8). Essa tende sempre verso il cielo (9) e lentamente prepara i membri della città di Dio (10). I rapporti tra Chiesa terrestre e Chiesa celeste, rapporti di unità e di differenziazione sono compendati in questo testo: «Questa Chiesa incomincia da questa Gerusalemme terrena (11) per godere poi di Dio nella Gerusalemme celeste. Inizia da questa, termina a quella. In quella sarà tutta la Chiesa; da questa principiò nella fede» (12).

La stessa Chiesa visibile e gerarchica dunque è quella che conduce al cielo, è quella che godrà per sempre nella città di Dio.

Abbiamo così esaminato l'unione profonda di tutti i fedeli: su di essa si fonda la Comunione dei Santi; ne abbiamo visto i membri, i principi, le leggi, abbiamo studiato i rapporti tra terra e cielo possiamo dire sul piano statico, ontologico; addentriamoci ora nell'aspetto dinamico, in quanto indica scambio di beni.

a) Scambio di beni tra i fedeli della terra. - Il capo XII della prima lettera ai Corinti è per tutti i Padri fondamentale, quando trattano della solidarietà che deve unire le membra. S. Agostino spes-

(1) Enarr. in Ps., 109, 10: PL. 37, 1453.

- (2) De Civitate Dei, 20, 9, 1; PL. 41, 672-673.
- (3) Sermo 127, 4, 5: PL. 38, 709.
- (4) Enarr. in Ps., 115, 6: PL. 37, 1493-1494.
- (5) Enarr. in Ps., 149, 5: PL. 37, 1952.
- (6) Enchiridion, 56, 15: PL. 40, 258.
- (7) Enarr. in Ps., 121, 3: PL. 37, 1620: «Sed ista Jerusalem umbra est illius».
- (8) Enarr. in Ps., 9, cn. 1, 12: PL. 36, 122: «Praecedat tempore non dignitate».
- (9) Enarr. in Ps., 29, en. 2, 9-10: PL. 36, 221-223: Sermo 259, 3; PL. 38, 1198.
- (10) Enarr. in Ps., 5, 8: PL. 36, 86: «quam (Chiesa celeste) nunc parturit et paulatim parit Ecclesia».
- (11) È la città di Gerusalemme. Scrive infatti immediatamente prima: «Remissio peccatorum in Christi nomine praedicatur. Ubi? Per omnes gentes. Unde? Incipientes ab Jerusalem. Communica huic Ecclesiae».
- (12) Enarr. in Ps., 147, 18; PL. 37, 1928-1929: «Coepit enim haec Ecclesia a Jerusalem ista terrena, ut gaudeat inde Deo in illa Ierusalem coelesti. Ah hac enim incipit, ad illam terminat. In illa tota Ecclesia erit, ab ista exordium fidei sumpsit». Si tratta quindi di studi distinti, ma non opposti: come il Vecchio Testamento si distingue, ma non si oppone al Nuovo: anzi in esso trova il suo superamento, la realizzazione delle sue promesse.

154

sissimo, commentando questo testo, afferma appunto gli intimi nessi che tutti ci collegano in un unico corpo (1).

Anzitutto afferma decisamente che Cristo è la fonte di tutti i doni che da Dio vengono comunicati agli uomini: Egli ne ha la pienezza: Cristo che dona, ha ricevuto senza misura (2). Lo Spirito Santo è il distributore dei doni; come l'anima unifica, vivifica tutto il corpo e dà a ciascun membro, con la vita, la sua propria operazione (3); così lo Spirito Santo unifica e vivifica il corpo di Cristo e comunica ad ogni membro la sua particolare operazione (4).

Quindi nessuno deve insuperbirsi dei doni che ha: ognuno ha il suo (5) e nessuno deve affliggersi per non avere un dono che gli altri hanno: se abbiamo la carità e amiamo l'unità, anche per noi possiede un dono chiunque lo possiede nell'unità (6). Difatti l'unità che abbiamo nel corpo di Cristo e l'unico capo rendono nostro quanto hanno gli altri (7). Tutti perciò devono essere solidali: qualsiasi cosa avvenga nel corpo tocca tutti: dobbiamo tutti aiutarci (8), volerci bene (9), esercitare ciascuno la sua funzione più o meno nobile, ma

(1) Epistola, 185, 50; PL. 33, 815; Epistola, 187, 20; PL. 33, 839; Sermo 267, 4, 4; PL. 38, 1231; In Jo., 14, 3, 10; PL. 35, 1509-1509. In Jo., 26, 13; PL. 35, 1612-13; In Io., 27, 6; PL. 35, 1618.

(2) In Jo., 14, 3, 10; PL. 35, 1508-1509; «Christus qui dat, non ad mensuram accipit».

(3) Sermo 267, 4; PL. 38, 1231.

(4) Sermo 142, 7, 7; PL. 38, 782: «(Deus) Spiritu omnia pariter vivificavit et univit». Sembra di leggere un testo di S. Tommaso, S. Th., III, q. 8, a. 1, ad 3: «Cordi comparatur Spiritus Sanctus qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit»; cf. anche: Sermo 268, 2-; PL. 38, 1232-1233.

(5) Sermo Denis, 19, 4, in Miscell. Agostiniana, I, p. 101.

(6) In Jo., 32, 8; PL. 35, 1646: «Si amas unitatem etiam tibi habet quisquis in illa habet aliquid»; Sermo Denis, 19, 4, in Miscell. Agostiniana, I, p. 102: «Quidquid enim habuerit frater meus, si non invidero et ama vero meum est».

(7) Sermo Denis, 19, 4-5 in Miscell. Agostiniana, I, 102: «In meipso non habeo, sed in illo habeo; non esset meum, si in uno corpore et in uno capite non essemus. Sinistra manus verbi gratia, in corpore habet anulum, et dextera non habet, sed quid illa sine ornamento remansit? Respice singulas manus, et videbis unam habere, aliam non habere; respice compagem corporis, cui haerent ambae manus, et vide eam, quae non habet in illa habere quae habet».

(8) Sermo Denis, 19, 5, in Miscell. Agostiniana, I, p. 102: «Nec (membra) putant esse a se alienum quod in uno corpore simul habent. Denique, fratres, si alicui membro corporis molestia rum aliquid accidat, quae membra suum auxilium denegabunt? Quid tam extremum videtur quam planta? et in ipsa planta quid tam extremum

quam ipsa tendis, unde terra calcatur? Ita tamen hoc extremum universi corporis compage detinetur, ut si in ipso loco spina calcetur, ad auxilium spinae emendae omnia membra concurrant: continuo complicantur poplites, curvatur spina, non illa quae haesit, sed quae totum doreum continet; sedetur ut spina cernatur; iam sedere, ut hoc fiat, totius corporis est. Quam exiguus locus in molestia est! Tantillus locus est, quantum spina pungere potuit; et tamen illius extremi et exigui loci molestia a toto corpore non relinquitur; cetera membra nihil dolent, et in illo loco omnia dolent».

(9) Sermo Denis., 19, 5, in Miscell. Agostiniana, I, 102: «Vos estis corpus Christi et membra. Si se diligunt membra, quae habent caput in terra, quomodo se debent membra diligere quorum caput in coelo est?».

155

soprattutto mantenere sempre la carità (1): essa è più preziosa di qualsiasi altro dono (2). Se restiamo nell'unità, anche se siamo ammalati, tutti concorrono alla nostra guarigione (3); se invece abbandoniamo il corpo, è assolutamente impossibile riavere la salute (4).

Gli uni devono giovare agli altri. Nell'economia divina la salvezza viene realizzata per mezzo di altri uomini (5); per i bambini che ancora non hanno l'uso di ragione, quando sono battezzati, supplisce la fede di tutti i buoni e di tutti i Santi (6). Così tutti i credenti devono concorrere allo sviluppo della Chiesa secondo le loro capacità e secondo la grazia ricevuta da Cristo (7): ognuno deve dare il suo contributo alla passione di Cristo che nelle membra dura sino alla fine dei tempi (8).

Un discepolo di S. Agostino, S. Prospero, ha espresso con precisione il concorso di tutti i fedeli a formare un tesoro di meriti che diviene comune a tutti i membri del corpo di Cristo. «In Cristo tutta la Chiesa è un unico corpo; e ciò che di bene compie una sua parte, viene attribuito a tutta la società» (9). Ogni cristiano deve porre a disposizione di tutti il suo amore, la sua preghiera, la sua azione.

«Il nostro amore fraterno deve dirigersi a tutti i cristiani, a tutte le membra di Cristo ... Estendi il tuo amore su tutta la terra, se vuoi amare Cristo, perché le membra di Cristo coprono tutta la terra» (10).

- (1) Sermo Denis, 19, 6; Miscell. Agostiniana, I, 103: «Officia diversa sunt, sanitas una est. Hoc est ergo in membris Christi caritas, quod est in membris corporis sanitas».
- (2) Sermo Denis, 19, 6; Miscell. Agostiniana, I, 103: «Sanitas enim quae commnis est omnibus membris pretiosior est officiis singulorum».
- (3) Sermo Denis, 19, 6; Miscell. Agostiniana, I, 104: «Et datur quidem ab omnibus membris opera, ut sanetur quod aegrotum est et plerumque sanatur».
- (4) Sermo Denis, 19, 7, in Miscell. Agostiniana, I, p. 104: «Etenim tandiu membrum admittit sanitatem quamdiu est de corpore non praecisum; *de ceteris enim sanis manat sanitas ad vulneris locum*; cum autem fuerit praecisum membrum ubi vulnus est, quae et inde ad illud sanitas veniat, non invenitur» De Baptismo, 1, 17, 28; PL. 43.
- (5) Enarr. in Ps., 118, s. 17, 4; PL. 37, 1549; In Ps., 67, 21; PL. 36, 826.
- (6) Epistola, 98, 5; PL. 33, 361-362.
- (7) Sermo 192, 2, 2; PL. 38, 1012: «Omnes gradus fidelium membrorum capiti contulerunt quod ipsius gratia conferre potuerunt».
- (8) Enarr. in Ps., 61, 4; PL. 36, 731: «Ad communem hanc quasi rempublicam nostram quisque pro modulo nostro exsolvimus quod debemus ...».
- (9) Enarr. in Ps., 148; PL. 51, 423: «Tota enim in Christo Ecclesia unum corpus est, et quod recte agit quaelibet portio, tota sibi vindicat plenitudo».
- (10) In Epist. Io. ad Parthos, 10, 7-8: «Tota dilectio nostra fraterna est erga christianos, erga omnia membra eius... Extende caritatem per totum orbem, si vis Christum amare, quia membra Christi per orbem iacent»; Epistola, 212. Noi siamo le membra sociali di Cristo. Scrive S. Paolino di Nola, Epistola, 13, 3; PL. 61, 208-209: «Hac igitur te carita te complexus ita veneror, ut membrum Christi, ita diligo ut commune membrum meum ... Vere dico, et non mentior, dum animi tui motus cogito, mea quoque viscera sentio suspiciis tuis duei; et ut vere *socialia membra*, vulneris tui dolore configi». La lettera è scritta a Pammachio in occasione della morte della sorella Paolina.

La carità quindi annulla le distanze (1) e realmente ci fa entrare in comunione con gli altri fratelli: «Quando pensiamo alla pace che godete in Cristo, anche noi, benché oppressi da tante e dure fatiche, troviamo riposo nel vostro amore. Siamo un sol corpo sotto un unico capo, di modo che voi lavorate in noi e noi riposiamo in voi» (2).

Manifestazione della carità è la preghiera per i fratelli (3). Gli Apostoli hanno voluto che i fedeli pregassero per loro (4); tutta la Chiesa pregò per S. Pietro e per S. Paolo; e S. Agostino per questo invoca il soccorso della preghiera fraterna (5). La Chiesa dà l'esempio della preghiera comune (6); noi dobbiamo pregare per tutti (7), per i pastori di anime (8), per gl'infermi (9), per i nemici (10).

Però, condizione indispensabile perché le preghiere dei fedeli siano esaudite, è essere nella Chiesa e non condurre una vita di peccato (11).

(1) Enarr. in Ps., 94, 2; PL. 37, 1245: «Duo iusti, alter sit in Oriente, alter in Occidente, secum sunt, quia in Deo sunt».

(2) Epistola, 48, 1; PL. 33, 187-188: «Quandoquidem vestram cogitamus, quam habetis in Christo, etiam nos, quamvis in laboribus variis asperisque vero semur, in vestra caritate requiescimus. Unum enim corpus sub uno capite sumus, ut et vos in nobis negotiosi et nos in vobis otiosi simus... nostri memores sitis in sanctis orationibus vestris».

(3) Epistola, 20, 2; PL. 33, 87: «Gratior est enim Deo pro fratre deprecatio, ubi sacrificium caritatis offertur».

(4) Enarr. in Ps., 36, s. 2, 20: «Etiam Apostoli scripserunt plebibus ut orarent pro se».

(5) Epistola, 130, 16, 31; PL. 33, 507: «A familia Christi oratum est pro Petro; oratum est pro Paulo, et nos in eius familia esse gaudemus, et incomparabiliter plus quam Petrus et Paulus orationum fraternarum auxiliis indigemus. Orate certatim, concordi sanctoque certamine».

(6) Epistola, 55, 18, 34; PL. 33, 221: «Communis oratio voce diaconi indicitur».

(7) Sermo 273, 2; PL. 38, 1249: «Cum ei (s. Fruttuoso) diceret quidam, et peteret ut eum in mente haberet, et oraret pro illo, respondit: Me orare necesse est pro Ecclesia catholica ab oriente usque ad occidentem diffusa. Quis enim orat pro

singulis? Sed neminem singulorum praeterit qui orat pro universis. Ab eo nullum membrum praetermittitur, cuius oratio pro toto corpore funditur... Tu si vis ut pro te orem, noli recedere ah illa pro qua oro». Pure in S. Prospero si legge un esempio di preghiera universale per ogni categoria di uomini (PL. 51, 209); si vedano pure due preghiere di S. Agostino in Sermo 183, 10, 15; PL. 38, 994 e Sermo Denis, 2, 5, in Miscell. Agostiniana, I, 17.

(8) Sermo 215, 9; PL. 38, 1076; Sermo Denis, 13, 10, in Miscell. Agostiniana, I, 64: «Ne putetis..., fratres, nostras orationes esse vobis necessarias et vestras orationes nobis non esse necessarias; invicem nobis necessariae sunt orationes pro invicem, quia ipsae orationes pro invicem caritate conflantur ...». Si enim Apostoli dicebant ut oraretur pro illis, quanto magis nos longe impares sumus ... Illi ergo tales viri orari pro se volebant ab Ecclesia et dicebant, quia gloria vestra sumus, sicut vos nostra, in diem Domini Nostri Iesu Christi. Invicem pro se orabant...».

(9) Sermo 323, 3, 4; PL. 38, 1446.

(10) Sermo 22, 4, 4: «Sparsum est semen sanguinis, surrexit seges Ecclesiae.

Nec frustra oravit Ecclesia pro inimicis suis: crediderunt et qui persequerentur».

(11) De Baptismo, 3,17,22: «Nec in haeresi aut schismate constitutum sanctorum orationes, id est, illius unica e columbae gemitus poterunt adiuvare; sicut nec intus positum possunt, si adversum se ipse per vitam pessimam terreat debita peccatorum». Quindi perché le preghiere abbiano il loro effetto, occorre che colui per il quale si prega sia nella comunione ecclesiastica e anche in stato di grazia.

157

Infine dobbiamo soccorrere tutti con le nostre buone opere: Cristo ancora è bisognoso, pellegrino, infermo, carcerato (1), non più in sé, ma nelle sue membra: ciò che noi faremo ai nostri fratelli, lo faremo a Cristo (2).

b) *Rapporti con i defunti*. - Anche i defunti sono membra della Chiesa (3); sorge quindi il problema dei nostri rapporti con loro: se essi conoscono i nostri eventi; se vengono a conoscenza delle nostre preghiere; se hanno cura di noi. S. Agostino confessa che questa questione di fondamentale importanza è difficile a risolversi (4). Nel 420 o nel 421, S. Paolino di Nola gli chiese se i defunti ricevevano un giovamento

dell'essere seppelliti accanto ai sepolcri dei Martiri. S. Agostino gli rispose con il celebre opuscolo *De cura pro mortuis gerenda*. In esso si pone esplicitamente la questione dei rapporti tra noi ed il mondo futuro; essa importa molto al presente studio perché spiega come si possa pregare per i defunti e come i Santi possano soccorrerci.

Anzitutto S. Agostino ricorda dei fatti: apparizioni di defunti (5), presenza dei Santi simultanea in luoghi differenti, oppure in luoghi molto lontani tra loro (6). Ci sono poi alcuni episodi che escludono l'interessamento dei defunti per le cose di questo mondo: i genitori defunti non s'interessano più della loro discendenza, i patriarchi ignorano la sorte del loro popolo (7); altri fatti invece fanno pensare che i morti conoscono le cose di questa terra: l'Epulone che si preoccupa per i suoi fratelli (8) è appunto l'esempio citato da San Agostino.

Egli risolve l'apparente contraddizione dei fatti in questo modo: i defunti non conoscono le cose umane nell'istante in cui si verifi-

(1) Enarr. in Ps., 86, 5; PL. 37, 1105: «Adhuc Christus hic eget, Christus hic peregrinatur, Christus hic aegrotat, Christus hic in carcere includitur».

(2) Sermo Denis, 7, 1, in Miscell. Agostiniana, I, p. 33; Sermo Denis, 19, 5, ivi, I, p. 103; Senno 197, 5; PL. 38, 1023-1024; Sermo 337, 5, 5; PL. 38, 1478.

(3) De Civitate Dei, 20, 9, 2; PL. 41, 674.

(4) Enarr. in Ps., 108, 17: «Utrum et quatenus vel quomodo ea quae circa nos aguntur, noverint Spiritus mortuorum, quaestio difficilis»; De cura pro mortuis gerenda, 16, 20; PL. 40, 607.

(5) De cura pro mortuis gerenda, 10, 12; PL. 40, 600.

(6) De cura pro mortuis gerenda, 16, 20; PL. 40, 607.

(7) De cura pro mortuis gerenda, 13, 16; PL. 40, 604.

(8) De cura pro mortuis gerenda, 14, 17; PL. 40, 605. S. Agostino esclude che l'Epulone sappia cosa facevano i suoi fratelli; ammette però che ci si può interessare di una cosa anche senza una conoscenza diretta; come noi c'interessiamo dei defunti, pur non conoscendo nulla sul loro stato.

cano, ma dopo o per mezzo di altri uomini che lasciano questo mondo e vanno a loro, o per mezzo degli Angeli o infine, per rivelazione divina, possono conoscere gli eventi presenti, passati e futuri, la cui conoscenza è loro indispensabile. Non esclude nemmeno la possibilità che alcuni defunti vengano mandati tra i vivi, e cita il fatto dell'evocazione di Samuele (1).

Pur non avendo una conoscenza diretta degli avvenimenti umani tuttavia i defunti hanno cura di noi, come attesta il Vangelo (2). Essi prendono parte agli eventi terreni non per loro natura, ma in virtù della potenza divina (3). Dio infatti onnipotente, ascoltando le preghiere dei Martiri, mediante il ministero degli Angeli ci soccorre per i loro meriti (4). Dio è dunque il mezzo attraverso il quale noi possiamo giungere ai defunti e i defunti a noi.

Alle anime del Purgatorio possono giungere i nostri suffragi; ci sono dei giorni speciali in cui si prega per i defunti (5); inoltre ogni giorno nella celebrazione del divino Sacrificio si elevano suppliche a loro favore, distinte da quelle rivolte ai Martiri (6). La preghiera, il Sacrificio eucaristico, le elemosine sono gli unici mezzi con i quali possiamo raggiungere i defunti (7) e giovare loro, se così hanno meritato in vita (8).

(1) *De cura pro mortuis gerenda*, 15, 18; PL. 40, 605-606: «Proinde fatendum est nescire quidem mortuos quid hic agatur, sed dum hic agitur; postea vero audire ah eis qui hinc ad eos moriendo pergunt; non quidem omnia, sed quae sinuntur indicare, qui sinuntur etiam ista meminisse et quae illos, quibus haec indicant, oportet audire. Possunt et ab Angelis qui rebus quae hic aguntur praesto sunt audire aliquid mortui, quod ununquemque illorum audire debere iudicat cui cuncta subiecta sunt... Possunt etiam spiritus mortuorum aliqua quae hic aguntur quae necessarium est eos ea nosse, non solum praeterita vel praesentia, verum etiam futura, Spiritu Dei revelante cognoscere. Mitti quoque ad vivos aliquos ex mortuis, sicut e contrario Paulus ex vivis in paradisum raptus est, divina Scriptura testatur».

(2) Enarr. in Ps., 108, 17; PL. 37, 1437-1438: «Ipsius (defunti) esse aliquam curam de nobis ex evangelio intelligitur».

(3) De cura pro mortuis gerenda, 16, 19; PL. 40, 607: «Potius intelligendum est quod per divinam potentiam martyres vivorum rebus intersunt, quoniam defuncti per naturam propriam vivorum rebus interesse non possunt».

(4) De cura pro mortuis gerenda, 16, 20; PL. 40, 607: «Deus omnipotens qui est ubique praesens ... exaudiens martyrum preces, per angelica ministeria usquequaque diffusa praebeat hominibus ista solatia, quibus in huius vitae miseria indicat esse praebenda».

(5) Sermo 173, 1; PL. 38, 338.

(6) Sermo 159, 1, 1; PL. 38, 868; Sermo 284, 5; PL. 38, 1291; Sermo 285, 5; PL. 38, 12,95; Sermo 297, 2, 3; PL. 38, 1360; In Io., 84, 1; PL. 35,1847.

(7) De cura pro mortuis gerenda, 18, 22; PL. 40, 609: «Non existimemus ad mortuos, pro quibus unam gerimus pervenire nisi quod pro eis sive altaris, sive orationum, sive elemosynarum sacrificii solemniter supplicamus».

(8) Enchiridion, 110; PL. 40, 283: «Neque negandum est animas defunctorum pietate suorum viventium revelari, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur vel eleemosynae in Ecclesia fiunt. Sed iis haec prosunt qui, cum viverent, ut haec sibi postea possint prodesse meruerunt»; Sermo 172, 2, 2; PL. 38, 936-937: «Orationibus vero sanctae Ecclesiae et sacrificio salutari et eleemosynis, quae pro eorum spiritibus erogantur non est dubitandum mortuos adiuvari ut cum eis misericordins agantur a Domino, quam corum peccata meruerunt ... Non omnino ambigendum est ista prodesse defunctis ...»; cf. S. PAOLINO DA NOLA: Epistola, 13, 3 e 11; PL. 61, 208-209 e 213-214; Epistola, 35; PL. 61, 350-351; Epistola, 36; PL. 61, 331-352.

159

La preghiera della Chiesa e dei buoni non può non essere esaudita (1).

S. Agostino poggia l'usanza dei suffragi sull'autorità della Sacra Scrittura: in questo senso interpreta l'episodio narrato in 2 Macc., 12, 43; però afferma che più sicura, anche se la S. Scrittura mai vi avesse accennato, sarebbe l'usanza della Chiesa universale (2).

Anche S. Monica sua madre, morente implorò un ricordo all'altare del Signore (3); dopo morta fu celebrato un sacrificio solenne prima della sua sepoltura (4); S. Agostino sempre pregò per lei (5) e implorò suffragi dai suoi lettori (6).

Ma sul modo con cui operano questi suffragi S. Agostino non trovò una formula esatta; si limita a dire che i defunti non acquistano nuovi meriti, ma che Dio usa più misericordia verso coloro i quali in vita hanno meritato una maggior larghezza nel giudizio divino (7); quindi i suffragi non aumentano la gloria dei defunti quando saranno in cielo, ma unicamente abbreviano il tempo della loro espiazione (8).

(1) De Civitate Dei, 21, 24, 2; PL. 41, 737: «Pro defunctis quibusdam vel ipsius Ecclesiae vel quorundam piorum exauditur oratio, sed pro his, quorum in Christo regenerantium nec usque adeo vita in corpore male gesta est, ut tali misericordia indicentur digni non esse»; De cura pro mortuis gerenda, 1, 1; PL. 40, 572; Epistola, 22, 6; PL. 33.

(2) De cura pro mortuis gerenda, 1, 3; PL. 40, 593: «In Machabaeorum libris legimus oblatum pro mortuis sacrificium. Sed et si nusquam in Scripturis veteribus omnino legeretur, non parva est universae Ecclesiae, quae in hac consuetudine claret auctoritas, ubi in precibus sacerdotum quae Domino Deo ad eius altare funduntur, locum suum habet etiam commendatio mortuorum». Il Prete Geronzio (+ 485) scrive: «Et cum offerrem, nominavi eius nomen inter dormientes, consecrans sanctam oblationem; haec enim erat consuetudo in terribili hora illa Sanctorum Martyrum nomina recitare, ut pro me Dominum postulent; peccatores autem misericordiam consecutos ut et ipsi pro me intercedant»; Vita S. Melaniae Iunioris, in Analecta Bollandiana, (1889), p. 39.

(3) Confessiones, 9, 13, 36; PL. 32, 778: «Illa, imminente die resolutionis suae ... tantummodo memoriam sui ad altare tuum fieri desideravit».

(4) Confessiones, 9, 12, 32; PL. 32, 777: «Cum ecce corpus elatum est, imus, redimus sine lacrymis. Nam neque in eis precibus quas tibi fudimus, cum offeretur pro ea sacrificium pretii nostri, iam iuxta sepulchrum posito cadavere, priusquam deponeretur, sicut illic fieri solet, nec in eis precibus ego nevi».

(5) Confessiones, 9, 13, 35; PL. 32, 778: «Nunc pro peccatis matris meae deprecor te».

(6) Confessiones, 9, 13, 37; PL. 32, 779-700: «Et inspira, Domine meus... inspira servis tuis, fratribus meis, filiis tuis, dominis meis, ... ut quotquot haec legerint

meminerint ad altare tuum Monicae famulae tuae cum Patricio, quondam eius coniuge».

(7) Sermo 172, 2, 2; PL. 38, 937: «Non ergo mortuis nova merita comparantur, cum pro eis boni aliquid operantur sui, sed eorum praecedentibus consequentia ista redduntur».

(8) Enarr. in Ps., 145, 18; PL. 1897.

160

I defunti esercitano su noi qualche influsso? Certamente essi vivono (1) e non possono dimenticarci (2), anzi partecipano alle nostre feste cristiane.

Da ultimo ci domandiamo se i Santi del cielo non giovano in qualche modo alle anime del purgatorio; per S. Agostino sembra di sì: l'uso di seppellire le salme dei fedeli accanto ai Martiri ha questo significato: implorare l'aiuto del loro patrocinio (3).

I Martiri della Chiesa godono della massima venerazione (4); con l'affetto, con la compassione, sono uniti a noi (5) che siamo i loro compagni (6).

Nel sacrificio eucaristico noi li nominiamo, non per pregare per loro, ma perché essi intercedano per noi (7). Non pensiamo però di riporre in loro tutta la nostra fiducia: dobbiamo sperare unicamente in Dio, il quale accetterà le preghiere che noi gli rivolgiamo per mezzo dei Santi e, servendosi di loro ci darà le sue grazie (8). In questo senso occorre anche interpretare il ricordo che noi facciamo dei Martiri durante il Sacrificio (9). Il frutto che si deve ricavare dalle solennità dei Martiri è l'imitazione delle loro virtù (10).

(1) Confessiones, 9, 3: «Nec sic eum arbitror inebriari ex ea (Sapienza) ut obliviscatur mei, cum tu, Domine, quem potat ille, nostri sis memor».

(2) De Civitate Dei, 21, 24, 3: Enchiridion, 110-112; PL. 40, S. Paolino da Nola ritiene anche che i defunti ci aiutino: «Celse - scrive - iuva fratrem socia pietate laborans, ut vestra nobis sit locus in requie», Inno, 35, 610; PL. 61, 698.

(3) *De cura pro mortuis gerenda*, 4, 6; PL. 40, 596-597: «Sed cum talia vivo rum solatia requiruntur ... non video quae sunt adiumenta mortuorum, nisi ad hoc ut

dum recolunt ubi sint posita eorum quos diligunt corpora, eisdem sanctis illos tanquam patronis susceptos apud Dominum adiuvandos orando commendent»; cf. anche De cura pro mortuis gerenda, 1, 1 e 18, 22; PL. 40, 592 e 609.

(4) Enarr. in Ps., 67, 36; PL. 36, 835.

(5) Sermo 280, 6; PL. 38, 1283: «Si eos sequi non valemus actu, sequamur affectu; si non passione, compassione; si non excellentia, connexione».

(6) In Epist. Io. ad Parthos, 1, 3: «Socii sumus (con gli Apostoli) quia fidem communem tenemus».

(7) Sermo 159, 1, 1; PL. 38, 868: «Sacriligum est enim pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendare»; Sermo 284, 5; PL. 38, 1291; Sermo 285, 5; PL. 38, 1295; Sermo 297, 2, 3; PL. 38, 1360; In Io., 84, 1; PL. 35, 1847; De Civitate Dei, 21, 27, 5; PL. 41, 750.

(8) In Jo., 1, 6; PL. 35, 1381-1382; Sermo 48, 3; PL. 38, 280.

(9) Contra Faustum, 20, 21; PL. 42, 384: «Populus christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat, et ad excitandam imitationem et ut meritis eorum consocietur atque orationibus adiuvetur ita tamen ut nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum, quamvis in memoria martyrum constituamus altaria. Quis enim antistitum in locis sanctorum corporum assistens altari aliquando dixit: offerimus tibi, Petre, aut Paule, aut Cypriane; sed quod offertur, offertur Deo», De Civitate Dei, 22, 10; PL. 41, 772. Il culto dei Martiri, da principio solamente locale, ai tempi di S. Agostino era già quasi universale; per esempio nel Sermo 276, 4; PL. 38, 125, dice: «Quae hodie regio, quaeve provincia ulla, quo usque vel Romanum imperium vel christianum nomen extenditur, natalem non gaudet celebrare Vincentii? ».

(10) Enarr. in Ps. 88, s. 2, 14; PL. 37, 1140: «Natalitia sanctorum cum sobrietate celebrate, ut imitemur eos qui praecesserunt et gaudeant de vobis qui orant pro vobis»; Sermo 325, 1; PL. 38, 1447: «Ad hoc... istae festivitates in Ecclesia constitutae sunt Christi ut per eos congregatio membrorum Christi admoneatur imitari martyres Christi»; Sermo 4, 34, 37; PL. 38, 37; Sermo Denis, 13, 1, in Miscell. Agostiniana, I, pp. 55-56.

I Martiri, che in vita hanno dato il loro sangue per lo sviluppo della Chiesa (1), ora intercedono per noi, unendo le loro suppliche a quella di Cristo Mediatore (2). La loro preghiera è potente presso Dio (3), che per mezzo loro ci soccorre (4), donando anche ad alcuni santi poteri particolari (5). I loro meriti possono giovare anche nel giorno del giudizio, però non dobbiamo riporre in essi tutta la nostra confidenza, ma dobbiamo impegnarci a vivere bene: «Poiché se si conoscesse quali e quanti sono i peccati, per i quali, anche persistendo in essi senza voler passare ad una vita migliore, si deve chiedere e sperare l'intercessione dei Santi, la viltà umana vi si avvolgerebbe sicura, senza curarsi di rompere i vincoli di tali catene mediante l'esercizio di qualche virtù, ma cercherebbe di esserne liberata con i meriti di quelli, che si è fatti amici con le ricchezze dell'iniquità distribuite in elemosine. Ma ora ignorando persino la gravità d'un peccato veniale, benché si perseveri in essi, si procura con maggior diligenza di progredire nella virtù pregando con maggior devozione, senza trascurare però di farsi degli amici con il mammona dell'iniquità. Ma questa liberazione che si ottiene con le preghiere

(1) Enarr. in Ps., 40, 1; PL. 36, 453-454; In Ps., 39, 1; PL. 36, 431; In Ps., 118, s. 30, 5; PL. 37, 1590; Sermo 280, 6; PL. 38, 1283; Sermo 325, 1; PL. 38, 1448.

(2) Enarr. in Ps., 85, 24; PL. 37, 1099: «Dominuos Noster Jesus Christus adhuc interpellat pro nobis (Rom., 8, 34); omnes martyres qui cum illo sunt interpellant pro nobis». Si veda anche: S. PAOLINO DI NOLA: Poema, 12; PL. 61, 463; Poema, 13; PL. 61, 463-64; Poema, 19, 310-339; PL. 61, 530-531; Poema, 28, 305-325; PL. 61, 670.

(3) Enarr. in Ps., 105, 21; PL. 37, 14,12: «Si dimittis illis peccatum, dimitte, sin autem dele me de libro tuo (Ex., 32, 35-37). Ubi demonstratum est intercessio sanctorum quanti pro aliis valeat apud Deum». S. PAOLINO DI NOLA, Inno, 26, 211-218; PL. 61, 643-644: «Concurramus ad hunc, spe conspirante, patronum; suscipiet nostras placida pietate querelas; et dum natalem ipsius celebramus orantes, ille preces nostras meritis pius adseret altis, inque vicem flebit nobis, quia mente dicata nos laetatur ei. Non est cura haec nova Sanctis exorare Deum pro peccatoribus aegris, vique boni meriti meritum superare sinistrum. Cita poi l'esempio di Mosè, Lot, Elia ecc.

(4) Enarr. in Ps., 120, 4; PL. 37, 1607.

(5) Epistola, 78, 3: «Sicut enim dicit Apostolus (1 Cor., 12, 30) non omnes sancti habeant dona curationum... ita nec in omnibus memoriis sanctorum ista fieri voluit ille, qui dividit propria unicuique sicut vult».

162

o con l'intercessione dei santi, serve unicamente ad impedire che uno sia mandato al fuoco eterno, non a farvelo uscire dopo un certo tempo, quando vi è già andato. Poiché quelli stessi che credono si debba applicare ai santi ciò che è stato scritto di quella buona terra che produce frutti in abbondanza, dando dove il cento, dove il sessanta e dove il trenta (1), dicendo che essi, secondo la diversità dei loro meriti, libereranno alcuni cento uomini, altri sessanta e altri trenta, ammettono che questo avvenga nel giorno del giudizio, non dopo» (2). In questo passo S. Agostino non solo ritiene, come tutti ammettevano, che i Santi possono soccorrerci con le preghiere e con i meriti loro, ma ci avverte che questa intercessione ha dei limiti: si esercita solo in questa vita e non avviene in modo meccanico, quasi si trattasse d'una magia, ma esige assolutamente una vita moralmente buona in chi deve ricevere la loro protezione. Un sermone pseudo agostiniano esprime bene quest'ultimo pensiero: «I Santi devono riconoscere in noi qualcosa delle loro virtù, perché si degnino d'intercedere per noi presso il Signore» (3).

c) *Relazione tra noi e gli Angeli.* - Gli Angeli, creature al servizio di Cristo (4), occupano un posto eminente nel mistero della Chiesa. S. Agostino, ricordando il fatto di Giacobbe, che vide gli Angeli i quali salivano e scendevano dalla scala, dice: «Ciò avviene nella Chiesa: ascendono e discendono gli Angeli di Dio sul Figlio dell'uomo, perché in alto è il figlio dell'uomo, al quale ascendono col cuore, ed è il capo; in basso è il Figlio dell'uomo ossia il corpo» (5). Questa mediazione tra noi e Dio è l'ufficio principale degli Angeli nei nostri riguardi; su di essa si fonda il culto di venerazione e di amore che noi loro dobbiamo (6).

Gli Angeli hanno avuto da Dio la missione di illuminare le in-

(1) Mt., 13, 3.

(2) De Civitate Dei, 21, 27, 6; PL. 41, 750-751: traduzione italiana di M. C. Borgogno, II, Roma 1947, p. 617.

(3) Sermo, 181: «Peberent enim sancti in nobis aliquid recognoscere de suis virtutibus, ut pro nobis dignentur Domino supplicare».

(4) Enarr. in Ps., 56, 10; PL. 36, 666-667.

(5) Enarr. in Ps., 44, 20; PL. 36, 507: «Hoc fit in Ecclesia: adscendunt et descendunt Angeli Dei super filium hominis; quia sursum est filius hominis, ad quem adscendunt corde, id est caput eius; et deorsum filium hominis, id est, corpus eius».

(6) De Civitate Dei, 19, 23, 4; PL. 41, 654: «Sed Deus ille quem coluerunt sapientes Hebraeorum, etiam coelestibus sarictis Angelis et Virtutibus Dei, quos beatissimos tanquam cives in hac nostra peregrinatione mortali veneramus et amamus, sacrificari vetuit». Altrove (*De Civitate Dei*, 10, 26; PL. 41, 304) afferma che gli Angeli sono più da imitare che da invocare, cioè da venerare con un culto liturgico pari a quello dovuto a Dio.

163

telligenze degli uomini, perché possano aprirsi alla luce della verità (1): essi sono gli annunziatori della verità (2).

Per mezzo loro Dio ha dato agli uomini la sua legge (3); per mezzo loro parlava agli uomini e predisponeva la venuta del Salvatore (4); a loro ha affidato i popoli (5). Essi ci attendono di ritorno dal nostro pellegrinaggio (6), hanno compassione di noi e godono quando torniamo sulla giusta strada (7), ci soccorrono in tutte le maniere (8), portano in cielo le anime dei giusti (9) e sono gli intermediari che offrono a Dio le nostre preghiere (10).

Concludendo, si può giustamente affermare che S. Agostino ha toccato tutti gli aspetti del dogma della Comunione dei Santi. La sua dottrina non ha ancora una esposizione precisa, non ha formule tecniche, ma proprio sotto il suo influsso l'articolo della Comunione dei Santi entra definitivamente nel Simbolo degli Apostoli.

Il Medio Evo dipende in tutto da S. Agostino: solo uno gli può stare a fianco per l'influsso esercitato: S. Gregorio Magno, che fu del resto un suo fedele discepolo.

La splendida dottrina di S. Agostino passò agli Scolastici, soprattutto ai grandi dottori: S. Alberto Magno, S. Bonaventura, S. Tommaso d'Aquino, i quali hanno dato

un assetto definitivo e una formulazione rigorosamente tecnica alla realtà divina della Comunione dei Santi.

(1) Enarr. in Ps., 118, s. 18, 4; PL. 37, 1553.

(2) Enarr. in Ps., 44, 20; PL. 36, 507.

(3) De Civitate Dei, 10, 15; PL. 41, 293; Contra Adversarium legis et prophetarum, 2, 7; PL. 42, 653.

(4) De Trinitate, 3, II, 26; PL. 42, 884: «Per Angelos ergo tunc Dominus loquebatur, per Angelos Filius Dei, mediator Dei et hominum futurus ex semine Abrahae disponebat sum adventum, ut inveniret a quibus reciperetur...» De genesi ad litteram, 9, 2; PL. 34, 394.

(5) Enarr. in Ps., 88, s. 1, 3; PL. 37.

(6) Enarr. in Ps., 62, 6; PL. 36, 751: «Attendunt nos peregrinos et miserantur nos».

(7) Enarr. in Ps., 103, s. 4, 2; PL. 37, 1379: «Angelis laetantibus inventa est anima humana». Ottato di Milevi fa - assistere gli Angeli anche alla professione di fede dei neofiti (De Schismate donatistarum; PL. 11, 963).

(8) Enarr. in Ps., 62, 6; PL. 36, 751; De diversis quaestionibus, 83, 67, 6; PL. 40, 77-87.

(9) De Civitate Dei, I, 13; PL. 41, 27.

(10) Enarr., in Ps., 78, 1; PL. 36, 1008: «Angeli... quae Deo nuntiant sci enti nuntiant, quando illi offerunt orationes nostras et ineffabili modo de actibus suis aeternam veritatem, tanquam legem incommutabilem consulunt».

PARTE SECONDA

SINTESI DOTTRINALE

La Scrittura e la Tradizione gettano ampia luce sui misteri della nostra salvezza e sui disegni imperscrutabili della Sapienza e della Bontà divina.

Esse rivelano l'esistenza di una «Famiglia Divina», poiché l'unica e identica natura viene dal Padre interamente comunicata al Figlio nell'eterna generazione del Verbo e da essi partecipata allo Spirito, legame sostanziale d'amore tra Padre e Figlio.

Vicino a questa «Famiglia Divina», come riflesso d'una realtà sublime e come espansione d'una generosità ineguagliabile, appaiono altre due grandi famiglie: la famiglia invisibile degli Angeli e quella visibile dei primi uomini.

Adamo ne è il principio nell'ordine fisico e il capo nell'ordine morale. Dio gli partecipò il suo più intimo potere: la paternità. Da Lui solo provengono tutti gli uomini, che sono come un prolungamento, uno sviluppo del primo uomo nel tempo e nello spazio. Come aveva da Dio ricevuto gratuitamente il dono della grazia, così attraverso la generazione, egli l'avrebbe comunicata agli altri: nello stesso istante in cui fosse stato un figlio di Adamo, sarebbe nato pure un figlio di Dio. Se si concepisce la Chiesa come la riunione di tutti coloro che da Dio hanno la grazia, si può dire che all'origine del genere umano, umanità e Chiesa coincidevano (1). Il mistero del Matrimonio, rivelato ad Adamo, è una affermazione del mistero della Chiesa.

La colpa primitiva segna la frattura delle relazioni soprannaturali dell'uomo con Dio e di conseguenza causa la disgregazione. Angeli e uomini sono separati; l'umanità è frantumata; la generazione, che un tempo era il veicolo della comunicazione della grazia e della vita divina, è ora la causa della colpa. La generazione umana non è più un riflesso delle relazioni divine. Dio, per salvare l'uomo, per riunire l'umanità, invierà il Verbo e lo Spirito Santo. Dopo la colpa, la costituzione della Chiesa non dice più soltanto rapporto alle relazioni divine, ma ha bisogno delle missioni divine.

Difatti nel pulviscolo di questo mondo spirituale, in cui gli uomini, quali atomi erranti, seguivano orbite opposte e cadevano nella

1 Cf. P. BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 28.

colpa e nella conseguente condanna, Dio ha inserito, quale nuovo elemento unificatore, il Figlio. Cristo, innestato nel tempo, diviene il centro d'attrazione; novello Adamo riunisce in sé tutta l'umanità, compiendo la missione che Dio aveva affidato al primo Adamo.

Sorge così la nuova famiglia umana, riunita nuovamente alla famiglia angelica, modellata nuovamente su quella divina. Essa rapo presenta la Chiesa, la società dei redenti. Gesù nel Vangelo la presenta come la casa costruita sulla roccia di Pietro, come la vite, composta di tronco e di tralci in cui scorre invisibile una stessa linfa, come il gregge che in Lui riconosce l'unico e vero Pastore. S. Paolo la descrive come l'edificio spirituale, il tempio dell'Altissimo, il pane pneumatico, il corpo di Cristo.

Quale espressione della medesima realtà, la Tradizione ha coniato la formula «Comunione dei Santi».

Scrittura e Padri, pur non conoscendo l'espressione, come si è largamente dimostrato in precedenza, ne svelano il mistero e ne descrivono gli aspetti.

Porre l'a questione dell'esistenza della realtà divina della Comunione dei Santi, dopo lo studio particolareggiato delle fonti della fede, significa impostare un problema assolutamente fuori posto. Si dovrebbe rinnegare tutta la Scrittura e tutta la Tradizione per poter ammettere un isolamento del fedele sia sul piano ontologico dell'essere che su quello dell'azione, sia nei limiti del tempo e dello spazio, come oltre le barriere dell'uno e dell'altro. La nostra comunione soprannaturale nell'unico corpo di Cristo, l'interpresenza e l'interazione della Chiesa militante, della Chiesa sofferente e della Chiesa trionfante, la realtà d'un patrimonio comune di beni, alla cui costituzione tutti concorrono e a cui tutti indistinta mente attingono, sono verità talmente certe che il Magistero autentico della Chiesa le impone ad ogni fedele come verità divinamente rivelate.

L'esistenza della Comunione dei Santi è dunque da ammettersi al di fuori di ogni discussione; tale verità è contenuta nel Simbolo, è spesso ricordata dai documenti dei Sommi Pontefici, è insegnata da tutti i teologi, ed è accettata come verità divina da tutto l'insieme dei fedeli.

Come è risaputo, ciò che viene insegnato dal Magistero Ordinario della Chiesa, in tal modo, è verità di fede. Infatti il Concilio Vaticano afferma: «Dobbiamo credere di

fede divina e cattolica tutte le verità rivelate da Dio nella Scrittura e mediante la Tradizione e che dalla Chiesa sono proposte come tali sia per mezzo d'un giudizio

172

solenne, sia attraverso il magistero ordinario e universale» (1). Perciò si può concludere che l'esistenza della Comunione dei Santi è verità di fede.

Una prova del resto, di valore inoppugnabile si ha dalle condanne del Concilio di Trento contro i protestanti, i quali respingevano in blocco la dottrina dei suffragi, dell'intercessione dei Santi e delle indulgenze.

Le molteplici ragioni teologiche, che chiariscono e confermano il dato rivelato, si possono ridurre ad una fondamentale. Il primo fatto che si avverte, soprattutto in opposizione all'individualismo esagerato e astratto dei secoli passati, dovuto agli influssi nefasti della «Riforma», è la profonda convinzione della solidarietà naturale che ci lega a tutti i nostri simili (2). Questa solidarietà è fondata sulla comune origine della natura umana. Come Dio era l'inizio dell'universo, ha voluto che l'uomo Adamo fosse l'inizio della sua stirpe (3): «Tutti gli uomini che nascono da Adamo possono essere considerati come un sol uomo, in quanto convengono nella natura» (4). Si può affermare che l'umanità non è una semplice successione nel tempo o una giustapposizione nello spazio: l'umanità forma un tutto organico, costituisce quasi un unico uomo che si dilata nel tempo e nello spazio (5).

La forma comune della vita umana è la società. Al di fuori di essa l'uomo non si può concepire, come non si può ammettere una sua esistenza indipendente dal mondo fisico che lo circonda. «L'uomo per il suo essere fisico è legato all'universo; per il suo corpo non è che un punto di concentrazione di forze cosmiche. I suoi ritmi interiori sono retti dai ritmi della natura e vi riversano le loro reazioni» (6). Come ogni singolo uomo è una parte del tutto che è l'universo, così ogni persona è con la società nello stesso rapporto che la parte col tutto (7). Fine di tutto l'uomo è la società (8), a cui egli appartiene in modo inscindibile (9).

(1) Concilio Vaticano, Sessione III, C. 3; Denz. 1792: «Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemnibus iudicio, sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur».

- (2) J. DE GUIBERT, *Leçons de Théologie spirituelle*, Tolosa 1946, p. 313.
- (3) S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 92, a. 2.
- (4) S. TOMMASO, *S. Th.*, I-II, q. 81, a. 1: «Omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, .. inquantum conveniunt in natura».
- (5) P. BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 12.
- (6) A. D. SERTILLANGES, *Che cos'è il Cattolicesimo*, Roma 1939, p. 40.
- (7) S. TOMMASO, *S. Th.*, II-II, q. 64, à. 2: «Quaelibet ... persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum».
- (8) S. TOMMASO, *S. Th.*, II-II, q. 65, a. 1: «Ipse totus homo ordinatur ut ad finem, ad totam communitatem, cuius est pars».
- (9) S. TOMMASO, *S. Th.*, II-II, q. 64, a. 5: «Quilibet autem homo est pars communitatis; et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit».

173

Ora il soprannaturale non è una violenza, un capovolgimento dell'ordine naturale. I due ordini provengono dallo stesso Autore: la soprannatura pur superando la natura in modo totale, s'innesta e si sviluppa sempre secondo le direttrici fondamentali dell'ordine naturale.

Di conseguenza la natura umana sociale è una riprova della socialità del soprannaturale, fondamento e oggetto della Comunione dei Santi. In altri termini, se la natura umana è sociale, sociale deve essere pure la soprannatura; se sociale è il fine naturale, sociale pure dev'essere il fine soprannaturale; se l'uomo raggiunge il suo sviluppo perfetto nella società, anche nell'ordine soprannaturale perverrà alla completa espansione e al definitivo arricchimento della sua personalità, unicamente in una società soprannaturale. Come nella natura si ha un solo Adamo, principio di tutti gli uomini; così nel soprannaturale occorre un secondo Adamo, fonte d'ogni grazia e centro di tutta la nuova umanità.

Se il soprannaturale frantumasse la socialità umana, non vi potrebbe più essere religione umana. «Gesù stesso non si mostrerebbe allora figlio dell'Uomo e la religione umana non esisterebbe, poiché l'umanità autentica è società prima di essere individuo; poiché l'individuo nasce nella società prima di agire su di essa» (1). Se noi ammettessimo con i protestanti che l'affare della salvezza si risolve in un «a solo» con Dio, al di fuori di ogni società, dovremmo ammettere che «il dono di Dio non sarà in se medesimo di carattere sociale. Nonk sarà dunque umano nel vero

senso della parola; non risponderà alla prima creazione che fu collettiva («facciamo l'uomo»); non vi sarà armonia tra la creazione e la ricreazione, fra natura e soprannatura. Vi sarà uno spostamento nel piano divino» (2).

La natura quindi, nelle sue fondamentali esigenze, in un certo senso ci aiuta a comprendere il soprannaturale.

Nell'ordine soprannaturale vige una sola economia di salvezza, ed è un'economia profondamente sociale. «Il Cristo non ha voluto due economie spirituali, l'una che riguardasse la salvezza individuale, l'altra che cercasse di procurare alle anime visibilmente unite i benefici della Redenzione. Non ci sono due azioni separate della grazia, ma una è in funzione dell'altra e tutte due concorrono a stabilire il Regno di Dio sulla terra. Non c'è che una volontà salvifica, ma essa

(1) SERTILLANGES, *Che cos'è il Cattolicesimo*, p. 37.

(2) SERTILLANGES, *op. cit.*, p. 38.

174

riguarda tutta l'umanità per farne il regno di Dio e ogni anima in particolare per farvi regnare la legge d'amore» (1).

Come la salvezza è essenzialmente una riunione (2), la grazia ha un inconfondibile carattere sociale. Se ne parlerà poi più a lungo; ora solo alcuni cenni. La grazia è sociale nella sua origine, nella sua azione, nel suo fine, nel suo autore come nel suo soggetto.

La grazia che ci redime, secondo un'espressione di S. Ambrogio è una grazia ecclesiastica, cioè sociale (3). Dio s'è certamente riservato il diritto di disporre dei suoi doni nella massima libertà, non ha voluto vincolare la sua misericordia onnipotente a nessuna creatura; però ha preferito affidare, almeno secondo l'ordinaria Provvidenza, la distribuzione delle grazie alla Chiesa visibile e gerarchica e più ancora in dipendenza dei nessi invisibili che esistono fra tutte le anime della famiglia umana (4).

L'azione della grazia si sviluppa nell'orbita del Corpo Mistico di Cristo (5) e conferisce all'uomo una divinizzazione sociale, perché si fonda su d'una natura sociale. «Oso

dire (pur senza negare la realtà dell'influsso individuale) che se lo Spirito Santo si contentasse di agire nelle anime individuali, fallirebbe in gran parte il suo scopo» (6).

Già all'innocente Adamo la grazia era stata data non come un dono personale, ma comune a tutta la natura, non a un individuo isolato, ma al primo membro della famiglia umana. Il peccato stesso nella sua opposizione ne è una conferma: i figli di Adamo nascono peccatori, non in quanto hanno personalmente e direttamente commesso il peccato d'origine, ma in quanto appartengono, come membri, alla natura umana caduta nella colpa. «Nel piano primitivo tanto la grazia che il peccato del primo uomo dicono relazione in primo luogo e principalmente alla natura e in secondo luogo e in modo subordinato all'«individuo in quanto appartenente alla natura elevata o caduta. In una parola, tanto l'elevazione che la caduta furono sociali e non individuali» (7).

(1) A. PERBAL, *Premières leçons de théologie missionnaire*, p. 106.

(2) Un Oremus della Liturgia della benedizione delle Palme così s'esprime: «O Dio che raccogli le cose disperse e raccolte le conservi». Già S. AGOSTINO aveva scritto, *Contra Faustum*, 12, 16; PL. 42-, 263: «Ecclesia corpus Christi in unitatem collecta».

(3) In Ps., 39, 11; PL. 14, 1061: «Sola Ecclesiae gratia qua redimimur».

(4) DE GUIBERT, *Leçons de Théologie spirituelle*, p. 314.

(5) G. QUINTANA, *La Santificaciòn social en el Cuerpo Místico*, Bogotá 1950, p. 215.

(6) SERTILLANGES, *Che cos'è il Cattolicesimo*, pp. 35-36.

(7) G. QUINTANI., *La Santificaciòn social en el Cuerpo Místico*, pp. 211-212.

175

La Redenzione, che supera l'ordine della Creazione, è con essa in completa armonia. Cristo diviene Nuovo Adamo, nuovo capo di una nuova umanità, redenta ed elevata all'ordine soprannaturale una seconda volta. «Questa elevazione e redenzione non si riferiscono direttamente all'individuo, se non in quanto membro della Chiesa; ché solo in essa e per essa riceve la sua santificazione. Nel Nuovo Testamento la Chiesa è rigorosamente il nuovo genere umano, al quale si deve appartenere per beneficiare della Redenzione di Cristo, come nel piano primitivo era necessario essere figlio di Adamo per beneficiare della sua elevazione all'ordine soprannaturale o essere coinvolto nella sua caduta ... Un sol piano sociale è a capo delle due grandi

economie salvifiche di Dio a riguardo degli uomini, e la grazia santificante, principio formale della santificazione, appare in tutte e due come strettamente sociale, vincolata non all'individuo in quanto individuo, ma al genere umano con Adamo suo capo naturale, o alla Chiesa, di cui capo è Cristo» (1). Il Battesimo ci rende figli di Dio, proprio perché ci fa membri della Chiesa; tutta la struttura soprannaturale dell'uomo: virtù, doni, grazie ricevono un'impronta profondamente comunitaria (2).

Come nell'ordine naturale sentiamo vivo il bisogno degli altri, la solidarietà con tutti (3); così nell'ordine soprannaturale la grazia ci fa comprendere la necessità d'essere completati dagli altri (4).

La grazia è essenzialmente una partecipazione misteriosa alla vita divina e una anticipazione reale dell'eterno destino soprannaturale. La grazia, che è per eccellenza il dono trinitario, che ci comunica la partecipazione alle relazioni che costituiscono le Divine Persone, è sociale pure nel suo fine (5). Essa ci unisce perché c'indirizza e ci orienta tutti verso il medesimo fine soprannaturale: la visione beatifica (6). «L'unità del fine è sempre il segno più chiaro d'una unità ontologica» (7).

Possiamo quindi concludere: la ragione stessa conferma la Ri-

(1) G. QUINTANA, op. cit., p. 212; DE GUIBERT, op. cit., p. 314; DE LUBAC, *Cattolicesimo*, p. 45.

(2) A. I. MENNESSIER, *L'Eglise en marche*, in *Communion des Saints (Cahiers de la vie spirituelle)*, Parigi 1945, pp. 91-92.

(3) G. PHILIPS, *La Santa Chiesa*, Roma 1949, pp. 147-148.

(4) E. MERSCH, *Sainteté du chrétien sainteté du membre*, in *Nouvelle Revue Théologique*, gennaio 1931; E. GUERRY, *Nel Cristo totale*, Torino 1954, pp. 251-252.

(5) BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 5: «Il problema del fine ultimo dell'uomo, la sua felicità d'eterna visione e la grazia che ne è la preparazione, riveste un aspetto sociale fondamentale, un aspetto collettivo essenziale, sul quale, di solito, si insiste poco».

(6) BROUTIN, op. cit., p. 12.

(7) G. DE BROGLIE, *Charité*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XI, col. 680.

velazione, perché la grazia si fonda sulla natura e la socialità di questa illumina il carattere comunitario di quella.

Ma se si vuole la ragione ultima della socialità soprannaturale e naturale umana, una sola risposta è possibile: essa sta in un atto libero della volontà divina (1). Come al «*faciamus hominem*» della reazione corrisponde la famiglia umana modellata su quella Divina, l'«*ut unum sint*» è la parola d'ordine dell'attività della Chiesa, come è il principio ed il fine della sua costituzione» (2).

La Comunione dei Santi, che esprime quest'aspetto sociale della Salvezza, esiste dunque realmente: alle prove fornite dalla S. Scrittura e dai Padri, alla definizione del Simbolo e alla credenza della Chiesa s'aggiunge anche la conferma della ragione teologica.

Si deve ora iniziare l'indagine speculativa della verità. La Rivelazione e la Tradizione ne hanno fornito abbondante materiale, il Magistero della Chiesa suggerirà le direttive: la costruzione teologica deve svilupparsi.

È anzitutto necessaria una traccia, uno schema per comprendere l'armonia dell'edificio e ammirarne le prospettive.

In primo luogo si esaminerà il significato esatto di «*Communio Sanctorum*» e i rapporti dei vari aspetti fra loro e con la Chiesa.

Si tratterà poi dell'oggetto della Comunione dei Santi, cioè dei beni, che incessantemente circolano nella Chiesa universale: vi sono i beni di Cristo, che ci vengono partecipati attraverso i Sacramenti e il Sacrificio, i beni della Chiesa, che ci sono elargiti nella Liturgia e i beni dei singoli membri: opere buone e preghiere che circolano per via di esempio, di meriti, di soddisfazioni e d'impetrazioni.

Si studierà infine il soggetto della Comunione dei Santi, si vedranno cioè quali persone contribuiscono ed usufruiscono dei beni circolanti nella Chiesa; gli scambi che avvengono tra i fedeli della Chiesa militante, sofferente e trionfante, sia nel senso orizzontale sia in quello verticale.

(1) DE GUIBERT, *Leçons de Théologie Spirituelle*, p. 314.

(2) BROUTIN, *op. cit.*, p. 265.

CAPITOLO I.

SIGNIFICATO DELLA COMUNIONE DEI SANTI

Senza pretendere di penetrare nelle profondità misteriose di questa realtà divino-umana, occorre approfondirne e illustrarne gli aspetti, per poter conseguire quell'intelligenza del dogma grandemente fruttuosa alla pietà cristiana (1).

Il primo problema che ci si pone è quello di una definizione esatta, per quanto possibile, della Comunione dei Santi.

Dopo lo studio delle fonti rivelate non è difficile rilevare tre aspetti che esprimono la Comunione dei Santi. L'aspetto fondamentale è la realtà del Corpo di Cristo, da cui deriva la circumincessione, per usare un termine trinitario, delle tre Chiese: militante, sofferente e trionfante, e dei singoli membri: circumincessione che avvolge non solo il piano dell'essere soprannaturale, ma anche quello dell'agire soprannaturale.

S. Scrittura e Tradizione sono concordi nell'esprimere la realtà della Comunione dei Santi, come un Corpo dalle dimensioni cosmiche, in cui si ritrovano tutti i Santi, cioè tutti coloro che sono uniti e subiscono l'influsso di Cristo, qualunque sia lo stato in cui si trovano: terra, Purgatorio, Cielo, e, di conseguenza, come una comunione di beni che incessantemente vengono prodotti con il concorso di tutti, e che su tutti si riversano. Lo Spirito di Cristo e la carità, pur rispettando i diritti inviolabili delle nostre personalità, impediscono che esse si richiudano in uno sterile egoismo, ma le aprono alle gioie della comunicazione, le compenetrano in un'unica atmosfera di luce e d'amore.

Questo triplice aspetto rivelato viene felicemente riassunto nell'indeterminatezza della formula: Comunione dei Santi. Già si è esposto come tale espressione, storicamente, ha avuto una triplice interpretazione: Comunione dei Santi, cioè dei fedeli che militano su questa terra; Comunione dei Santi, cioè comunità e comunicazione con i fedeli che godono nella patria; Comunione dei Santi, cioè comune partecipazione ai beni sociali di tutta la Chiesa.

(1) Concilio Vaticano, Sess. III, c. 4; Denz. 1796: «Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur».

181

Il Kattenbusch ammette appunto che subito all'inizio la doppia interpretazione: personale e reale, era il preciso significato della formula: Comunione dei Santi (1).

La dottrina del Corpo Mistico, l'azione eucaristica che riuniva tutti i fedeli e che era offerta in comunione con i Santi e a beneficio dei fedeli defunti nella fede, ne sono una conferma (2). Una preghiera, composta certamente al tempo della persecuzione e giunta a noi, così si rivolge a Dio: «O Dio, la cui bontà è immensa come il potere ... concedi ... che i gloriosi meriti dei tuoi Santi ci evitino la pena; le anime dei fedeli defunti che godono della beatitudine ci soccorrano; quelle che hanno bisogno della consolazione siano assolate in virtù delle preghiere della Chiesa» (3). Abbiamo in questa formula tutta la realtà complessa della Comunione dei Santi.

Nel corso dei secoli, i tre aspetti fondamentali si sono sempre conservati, anche se qualche autore ha forse un po' troppo insistito su uno solo, dando l'impressione di trascurare gli altri, oppure di essere indeciso nella scelta del senso reale o del senso personale (4).

(1) RONDET, *Unità in Cristo*, pp. 16-20: «La Comunione dei Santi. Questa espressione indica anzitutto l'unità esistente tra i fedeli viventi. Nei primi secoli del Cristianesimo, la Chiesa era veramente la riunione dei Santi; i cristiani di allora hanno la sensazione d'essere stati tirati fuori dal paganesimo, strappati a un mondo peccatore (1 Cor., 6, 11) ... Entrati nella Chiesa i pagani, soprattutto dopo Costantino ... , è essa ancora la comunità degli eletti? Non è un paradosso la Comunione dei Santi? No, perché anche se ci sonò i peccatori la Chiesa terrena resta santa e santificante; e soprattutto sa di essere unita alle migliaia di Santi che sono già riuniti col Signore. Gli Apostoli e i grandi missionari dei primi tempi sono morti, ma essi restano pur sempre legati ai viventi ... Essa prega per i defunti, ma fa conto anche sulla protezione dei fedeli distintisi per le loro virtù, per la loro carità, per la loro imitazione del Cristo ... In pari tempo (sec. V) la formula «Comunione dei Santi» tende a cambiare senso. Non che si dimentichi che i fedeli formano un sol corpo, che essi vivono di una sola fede, che prendono parte agli stessi sacramenti, che sono

membra di uno stesso Cristo, ma si riserva il nome di Santi ai fedeli morti in odore di santità. La Comunione dei Santi è sì la comunione nelle stesse cose sante (*sancta*), ma essa tende ad esprimere soprattutto la Comunione coi Santi della Chiesa trionfante.

(2) S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, p. 152.: «(La Comunione dei Santi) ... inde ab aevo apostolico mirum in modum splenduit quando in sacrificio Eucharistico, a vivis pro defunctis oratio fundebatur, sanctorum autem orationi tota commendebatur Ecclesia».

(3) O. MARUCCHI, *Manuale d'Archeologia Cristiana*, Roma 1908, p. 242: «Deus cuius tam immensa est bonitas quam potestas, praesta ... si quies adridat te colere, si tentati o ingruat non negare ... Sanctorum tuorum nos gloriosa merita ne in poenam veniamus excusent, defunctorum fidelium anima e qua e beatitudine gaudent, nobis opitulentur; quae consolatione indiget, Ecclesiae precibus absolvantur».

(4) Ecco, ad esempio, quanto scrive ABELARDO (*Expositio Symboli Apostolorum*, PL. 178, 629-630): «Sanctorum communionem, hoc est illam quo sancti efficiuntur vel in sanctitate confirmantur, divini scilicet sacramenti participatione, vel communem Ecclesiae fidem. sive caritatis unionem. Possumus et sanctorum dicere neutraliter, id est, sanctificati panis et vini in Sacramentum altaris»; Ivo DE CHARTRES (*Sermo 23 de Symbolo Apostolorum*; PL. 162, 606) così si esprime: «Sanctorum Communionem, id est ecclesiasticorum sacramentorum veritatem, cui communicaverunt sancti, qui in unitate fidei de hac vita migraverunt». La stessa formula si trova alla lettera in JOSSELIN, vescovo di Soissons nel sec. XII (*Expositio in Symbolum*; PL. 186, 1488); egli però poi continua: «Id credo de his (Battesimo ed Eucaristia) et caeteris sacramentis, quod sancti crediderunt veraciter. Credo sanctorum communionem, id est, sanctos communiter habere bona coelestia, non quod alter plus altero non habeat». Questo testo sembra suggerire: come i Santi hanno in comune tutti i beni di cui godono, così la Chiesa crede e partecipa agli stessi sacramenti ai quali hanno partecipato i santi. ALESSANDRO DI HALES scrive (*Summa Theol.*, III, q. 61, a. 1): «Est sensus, credo quod sacramenta et participatio sacramentorum, quae sancti communicant, conferunt remissionem peccatorum».

182

L'aspetto di una comunità tra i fedeli viventi, principio di tutti gli altri, è sempre stato conservato dalla liturgia eucaristica nelle sue preghiere più solenni e più preziose.

Essa ci presenta costantemente la Chiesa come la «familia Dei» (1), la «plebes Dei» (2), il «populus Dei» (3), l'«aeternum habitaculum» (4), la «vinea filii» (5), la «seges Domini» (6).

Alla Liturgia fanno eco gli Scrittori medioevali che vedono nella Comunione dei Santi un nesso spirituale tra tutti i fedeli (7), una comunità fondata sull'unica fede, su d'un solo battesimo, in un medesimo Spirito Santo, per un'identica vita eterna partecipata già attraverso la grazia (8); una comunicazione di beni vitali che si attua

(1) Si danno solo alcuni riferimenti: Colletta della feria III dopo la I Domenica di Quaresima; Colletta della feria II dopo la n Domenica di Quaresima; la Colletta della feria II delle Tempora di settembre; Colletta del Sabato Santo; Colletta della Domenica di Passione; Postcommunio del Mercoledì Santo; «oratio super populum» del sabato dopo la n Domenica di Quaresima; nel Canone.

(2) Si trova, ad esempio, il Canone «plebs tua sancta»; nella Colletta della feria IV dopo la I Domenica di Quaresima, nella Colletta della festa di S. Giacomo (25 luglio); nel Postcommunio della feria V dopo la Domenica di Passione.

(3) IV Colletta del Sabato delle Tempora di Quaresima; Colletta della feria IV dopo la n Domenica di Quaresima: «Oratio super populum» della feria VI dopo la II Domenica di Quaresima; «Oratio super populum» della feria V dopo la III Domenica di Quaresima; «Oratio super populum» della feria III e V dopo la III profezia e Secreta del Sabato Santo; Colletta della Domenica IV dopo Pasqua; Secreta della Domenica XIV dopo Pentecoste; Colletta del 29 luglio; Postcommunio dei Santi Cosma e Damiano (27 settembre).

(4) Colletta della Dedicazione d'un Altare.

(5) Colletta dopo l'VIII Profezia del Sabato Santo; oratio super populum della liturgia ambrosiana (Domenica In dopo Pentecoste).

(6) Colletta dopo l'VIII Profezia del Sabato Santo.

(7) AMALARIO DI METZ, Responsio Amalarii episcopi, PL. 99, 816; «Sanctorum communionem: in vinculo pacis unitatem spiritus servare credo».

(8) S. PIER DAMIANI, Liber qui dicitur Dominus Vobiscum, PL. 145, 239: «Sanctorum siquidem haec est in fidei unitate communio, ut in unum Deum credentes, uno

baptismate sint renati, uno Sancto Spiritu con firmati, ad unam vitam aeternam sint per gratiam adoptionis adsciti».

183

unicamente in ragione del corpo mistico (1); la riunione di tutti Santi, specialmente nel cielo (2).

L'aspetto trascendente della Comunione dei Santi viene poi nel Medio Evo concepito come una confederazione della triplice Chiesa: militante, sofferente e trionfante (3).

La persuasione degli antichi cristiani, d'essere in rapporto con il mondo dei defunti (4), si traduce nell'affermazione dell'esistenza di un'unica Chiesa che combatte fedelmente sulla terra forte dell'assistenza del suo Sposo Divino, e che, in cielo, gode dei trionfi conseguiti ricevendo dalle mani del suo Capo la corona della gloria (5).

La Comunione dei Santi consiste quindi in questa comunanza di fede, di speranza, d'amore e di opere con la comunità gloriosa dei Cieli (6). Lo scopo preciso per cui ci crediamo in rapporto con i Santi, viene esposto con queste parole: «Crediamo nello Spirito Santo, nella Comunione dei Santi, affinché, attraverso la Comunione dei Santi, la nostra insufficienza trovi un aiuto. Se infatti noi avremo amato

(1) S. TOMMASO, In Symbolum, a. 10: «Sicut in corpori naturali operatio unius membri cedit in bonum totius corporis, ita in corpore spirituali, scilicet Ecclesia. Et quia omnes fideles sunt unum corpus, bonum cuius alteri communicatur ... Unde et inter alia credenda quae tradiderunt Apostoli, est quod communio bonorum sit in Ecclesia, et hoc est quod dicitur: Sanctorum Communionem». Egli quindi ammette come causa della comunanza dei beni, la comunità dei redenti, benché poi parli esclusivamente di tale comunanza di meriti, di soddisfazioni e di preghiere.

(2) Ugo DA S. VITTORE, De Sacramentis, 2, 1, 13; PL. 174, 415: «Quum igitur habitationem Dei cogitas (è la Chiesa), unitatem cogita congregationemque sanctorum maxime in coelis».

(3) La prima opera che espressamente parli di Chiesa militante, sofferente e trionfante, è un Sermone di GARNIER DI ROCHEFORT (Sermo 26; PL. 205, 746). S. TOMMASO attesta (In Symbolum, a. 9): «Habet autem haec Ecclesia tres partes: una est in terra, alia est in coelo, tertia est in Purgatorio». NICOLÒ DI CUSA (De

Concordantia catholica, in Opera Omnia, XIV, ed. G. Hallen, p. 5) parla di Chiesa: «Triumphans, dormiens, militans».

(4) BARTMANN, Il Purgatorio, pp. 201-202.

(5) Prefazio della Dedicazione, nel proprio della diocesi di Parigi: «Haec fideliter in terris, Sponso adiuvante militat, et perenniter in coelis, ipso coronante, triumphat».

(6) ALCUINO (735-804), Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones, 11; P.L. 101, 1142: «Sanctorum communionem, quod sequitur, id est cum illis sanctis, qui in hac quam suscepimus fide, de praesenti saeculo ad Deum migraverunt, societatem et spei communionem habere credamus». Sono quasi le identiche parole usate in un Sermone pseudo agostiniano per descrivere la Comunione dei Santi. (Sermo 242; PL. 39, 2193). RABANO MAURO (+856) esprime lo stesso concetto: Homilia, 13 (Domenica II di Quaresima); PL. 110, 28: «Sanctorum Communionem, id est, illorum qui in hac fide defuncti sunt, societatem in coelis speramus»; e De Ecclesiastica disciplina, 2, 33; PL. 112, 1226: «Sanctorum communionem, id est, cum illis sanctis qui in hac quam suscepimus fide defuncti sunt, societatem et spei communionem teneamus». S. BRUNONE DI WURZBURG nel Commento al Simbolo, 8; PL. 142, 560, scrive: «Sanctorum... Communionem, id est cUllis sanctis societatem et communionem me habere credo, si fidem firmiter tenuero et operibus servavero».

184

Dio nei Santi, essi, in virtù dei loro meriti, ci comunicheranno la beatitudine divina». L'anonimo autore del Trattato sulla Carità tramandatoci assieme alle opere di S. Bernardo, descrive poi la Comunione dei Santi come la comunità degli eletti che partecipano ai beni di Cristo e di ciascuno di loro, in una comunione d'amore e di gioia, che viene poi partecipata attraverso la carità a tutti i fedeli che vivono sulla terra (1).

Il Paradiso è dunque il regno dell'amore, è la comunione perenne della gioia: diverse sono le sedi, diversi i beni di cui ognuno gode, almeno nella loro graduazione, ma una sola è la carità che ristabilisce l'equilibrio e rende sociale ciò che potrebbe essere un dono individuale: «Credo la Comunione dei Santi, cioè che i Santi posseggono in comune i doni celesti. Non che uno non abbia più dell'altro. Tutti sono così pervasi dalla mutua carità che, chi ha meno non invidia chi più ha, e chi più ha non disprezza chi ha meno» (2).

Si giunge così al terzo aspetto della Comunione dei Santi che si specifica in una comunicazione di beni soprannaturali tra i Santi (3).

(1) Tractatus de Caritate, 33, 101; PL. 184, 633: «Credamus in Spiritum Sanctum, sanctam catholicam Ecclesiam, Sanctorum communionem, ut imperfectum nostrum videant oculi tui, Jesu, et in beneplacito tuo, sanctorum communione nostra insufficientia suppleatur. Si enim in Sanctis dilexerimus Deum, et ipsi pro eorum exigentia meritorum nobis communicabunt beatitudinem apud Deum. Ubi enim in medio diligentium sederit Deus, omnia in omnibus, necesse est ut affectus communes gaudiorum communio comitetur. Non solum itaque proximi, sed tota Christi beatitudo, communione amoris et exultationis atque alieni participatione gaudii nostra erit. Quod ergo minus beatitudinis in me habiturus sum, de beatitudine aliena sumam. Bonum enim quod in Deo vel in proximo diligam, diligendo faciam meum, ut perfectio gaudii alieni meum suppleat defectum ... sic in terra viventium unusquisque beneficio caritatis omnium beatitudine coexultat». BALDOVINO DI CANTORBERY (+1190) nel Tractatus de vita coenobitica; P.L. 204, 544-556, scrive: «Io credo, o Signore, nello Spirito Santo, nella S. Chiesa cattolica, nella Comunione dei Santi. Qui è la mia speranza, qui è la mia fiducia, qui è ogni mia sicurezza nella confessione della mia fede, nella bontà dello Spirito Santo, nell'unità della Chiesa cattolica, nella Comunione dei Santi ... Confido che per la Comunione della carità, i meriti dei Santi mi saranno utili e che così la Comunione dei Santi supplirà alla mia insufficienza e alla mia imperfezione»: la traduzione è del DE LUBAC, Cattolicesimo, p. 349.

(2) JOSSELIN DI SOISSON, Expositio in Symbolum, 16; PL. 186, 1488: «Credo sanctorum communionem, id est sanctos communiter habere dona coelestia, non quod alter plus altero non habeat (1 Cor., 15, 4), sed illa invicem ardent in caritate, ut nec inferior superiori invidet, nec superior inferiorem contemnat»; BALDOVINO DI CANTORBERY, Tractatus de vita coenobitica, PL. 204, 544-556-562, specifica meglio ancora: «La Carità dilata la nostra speranza fino alla Comunione dei Santi, nella comunione delle ricompense; ma questa concerne i tempi futuri, è la comunione della gloria che sarà rivelata in noi. .. Con la comunione della gloria sarà perfettamente riparata quella della natura e sarà del tutto esclusa quella della collera ... Allora di tutti i santi sarà come un cuor unico e un'anima unica; e tutte le

cose saranno loro comuni, perché Dio sarà tutto in tutti»; traduzione del DE LUBAC, op. cit., p. 349.

(3) A. D'ALÈS. Saints (Communion des), in Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique, t. IV. col. 1154.

185

S. Prospero d'Aquitania attesta: «Tutta la Chiesa è in Cristo un sol corpo; di conseguenza quanto di bene compie una sua parte, appartiene di diritto alla totalità» (1). Nella società cristiana non esiste un bene talmente proprio di uno che, mediante la carità, non diventi comune a tutti: «Così, ciò che è il fatto di tutti, è all'che il fatto di ciascuno, e ciò che è singolare, ciò che è proprio ad alcuni, non è meno comune a tutti nell'integrità della fede e della carità» (2). Tutta la tradizione è concorde nel vedere la solidarietà d'azione che unisce le membra del corpo umano, il simbolo della socialità soprannaturale che mette a profitto di ognuno ciò che un membro, col concorso, spesso invisibile di tutti, è riuscito a compiere: «Come nel corpo umano ogni singolo membro ha un compito a lui proprio e diverso da quello di tutti gli altri, e tuttavia ciascuno di essi compie non solo per sé quanto compie, così nel corpo della Santa Chiesa vengono distribuiti i doni delle grazie, e tuttavia ognuno non possiede solo per sé neppure quello che possiede in modo esclusivo. Solo gli occhi vedono, ma non vedono solo per sé. Così, per disposizione della Somma Bontà, le cose singole sono di tutti e tutte le cose appartengono a tutti» (3).

Come i beni delle membra appartengono a tutto il corpo, così il bene dei singoli fedeli, in forza dell'unità della Chiesa appartiene a tutta la comunità (4); come le membra del corpo si scambiano l'utilità della loro azione, così i fedeli nel corpo di Cristo (5); come ciascun membro trova in tutti gli altri la sua perfezione ed il suo complemento, così, per opera dello Spirito Santo, ognuno di noi trova

(1) S. PROSPERO, In Ps., 148; PL. 51, 423: «Tota enim in Christo Ecclesia unum corpus est; et quod recte agit quaelibet pars, tota sibi vindicat plenitudo».

(2) S. PIER DAMIANI, Liber qui appellatur Dominus Vobiscum, c. 5; 6 e 10; PL. 145, 235-236, 239-240; traduzione del De Lubac, Cattolicesimn, p. 404, ALESSANDRO DI HALES, De caritate, IV.

(3) UGO DA S. VITTORE, *De Sacramentis*, 2, -2, 2; PL. 176, 417: «Quemadmodum in corpore humano singula qua eque membra propria ac discreta officia habent et tamen unumquodque non sibi soli agit quod solum agit, sic in corpore sanctae Ecclesiae dona gratiarum distributa sunt et tamen unusquisque non sibi soli habet, etiam id quod solus habet. Soli enim oculi vident et tamen sibi solummodo non vident... Et ad hunc modum ... secundum dispositionem Optimi Largitoris ... singula sunt omnia et omnia singulorum». Il Maestro ERMANNO (sec. XII), *Sententiae* 29; PL. 178, 1741, scrive: «Sic enim alterno indigent adiumento, ut et maiores minoribus et minores maioribus vicissim suppeditare oporteat».

(4) ALESSANDRO DI HALES, *Summa Theol.*, III, q. 69, a. 1: «Vel credo quod unitas Ecclesiae tanta est, quod unusquisque, qui membrum est, particeps est omnium qua e sunt totius corporis... Tanta igitur virtus unitatis quod cum sit particeps Christi, humiliter dicitur particeps famulorum Christi».

(5) S. ALBERTO MAGNO, *De Sacrificio Missae*, tr. 3, C. 7; ediz. BORGNET, 38, p. 107: «Tangitur hic secunda communio corporis mystici, qua quodlibet membrum cuiuslibet membro suas communicat actiones et utilitates».

186

nell'altro ciò che non ha in sé e di cui abbisogna (1); come le membra del corpo si aiutano a vicenda nel sopportare i dolori e si difendono scambievolmente, così le membra di Cristo soffrono ed espiano le une per le altre (2); proprio perché tutti i fedeli formano un sol corpo in Cristo, essi si soccorrono e si coordinano nei disegni di Dio (3) e rendono possibili gli scambi dei beni fra loro (4).

Tempo e spazio non incidono sul volume e sull'efficacia degli scambi soprannaturali, poiché «nei secoli passati i beni dei vivi hanno giovato ai vivi; i beni dei morti ai morti; i beni dei vivi ai morti; i beni dei morti ai vivi; e potranno giovare sino alla fine dei secoli, anche in futuro» (5).

Comunione dei Santi importa quindi una comunità d'individui, una comunanza di beni e l'affermazione di un intimo nesso tira le varie parti dell'unica Chiesa.

Una definizione, per quanto completa possa essere, deve comprendere tutti questi aspetti. Non è difficile trovare nei documenti del Magistero della Chiesa delle descrizioni accurate della Comunione dei Santi, in cui i tre aspetti sono armonicamente riuniti. Clemente XIV, nella bolla d'indizione del Giubileo pubblicata

nel 1774, così si esprime: «Siamo difatti uniti dalla splendida società della Comunione dei Santi: noi tutti che siamo uniti nell'unico corpo della Chiesa che è il Corpo di Cristo. Tutti siamo irrigati e vivificati dal suo Sangue e a vicenda possiamo soccorrerci» (6). In questo passo è anzitutto affermata la verità del Corpo Mistico, centro della Comunione dei Santi; implicitamente da questa società non vengono affatto escluse le anime dei defunti; in modo evidente è asserito l'aiuto scambievole che possiamo prestarci.

(1) S. ALBERTO MAGNO, III Sent., d. 24, a. 6: «Credo in Spiritum Sanctum communicantem bona Sanctorum, ut unusquisque habeat in alio quod deceat in seipso».

(2) S. BONAVENTURA, IV Sent., d. 20, pars 2, a. 1, q. 1: «Videmus ... in aliquo corpore animali, quod unum membrum se exponit ut sustineat laesionem et gravamen alterius: sicut patet quod brachium se exponit pro capite. Si ergo in corpore mystico est connexio per assimilationem ad corpus naturale, videtur similiter quod unum membrum onus alterius possit et debeat supportare».

(3) S. TOMMASO, De Veritate, q. 29, a. 4: «Est in Ecclesia invenire ordinis unitalem, secundum quod membra Ecclesiae sibi invicem deserviunt et ordinantur in Deum».

(4) S. TOMMASO, In Symbolum, a. 10.

(5) PIETRO IL VENERABILE, Contra Petrobrusianos; PL. 189, 823: «Bona vivorum vivis, bona mortuorum mortuis, bona vivorum mortuis, bona mortuorum vivis profuisse in praeteritis saeculis et posse prodesse, usque ad consummationem saeculi, etiam in futuris».

(6) CLEMENTE XIV, Bolla «Salutis nostrae auctor» (30 aprile 1774): «Sanctorum siquidem praeclara sodetate ac communione coniungimur, quicumque in unum Ecclesiae corpus, quod Christi eorpus est, colligati sumus. Omnes illius sanguine irrigamur ac vivifieamur, et singuli pro desse singulis possumus».

187

Leone XIII, nell'Enciclica «Mirae Caritatis» (28 maggio 1902) scrive: «La Comunione dei Santi non è altro che la vicendevole comunicazione di aiuto, di espiatione, di preghiere e di opere buone, tra i fedeli che godono nella patria celeste, quelli che si

trovano nelle fiamme dell'espiazione e quelli che ancora pellegrinano sulla terra; tutti costoro formano un'unica città, il cui capo è Cristo, la cui forma è la carità» (1).

Le prime parole del testo illustrano l'oggetto della Comunione dei Santi, l'aspetto reale; poi enumerano coloro che ne formano il soggetto: la Chiesa trionfante, quella sofferente e quella militante; infine ne spiegano l'intima ragione: tutti i fedeli in cielo, in purgatorio, sulla terra, sono come un'immensa famiglia, una città dalle dimensioni ciclopiche che in Cristo riconosce il suo Capo, e nella carità la sua unica e indistruttibile legge.

Il Catechismo di San Pio X spiega l'articolo riguardante la Comunione dei Santi con queste parole: «Significa che tutti i fedeli, formando un sol corpo in Gesù Cristo, profittano di tutto il bene che è e si fa nel corpo stesso, ossia nella Chiesa universale» (2).

Nella sua semplicità tale testo rappresenta la sintesi di tutta la verità della Comunione dei Santi: ne indica il fondamento: la realtà del Corpo Mistico; ne insegna l'oggetto: tutto il bene; ne delimita il soggetto: la Chiesa universale.

Proprio su questo schema si è impostato il presente studio e tutto convergerà nella spiegazione di questo solo enunciato. Ci si accontenta ora di dare una definizione della Comunione dei Santi, d'illustrarne e confrontarne brevemente i tre aspetti.

La Comunione dei Santi è l'unione di tutti santi in un'unica Chiesa universale, in forza della quale si stabilisce tra tutti un mutuo scambio di beni soprannaturali (3).

(1) LEONE XIII, Enciclica «Mirae Caritatis»: «Nihil enim est aliud Sanctorum communio, quod nemo ignorat, nisi mutua auxilii, expiationis, precum, beneficiorum communicatio inter fideles vel coelesti patria potitos, vel igni piaculari addictos, vel adhuc in terris peregrinantes, in unam coalescentes civitatem, cuius Caput Christus, cuius forma caritas».

(2) Risposta alla domanda 122.

(3) I. GIORDANI, Cattolicesimo, p. 265, così definisce la Comunione dei Santi: «La vita soprannaturale in comune di tutti i redenti, con la partecipazione dei singoli ai beni di tutti e l'arricchimento di tutti con i beni dei singoli». Il VAN NOORT, Tractatus de Novissimis, p. 73 ne dà questa definizione: «Connexio inter omnia membra Ecclesiae

(latae dictae) sub Christo capite, vi cuius de eisdem bonis spiritualibus saltem aliquo modo participant»; il SERTILLANGES, Che cos'è il Cattolicesimo, p. 37, così compendia: «Carità sociale che noi chiamiamo comunione dei santi»; il GUERRY, Nel Cristo totale, p. 259, l'identifica con «una comunità d'individui..., comunità di beni, di opere, di scambi, di fine e di destino».

188

La Comunione dei Santi è «la comunicazione vitale dei beni soprannaturali tra tutti i membri delle tre Chiese» (1): «il vincolo trascendente che unisce tra loro i fedeli viventi e defunti. nell'unità d'uno stesso corpo mistico, di cui Cristo è il capo e nella solidarietà d'una stessa vita» (2).

La Comunione dei Santi è dunque una comunità di Santi. Per Santi, non s'intendono solo i fedeli che godono della visione beatifica, ma, in senso estesissimo, tutti coloro che sono uniti a Cristo in qualche modo.

In senso più preciso Santi si definiscono coloro che sono collegati con Cristo per mezzo della gloria e tutti coloro che hanno ricevuto il Battesimo e possiedono la vita della grazia. Santi sono anche coloro che, pur non facendo parte della Chiesa cattolica, senza propria colpa, hanno la grazia santificante; e, sebbene in senso imperfetto, tutti coloro che avendo ricevuto il Battesimo e, mantenendo la fede e la sottomissione alla Gerarchia della Chiesa, hanno perso la vita della grazia.

Infine in un senso improprio possono essere considerati tali tutti gli uomini che vivono sulla terra, poiché tutti sono oggetto della redenzione di Cristo e anche a loro favore vengono offerti dalla Chiesa sacrifici e preghiere.

In una parola, per Santi s'intendono coloro che hanno raggiunto la beatitudine o ne sono capaci. Naturalmente questa capacità viene attuata in una graduatoria diversissima (3).

Come nell'ordine naturale, la comune natura umana è il fondamento d'ogni società; così nell'ordine della soprannatura il vero fondamento d'ogni comunità è l'identità mistica con Cristo, la medesima vita divina della grazia che ci viene comunicata. La grazia è la partecipazione alla figliolanza adottiva divina ed è anche come una parentela spirituale che tutti ci unisce.

(1) BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 355.

(2) DE GUIBERT, *Leçons de Théologie Spirituelle*, p. 315.

(3) DE GUIBERT, *op. cit.*, p. 315: «In senso pieno questa solidarietà esiste tra le anime dei giusti battezzati, i quali appartengono alla vera Chiesa di Cristo; poi per una serie degradante, essa si ritrova ancora nelle altre anime che vi parteciperanno realmente, ma in grado inferiore; in senso assai ampio ancora nelle anime dei cristiani battezzati che vivono in stato di grazia fuori della vera Chiesa; nelle anime che, giustificate per mezzo della sola carità, il battesimo di desiderio, possiedono la grazia santificante, senza il carattere battesimale; in modo molto più imperfetto nelle anime battezzate e credenti, ma prive della vita soprannaturale a causa del peccato; nel grado più imperfetto infine nelle altre anime che ancora vivono sulla terra e non partecipano né alla vita di fede, né a quella della grazia santificante, ma che tuttavia sono state chiamate all'una e all'altra e che ricevono per giungervi grazie attuali, di cui le preghiere e le opere buone dei giusti possono loro meritare una più grande abbondanza».

189

Fondamento della Comunione dei Santi è giustamente il Corpo Mistico.

«L'incorporazione a Cristo è il fondamento stesso di questa solidarietà che costituisce propriamente la Comunione dei Santi; è, in senso pieno, la misteriosa unione realizzata tra tutte le anime e il Verbo Incarnato per mezzo della grazia santificante, la filiazione adottiva, e, in cielo, la partecipazione alla visione intuitiva dell'Essenza divina; questa unione che ci fa parte d'un tutto, membri d'un corpo, di cui l'umanità santa di Gesù, ipostaticamente unita al Verbo, è la testa, il capo, di modo che noi non facciamo più che una sola cosa con Lui» (1). La Comunione dei Santi, in primo luogo, deve esprimere l'aspetto sociale dell'Incarnazione e della Redenzione. Essa infatti è lo sviluppo organico della grazia capitale di Cristo, che, primogenito di tutto il creato e primogenito di coloro che sono risorti da morte, riversa la sua, grazia su tutti i fratelli. Pur avendo assunto una natura umana individuale, pur conservando la distinzione della Chiesa, suo corpo, Cristo si è in qualche modo incarnato socialmente, in quanto ogni uomo ha ricevuto dalla sua pienezza, fuori della quale nulla può sussistere (2). La Comunione dei Santi è fondata dunque sul Corpo Mistico, sull'Umanità di Cristo e, per mezzo della Sua Umanità, sull'Unità e Trinità di Dio (3).

La Comunione dei Santi, in secondo luogo, è il nesso che unisce tra loro le tre porzioni dell'unica Chiesa. Vivi e defunti restano sempre membra dell'unica città, della sola Chiesa, dell'identico corpo di Cristo, perché tra loro c'è solidarietà di vita e di carità (4).

La credenza antica, secondo cui i morti nella fede non erano separati dal «Corpus Christi» di cui parla S. Paolo (5), trova una conferma nella teologia.

Difatti si può giustamente definire la Chiesa militante come il Corpo di Cristo, un corpo che non è ancora totalmente soggetto al Capo, perché può peccare gravemente, e che ancora non è totalmente aperto a ricevere la sovrabbondanza degli influssi salutari del Capo;

(1) DE GUIBERT, *Leçons de Théologie Spirituelle*, pp. 315-316.

(2) BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, pp. 27-28.

(3) BROUTIN, *op. cit.*, p. 53: «Questo è il piano divino. Le anime sono fatte, preparate, disposte per essere unite come le membra d'un corpo, gli uni agli altri. Dio le chiama, le coordina, le sistema secondo le necessità del corpo unico a cui devono appartenere. La Chiesa è dunque l'ambiente vitale delle anime cristiane, ove esse si succedono e si concatenano come le cellule che mai moriranno di un organismo che vive immortale».

(4) BROUTIN, *op. cit.*, p. 354: «Questa virtù (la carità) che non viene mai meno, mantiene nella sua unità la Chiesa trionfante in se stessa e nei suoi rapporti con la Chiesa sofferente e la Chiesa militante. È il domma della Comunione dei Santi».

(5) BARTMANN, *Il Purgatorio*, p. 81.

difatti non gode ancora della visione beatifica e attende con gemiti inenarrabili la redenzione totale del suo corpo di carne. La Chiesa sofferente pure è il corpo di Cristo; è un corpo che ormai è totalmente sottomesso al suo Capo, ma che ancora attende di ricevere l'influsso della visione beatifica, fine supremo dell'uomo, mediazione stupenda dell'Umanità del Cristo.

La Chiesa trionfante infine rappresenta il corpo di Cristo glorioso che vive alle totali dipendenze del Capo, essendo confermato in grazia, e che riceve l'influsso supremo della visione beatifica, attendendo la fine dei tempi per poter riunire alla città celeste i corpi risorti (1).

La realtà comune dell'unico Corpo Mistico del Salvatore costituisce il vincolo fondamentale di questa Chiesa militante, sofferente, trionfante, e permette di affermarne l'unità profonda (2). «Il Corpo Mistico di Cristo, comprende tutte le creature intelligenti che hanno la loro grazia o la loro gloria dai meriti di Cristo: gli Angeli fedeli come i santi del Cielo, le anime del Purgatorio, non meno dei giusti che militano ancora su questa terra» (3).

Sull'unità dell'unico Corpo, si basa la legge della solidarietà soprannaturale che costituisce la caratteristica della Comunione dei Santi. Cielo e terra sono una sola famiglia di cui Cristo è il primogenito e la carità la legge essenziale (4). «I Santi del Cielo e della terra, donando e ricevendo, hanno una parte attiva, ognuno nella sua misura nell'insieme del corpo di Cristo. Quando la Chiesa parla di Comunione dei Santi, ha soprattutto in vista questa azione reciproca, questa effusione di grazie soprannaturali di Gesù sui Santi; essa intende questo commercio, questo scambio soprannaturale di beni, questa solidarietà di azione e di vita» (5).

(1) TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, p. 104.

(2) DE LUBAC, *Méditations sur l'Eglise*, p. 95: «Il concetto di corpo di Cristo» può essere applicato alla Chiesa in ogni suo stato, terrestre o celeste, come in ogni suo aspetto, istituzionale o mistico, di cui permette di mostrare l'unità profonda. Tra la Chiesa universale e il *corpus universonum* l'equivalenza è perfetta». M. JUGIE, *Le Purgatoire*, pp. 59-60: «Le tre frazioni della Chiesa universale non costituiscono che un sol corpo mistico, di cui Cristo è la testa».

(3) J. FR. BONNEFOY, *Marie dans l'Eglise*, in *Marie et l'Eglise*, Parigi 1953, p. 51; G. L. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma cattolico*, t. X, p. 244 scrive: «Quando noi parliamo della Chiesa trionfante o della Chiesa militante, non vogliamo dire che vi sono due Chiese, ma una sola e medesima Chiesa, i cui membri riposano in cielo o combattono sulla terra. La morte che separa e divide nell'ordine della natura, non fa che mettere i membri della Chiesa in condizioni differenti senza ledere la loro unità». Prima ancora BOSSUET scriveva: «Nell'unità della Chiesa tutte le creature si

riuniscono. Tutte le creature visibili e invisibili sono qualcosa della Chiesa ... Gli angeli sono i ministri della sua salvezza».

(4) JUGIE, *Le Purgatoire*, pp. 153-154; BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 356; E. MARINI, *Anno Santo*, magnifica espressione di un dogma giocondo, p. 11.

(5) C. ADAM, *Le vrai visage du christianisme*, p. 163.

191

La Comunione dei Santi vuole anzitutto indicare questo scambio vitale di beni tra cielo e terra e tra i fedeli che combattono sulla terra, quelli che soffrono nel Purgatorio e quelli che trionfano nei Cieli.

Come la carità nel Paradiso mette, in un certo senso, a disposizione di tutti la gloria eterna; così sulla terra opera una comunanza di opere buone, di meriti, di soddisfazioni e di preghiere.

La Comunione dei Santi significa l'arricchimento di tutta la comunità procurato da tutti ed anche l'arricchimento di molti ad opera di uno solo (1); afferma il concorso di tutti all'opera di ciascuno e la partecipazione di tutta la società ai beni comuni (2). Chi vive in stato di carità partecipa a tutto il bene che si compie nel mondo intero (3).

È questo l'insegnamento costante della Chiesa. Il Catechismo del Concilio di Trento avverte: «E del resto l'individuo veramente cristiano nulla possiede di così strettamente suo che non lo debba ritenere in comune con gli altri» (4). Pio XI in una lettera al Patriarca di Lisbona (10 novembre 1933) esprime in modo limpido questa dottrina: «Fra i membri di tale corpo ... è necessario esista solidarietà d'interessi e comunicazione reciproca di vita. Un membro deve aiutare l'altro, nessuno può restare inattivo; ciascuno riceve, ognuno deve dare a sua volta» (5).

Pio XII nell'Enciclica «*Mystici Corporis*» ha espresso nuovamente lo stesso concetto: «Tutte le preghiere, anche quelle profferite in modo privatissimo non mancano di dignità e di valore e d'anno un ampio contributo d'utilità a tutto il corpo mistico. Nell'ambito di tale corpo, nessuna azione retta o buona può essere compiuta dai singoli membri, senza che abbia un riverbero sulla salvezza di tutti, at-

(1) H. CLÉRISSAC, *Le mystère de l'Eglise*, pp. 113-117.

(2) J. LECLERCQ, *Catholica Unitas*, in *Cahiers de la Vie Spirituelle*, 4-5 Parigi 1945, p. 53: «La vita cristiana è fatta da un ammirabile scambio. Ognuno riceve dagli altri nella misura in cui si dona loro. Nell'edificio della Chiesa, ogni pietra non si mantiene che per mezzo della presenza delle altre, tutte sono solidamente cementate l'una all'altra, tutte si tengono, nel senso attivo della parola. Ognuno di noi ha ricevuto dalla comunità cristiana tutta la sua vita religiosa: la verità, la grazia, i sacramenti ci sono continuamente trasmessi da coloro che li possiedono per noi; a noi tocca trasmetterli ad altri. Ogni cristiano è dunque carico di anime, ha sulle spalle tutta la Chiesa ... tutti i suoi fratelli sono con lui»; cf. BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 356; MARINI, *L'anno Santo*, p. 10.

(3) S. TOMMASO, In *Symbolum*, a. 10; GUERRY, *Nel Cristo totale*, p. 260.

(4) Parte I, art. 9, n. 120; edizione Senato 1918, p. 158: «Nihil... a vero christiano homine possidetur, quod sibi cum ceteris omnibus commune esse non existimare debeat». È l'eco di tutta la patristica e la sintesi del pensiero di tutti gli Scolastici.

(5) Citato da E. GUERRY, *Nel Cristo totale*, p. 312 in nota.

192

traverso la Comunione dei Santi» (1). Come il cristiano non è mai solo, perché la presenza invisibile dello Spirito Santo popola d'innunerevoli esseri la sua solitudine (2); così non è mai isolato nella sua azione: in lui, con lui, per mezzo di lui agisce tutta la Chiesa (3). Anche la più semplice, la più umile, la più nascosta opera buona è posta col concorso di tutti i giusti ed ha risonanze incalcolabili nel mondo soprannaturale degli Spiriti. Così, la Comunione dei Santi, è l'ambiente in cui individualità e socialità trovano un armonico sviluppo (4), in cui amor di Dio e amor del prossimo s'identificano e si giustificano (5); in cui noi diventiamo contemporaneamente salvati e salvatori (6).

Passando ora a parlare dei rapporti tra l'aspetto reale della Comunione dei Santi e l'aspetto personale, si deve anzitutto esaminare se, sotto l'aspetto logico, viene prima la Comunità degli individui o la comunanza dei beni. Di solito s'afferma che è la comunicazione dei beni divini la sorgente della comunione delle persone sante (7).

Sotto un aspetto particolare ciò è vero. Il cristiano viene costituito tale, viene aggregato alla Chiesa, attraverso la partecipazione dei beni del Salvatore. Si diventa

membri del Corpo di Cristo, mediante il Sacramento del Battesimo, come si diventa figli di Dio per mezzo del dono della grazia. Solo quando facciamo nostri i meriti e le soddisfazioni di Cristo, noi ci identifichiamo misticamente, ma ontologicamente con Lui.

Ma sotto un altro punto di vista, si deve ritenere più esatto il secondo enunciato: è la comunità di persone che stabilisce la comunanza dei beni.

Avviene così anche per la società umana: la riunione degli individui è il presupposto alla costituzione e all'uso dei capitali.

Come, nell'ordine naturale delle cose, non è per sé la grazia che

(1) *Mystici Corporis*, n. 88; (*Acta Apostolicae Sedis*) 35, (1943), p. 236: «Preces omnes, vel privatissimae prolatae, nec dignitate nec virtute carent, et ad totius etiam mystici Corporis utilitatem multopere conferunt; in quo quidem nihil bene, nihil recte a singulis membris perfici potest, quod per Sanctorum Communionem in universo rum quoque salutem non redundet».

(2) S. PIER DAMIANI. *Liber qui appellatur Dominus Vobiscum*, c. 5, 6, 10; PL. 145. 235-236, 239-241; DE LUBAC, *Cattolicesimo*, p. 402.

(3) A. J. MENNESSIER. *L'Eglise en marche in Communion des Saints* (*Cahiers de la Vie Spirituelle* 4-5), Parigi 1945.

(4) I. GIORDANI, *Cattolicesimo*. p. 33.

(5) *Ibidem*, p. 256.

(6) H. RONDET. *Unità in Cristo*. p. 36.

(7) DE LUBAC, *Méditations sur l'Eglise*, p. 81: «La Chiesa per mezzo della comunicazione dei Sacramenti, delle cose sante (*Sancta*) è una comunione di santi (*Sancti*)»; pp. 83-84: «Niente comunione dei Santi senza una comunicazione di cose sante».

193

produce la presenza di Dio, ma viceversa è la presenza di Dio che produce la grazia (1); come il contatto personale con Dio precede il contatto reale, attuato dai doni di

Dio; così il contatto delle persone nella società della Chiesa precede, nell'ordine della natura, la comunanza dei beni soprannaturali. Anzi è proprio questa unione intima di persone, unione misteriosa ma reale, a giustificare l'unità della Chiesa e a rendere possibile lo scambio dei beni.

Su questo argomento il Gaetano ha scritto una splendida pagina, che merita d'essere riportata per intero. «Nei fedeli troviamo tre cose. Anzitutto l'unità data dalle virtù teologali e dai Sacramenti. I singoli fedeli hanno un solo oggetto della loro fede, della loro speranza e della loro carità: Dio Uno e Trino...; s'accostano inoltre agli stessi Sacramenti. Ma se i fedeli non possedessero un'altra unità, la Chiesa non sarebbe una, nel senso rigoroso della parola, ma i fedeli sarebbero simili negli atti predetti. Troviamo poi un unico Capo, non solo nel Cielo, Cristo, ma anche sulla terra: il suo Vicario. Per questa unità vi sono nei fedeli relazioni all'unico capo e azione e passione, in quanto comandano e obbediscono. I fedeli singoli in realtà sono mossi dallo Spirito Santo non solo a credere, a sperare e così di seguito, ma anche ad obbedire all'unico capo, il Vicario di Cristo. Però se i fedeli non possedessero un'altra unità, la Chiesa non si potrebbe dire una, ma «sotto un solo capo»; i fedeli sarebbero come molti regni governati da un solo re. I fedeli infine sono mossi dallo Spirito Santo non solo ad operare spiritualmente; credere, amare, santificare ed essere santificati, obbedire, comandare, illuminare e così via, non solo riguardo alla sostanza degli atti medesimi, ma anche rispetto al modo di agire. In altre parole, lo Spirito fa compiere ai fedeli tali azioni in quanto parti d'un unico tutto. Non bisogna ricercare altro motivo di questo modo di comportarsi, se non nella volontà dello Spirito Santo, che tra gli altri articoli della fede ha inserito: una santa Chiesa cattolica, oltre la Comunione dei Santi. Egli perciò muove i fedeli singoli ad agire sia interiormente che esteriormente, in quanto parti d'un solo tutto, per il bene di questa totalità e secondo le modalità di questa totalità. Ogni fedele crede d'essere membro della Chiesa, e come membro della Chiesa, crede, spera, amministra i Sacramenti, li riceve, insegna, impara e compie tutte queste azioni a beneficio della Chiesa, allo stesso modo in cui la parte sin-

(1) Come il sole precede per natura le sue radiazioni, così Dio, per natura, è prima della grazia, partecipazione della vita divina.

gola agisce in vista del tutto, a cui appartiene qualsiasi cosa, ed opera tali azioni, secondo la fede e la tradizione della Chiesa» (1).

Questo testo non solo pone in luce un concetto importante: la ragione ultima dell'unità della Chiesa e della realtà della Comunione dei Santi è lo Spirito Santo, ma anche insegna che l'unità della Chiesa s'opera anzitutto nella profondità della persona. La Chiesa è una, perché i suoi membri nel loro essere e nel loro operare sono costituiti formalmente tali dallo Spirito di Cristo che vivifica e governa tutta la società cristiana. Senza una comunione personale, operata dallo Spirito, è impossibile avere dei beni sociali: i meriti di Cristo possono diventare nostri non solo mediante la fede ed i sacramenti, ma, in ultima analisi, perché Cristo e noi siamo una sola cosa, una unica persona mistica.

Lo stesso vale nei rapporti con gli altri fedeli: la compenetrazione misteriosa delle nostre persone rende possibile l'aiuto di tutti in favore di ciascuno e socializza il bene di ciascuno a profitto di tutti.

Si può dunque concludere: fondamentalmente il senso personale della formula Comunione dei Santi precede il senso reale; però a sua volta, se si considera l'economia divina, partendo dall'uomo, si può affermare che è la comunanza dei beni che produce la comunità delle persone. In ultima analisi il significato della Comunione dei Santi è quello di specificare la santità della Chiesa, poiché abbraccia una comunicazione di cose sante (Sacramenti) elargita a persone sante (2).

(1) In S. Th., II-II, q. 39, a. 1, n. 2: «Tria autem invenimus in ipsis fidelibus. Primo unitatem virtutum theologiarum et sacramentorum: singuli namque fideles credunt unum, sperant unum, amant unum, scilicet Deum trinum et unum etc ... et tenent eadem sacramenta. Et si fideles non haberent aliam unitatem, Ecclesia non esset proprie loquendo, una, sed fideles essent similes in praedictis ... Invenimus, ergo secundo, unitatem capitis, non solum in coelo, Christi, sed in terra, sui Vicarii. Ex hac unitate apponitur in ipsis fidelibus esse relativum ordinis, scilicet ad caput unum; et actionis et passionis, secundum praecipere et oboedire. Moventur siquidem singuli fideles a Spiritu Sancto, non solum ad credendum, sperandum etc., sed etiam ad oboediendum uni et eodem capiti, Christi Vicario. Et si apud fideles nulla alia esset unitas, Ecclesia non diceretur una, sed sub uno; essent enim fideles sicut multa regna sub uno rege... Moventur siquidem fideles a Spiritu Sancto ad opera vitae

spiritualis, scilicet credere, sperare, diligere, sanctificare et sanctificari, oboedire, praecipere, illuminare, etc., non solum secundum substantiam, sed etiam quoad modum operandi; ut scilicet haec operentur ut partes unius totius. Et huius rei non est quaerenda alia ratio nisi quia sic disposuit Spiritus Sanctus, qui intèr alios articulos fidei posuit unam sanctam Ecclesiam, ultra Sanctorum communionem ... Et propterea movet singulos ad interius et exterius operandum, ut partes unius, et propter illud unum et secundum illud unum. Quilibet enim fidelis credit se membrum Ecclesiae, et ut membrum Ecclesiae credit, sperat, ministrat sacramenta, suscipit, docet, discit etc. et propter Ecclesiam haec facit, ut pars propter totum, cuius est quidquid est; et secundum Ecclesiae fidem et traditionem haec operatur».

(2) A. STOLZ, Manuale Theol. Dogmaticae; De Ecclesia, p. 25.

195

CAPITOLO II.

L'OGGETTO, OSSIA I BENI DELLA COMUNIONE DEI SANTI

Oggetto della Comunione dei Santi sono i beni spirituali messi a disposizione di tutti. Anche se in ultima analisi tutti i beni che circolano nel Corpo Mistico sono beni di Cristo, essi si possono però sempre distinguere, nei confronti del soggetto prossimo che li procura, in beni propri di Cristo, in beni della Chiesa e in beni dei fedeli.

È questo il significato della formula: Comunione dei Santi. San Tommaso, commentando l'articolo del Simbolo, scrive: «Tra i membri della Chiesa, il principale è Cristo, poiché è il capo ... Il bene di Cristo viene dunque comunicato a tutti i cristiani, come la virtù del capo a tutte le membra. Questa comunicazione avviene per mezzo dei Sacramenti della Chiesa, nei quali agisce la virtù della passione di Cristo che opera nel conferimento della grazia per la remissione dei peccati ... Si deve però sapere che non solo viene comunicata a noi la virtù della Passione di Cristo, ma anche il merito della vita di Cristo. Come pure tutto ciò che di bene fecero i santi, viene comunicato a coloro che vivono nella carità, poiché tutti sono una sola cosa ... Di conseguenza chi vive nella carità è partecipe di tutto il bene che si fu nel mondo intero, ma in modo particolare coloro per i quali particolarmente si compie qualche opera buona. Infatti uno può soddisfare per un altro, come è evidente dai

benefici a cui molte congregazioni ammettono alcuni. Così dunque in forza di questa comunione conseguiamo due benefici: il primo, che viene comunicato a tutti il merito di Cristo; il secondo, che il bene di uno viene partecipato anche all'altro» (1).

Il Catechismo del Concilio di Trento interpreta allo stesso modo la Comunione dei Santi, ossia come comunione di beni e in modo particolare dei Sacramenti.

(1) S. TOMMASO, In Symbolum, a. 10: «Inter alia vero membra Ecclesiae principale membrum est Christus, quia est caput... Bonum ergo Christi communicatur omnibus christianis sicut virtus capitis omnibus membris; et haec communicatio fit per sacramenta Ecclesiae, in quibus operatur virtus passionis Christi, quae operatur ad conferendam gratiam in remissionem peccatorum. Sciendum est etiam, quod non solum virtus passionis Christi communicatur nobis, sed etiam meritum vitae Christi. Et quidquid boni fecerunt omnes sancti, communicatur in caritate existentibus, quia omnes unum sunt. .. Et inde est quod qui in caritate vivit, particeps est omni boni quod fit in toto mundo, sed tamen specialius illi pro quibus specialius fit aliquod bonum. Nam unus potest satisfacere pro alio, sicut patet in beneficiis ad quae plures congregationes admittunt aliquos. Sic ergo et per hanc communionem consequimur duo: unum scilicet quod meritum Christi communicatur omnibus. alilld quod bonum unius communicatur alteri».

199

«Il frutto di tutti i Sacramenti appartiene a tutti quanti i fedeli, i quali mediante essi e specialmente il Battesimo, come attraverso altrettanti vincoli sacri, vengono collegati ed uniti a Cristo. Che per questa Comunione dei Santi si debba intendere la comunione dei Sacramenti, i Padri lo manifestano con le parole del Simbolo: Confesso un solo Battesimo. Seguono al Battesimo prima l'Eucaristia e quindi tutti gli altri Sacramenti; giacché, sebbene il nome di comunione convenga a tutti i Sacramenti in quanto ci congiungono con Dio e ci fanno partecipi di lui, di cui riceviamo la grazia, tuttavia meglio si appropria all'eucaristia, la quale attua questa comunione» (1). Oltre questa comunicazione formidabile ai beni di Cristo attraverso i Sacramenti, l'articolo del Simbolo ammette anche una intercomunione tra le varie membra del Cristo totale. «Ma, nella Chiesa, c'è da considerare anche un'altra comunione. Tutte quelle cose che vengono devotamente e santamente praticate da

uno, appartengono a tutti e, con la carità che non cerca ciò che è suo, si fa sì che giovino a tutti» (2).

Ci sono dunque nella Chiesa i beni di Cristo, in senso assoluto: i suoi meriti, le sue soddisfazioni, la sua perenne impetrazione, che vengono partecipati a noi per mezzo dei Sacramenti e del Sacrificio (ex opere operato).

Poi ci sono i beni causati direttamente, sotto l'influsso del Capo, dai singoli membri: i meriti, l'impetrazione e la soddisfazione, che vengono comunicati agli altri per mezzo della carità e dell'intenzione (ex opere operantis). Vi sono infine i beni propri della Chiesa, che derivano cioè da una sua propria attività: come le preghiere che accompagnano l'amministrazione dei Sacramenti e la celebrazione del Santo Sacrificio, i Sacramentali, l'Ufficiatura divina e altri riti da Lei istituiti (ex opere operantis Ecclesiae) (3); oppure che la Chiesa ha

(1) Parte I, a. 9, ed. Senato, n. 118, p. 156: «Omnium enim sacramentorum fructus ad universos fideles pertinet: quibus sacramentis, velut sacris vinculis, Christo connectuntur et copulantur, et maxime omnium Baptismo ... Hac autem sanctorum communionem, sacramentorum communionem intelligi debere, Patres in Symbolo significant illis verbis: Confiteor unum Baptisma. Baptismum vero in primis Eucharistia et deinceps cetera Sacramenta consequuntur; nam etsi hoc nomen omnibus sacramentis convenit, cum Deo nos coniungant, illiusque participes, cuius gratiam recipimus, efficiant, magis tamen proprium est Eucharistiae, quae hanc efficit communionem».

(2) Parte I, art. 9; ed. Senato, n. 119, p. 156: «Sed alia etiam communio in Ecclesia cogitanda est. Quaecumque enim pie sancteque ab uno suscipiuntur, ea ad omnes pertinent, et ut illis prosint, caritate, quae non quaerit quae sua sunt, efficitur».

(3) PIO XII, Encicl. Mediator Dei; ed. della Civiltà Cattolica, 98 (1947, IV), p. 489, n. 26: «Se poi si considera anche l'attività propria dell'immacolata Sposa di Gesù Cristo, con la quale essa orna di preghiere e di sacre cerimonie il Sacrificio Eucaristico ed i Sacramenti o, se si tratta dei Sacramentali e di altri riti istituiti dalla Gerarchia Ecclesiastica, allora l'efficacia deriva piuttosto dall'azione della Chiesa (ex opere operantis Ecclesiae), in quanto essa è santa ed opera sempre in intima unione col suo Capo».

solo il compito di amministrare: sono appunto i meriti e le soddisfazioni di Cristo e dei Santi che costituiscono il tesoro della Chiesa, che essa elargisce attraverso le indulgenze.

Per svolgere ordinatamente questi concetti, è necessario uno schema; si tratterà perciò innanzitutto dei beni di Cristo, beni sociali per eccellenza; poi dei beni nostri che divengono sociali per la carità o l'intenzione. Si esporrà quindi il contributo che Cristo dà alla Comunione dei Santi mediante i sacramenti ed il sacrificio, il contributo della Chiesa attraverso la Liturgia, e finalmente il contributo di meriti, di preghiere e di soddisfazioni per parte di ogni fedele. In ultimo verrà delineata la dottrina sulle indulgenze.

I. Contributo di Cristo. - Già si è accennato che sono i suoi meriti, le sue soddisfazioni, la sua impetrazione che vengono a noi partecipati mediante i Sacramenti ed il Sacrificio. Anzi si può affermare che i Sacramenti ed il Sacrificio, che si attua nell'Eucaristia, non sono solo il mezzo che ci comunica i benefici di Cristo, ma sono anche un dono, costituiscono in se stessi un contributo oltremodo pregevole alla Comunione dei Santi. I Sacramenti sono dunque per eccellenza i beni sociali della Chiesa, perché sono i beni stessi di Cristo, impreziositi dall'attività santa e feconda della Sua Sposa.

Sono essi che costituiscono la Chiesa (1), che attuano il popolo vero di Dio, la comunità dei redenti (2), che fanno della Chiesa il grande sacramento di Cristo, il simbolo perenne della unione del Salvatore all'umanità (3).

(1) S. TOMMASO, S. Th., III, q. 64, a. 2, ad 3: «Per sacramenta ... dicitur esse fabricata Ecclesia Christi»; I, q. 92, a. 3: «quibus (sacramentis) est Ecclesia instituta»; In Io., c. 19, lect. 5: «quibus consecratur Ecclesia». Pseudo Aimone, In Psalmos; PL. 116, 248: «Sacramenta faciunt Ecclesiam».

(2) A. M. HENRY, *Communion des Saints*, pp. 123-124: «Noi siamo salvati ... perché abbiamo la grazia di appartenere a questo popolo di Dio di cui Cristo è il capo e che si chiama la Chiesa. Noi siamo salvati perché la fede ardente che ci collega con Cristo proviene dalla grazia che abita in noi e che la Chiesa ci ha comunicato per mezzo dei

suoi sacramenti. Noi siamo salvati, perchè la nostra iscrizione alla Chiesa ... testimonia esteriormente che noi siamo uniti interiormente a Cristo (salvo falsità)».

(3) BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, pp. 126-127: «I sette Sacramenti della Nuova Legge ricevuti dai cristiani, seguendo il ritmo della vita individuale e nell'ambito della vita collettiva, contribuiscono a fare della Chiesa il grande sacramento di Cristo, il «simbolo costante della sua unione con l'umanità. Tutta questa economia mette il legame più stretto tra l'azione invisibile della grazia e le istituzioni sensibili della società che comunica».

201

I Sacramenti sono beni sociali, poiché sono i mezzi che conservano, a nostro beneficio, lungo il tempo e lo spazio, la realtà della Redenzione e l'azione personale di Cristo.

Essi sono sociali, innanzitutto perché sono la continuazione e la pienezza degli atti redentori, particolarmente del Divino Sacrificio della Croce, che è il bene di tutti i redenti, anzi, radicalmente, il bene dell'intera umanità (1). Cristo è morto per tutti, e i Sacramenti che perpetuano gli effetti salutari di questa morte sono per volere stesso di Dio, a disposizione di tutti.

Quando ci si accosta ad essi, si stabilisce tra il fedele e Cristo che ha sofferto un'intima comunione ontologica e psicologica; ontologica perché si realizza un contatto reale; psicologica, perché i sacramenti riproducono nell'anima di chi li riceve i sentimenti stessi di Cristo sofferente. L'Angelico infatti insegna che chi riceve i Sacramenti viene a contatto con l'umanità di Cristo (2), con la passione del Salvatore (3), che ci viene appunto comunicata attraverso la fede, la carità e i Sacramenti (4).

Come sulla Croce Cristo soffriva e meritava per tutta l'umanità, con la quale, in virtù dell'Incarnazione, formava una sola persona (5); così, allorché un fedele riceve un sacramento, viene talmente unito al Redentore da formare con Lui un'unica entità. S. Tommaso afferma

(1) *Contra Gentes*, 4, 55: «Quamvis autem sufficienter pro peccatis humani generis sua morte satisfecerit, sunt tamen unicuique remedia propriae salutis quaerenda. Mors enim Christi est quasi quaedam universalis causa salutis, sicut peccatum primi

hominis fuit quasi universalis causa damnationis. Oportet autem universalem causam applicari ad unumquodque specialiter, ut effectum universalis causae participet. Effectus igitur peccati primi parentis pervenit ad unumquemque per carnis originem; effectus autem mortis Christi pertingit ad unumquemque per spiritualem regeuerationem, per quam homo Christo quodammodo coniungitur et incorporatur; et inde oportet quod unusquisque quaerat regenerari per Christum et alia suscipere in quibus virtus mortis Christi operatur». De Veritate, q. 29, a. 7, ad 8: «Meritum Christi sufficienter operatur ut quaedam causa universalis salutis humanae; sed oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta et per fidem formatam, quae per dilectionem operatur. Et ideo requiritur aliquid aliud ad salutem nostram praeter meritum Christi, cuius tamen meritum Christi est causa».

(2) S. Th., III, q. 62, a. 5: «Oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta». Il concetto della causalità fisica strumentale pone in una luce molto migliore l'opera della Salvezza. PIOLANTI, De Sacramentis, p. 45-46.

(3) S. Th., III, q. 62, a. 5: «Sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum».

(4) S. Th., III, q. 49, a. 3, ad 1: «Passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem et caritatem et per fidei sacramenta».

(5) De Veritate, q. 29, a. 7, Sed contra 3; S. Th., III, q. 48, a. 2, ad 1.

202

che il battezzato è talmente congiunto alla Passione di Cristo, che ne riceve i benefici, come se egli stesso avesse patito e fosse morto (1).

Il secondo motivo per cui i Sacramenti sono beni sociali di tutta la Chiesa è l'azione dello Spirito Santo, anima vivificante e unificante del Corpo Mistico, che opera attraverso questi segni visibili della grazia invisibile. «Come nella stessa persona di Cristo, l'umanità causa la nostra salvezza, sotto l'azione principale della virtù divina; così anche nei sacramenti della Nuova Legge, i quali derivano da Cristo, la grazia viene prodotta in modo strumentale dagli stessi Sacramenti, ma principalmente in virtù dello Spirito Santo operante nei Sacramenti» (2). I Sacramenti pertanto,

essendo il veicolo dello Spirito di Cristo, che è l'anima di tutto il corpo Mistico, hanno, anche per questo nuovo titolo, un carattere sociale.

Ma lo Spirito Santo che dà la vita ad ogni nuovo cristiano è fuor d'ogni discussione lo Spirito già reso sociale dalla Chiesa gerarchica; Egli raggiunge ogni individuo attraverso la Chiesa e lo rende membro di Cristo, incorporandolo nella Società da Lui fondata (3). «Tutti i Sacramenti, perciò, sono «in sancta Ecclesia constituta»; solo in essa producono i loro effetti, poiché soltanto in essa, quale società dello Spirito, si partecipa normalmente ai doni dello Spirito» (4). I Sacramenti sono quindi beni sociali perché si trovano in questa società divina e umana, che è la Chiesa, e perché ad essa uniscono tutti i fedeli in un modo perfetto e completo. Proprio l'esistenza della Chiesa, società dalle apparenze umane, ma simbolo pieno delle realtà divine, costituisce il vero mistero della causalità dei Sacramenti, per il quale un rito sensibile ha una sublime efficacia nell'ordine soprannaturale (5). L'effetto poi di tutti i Sacramenti è, come si

(1) S. Th., III, q. 69, a. 2, ad 1: «Poena passionis Christi communicatur baptizato, in quantum fit membrum Christi, ac si ipse poenam illam sustinuisset» III, q. 69, a. 2,: «Omni baptizato communicatur Passio Christi ad remedium, ac si ipse passus et mortuus esset». SEDULIO SCOTO, In Rom., 6, 6; PL. 103, 60: «Per Baptismum cum Christo te crucifixum intellige, qui membrum de corpore eius factus es». I Sacramenti inoltre hanno come scopo di renderci simili a Cristo: Secreta «ad postulandam caritatem». «Deus, qui nos ad imaginem tuam sacramentis renovas».

(2) S. Th., I-II, q. 112, a. 1, ad 2: «Sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, divina virtute principaliter operante; ita etiam in sacramentis Novae Legis, quae derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus Sancti in sacramentis operantis ...».

(3) SERTILLANGES, Che cos'è il Cattolicesimo, p. 39.

(4) BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 93; egli poi continua citando RABANO MAURO, *De Universo*, 5, 11; PL. 111, 133: «Ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt (Sacramenta), quia Sanctus in ea manens Spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum». QUINTANA, *La Sanctificacìon Social*, p. 234.

(5) SCHEEBEN, *Das Mysterium des Christentums*, n. 82; DE LUBAC, *Cattolicesimo*, p. 69; BROUTIN, *op. cit.*, p. 95: «Il soggetto dei Sacramenti è quella stessa Chiesa i cui membri sono interiorizzati al capo invisibile, per mezzo di una realtà visibile e sociale». «Il Sacramento è il punto in cui i due aspetti s'incontrano e s'uniscono, la categoria in cui può esprimersi la necessaria unione del Corpo Mistico e della Chiesa visibile» (CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, p. 85). Si noti l'opposizione tra Chiesa visibile e Corpo Mistico, opposizione ormai superata dopo le Encicliche *Mystici Corporis* e *Humani Generis*.

203

sa, operare la salvezza d'ogni fedele; ma, poiché sul piano soprannaturale non c'è salvezza dove manca l'unità, così i Sacramenti, oltre che essere strumenti di santità, sono anche vincoli d'unità (1). Scrive S. Tommaso che i fedeli comunicano tra di loro per mezzo dei Sacramenti (2), poiché chi si accosta ad essi, li riceve dalle mani del ministro della Chiesa, precisamente in quanto ministro della Chiesa, e perciò comunica con la Chiesa (3). I Sacramenti, invero, conferiscono una unità invisibile e una unità visibile. Direttamente realizzano l'unità visibile, a causa dello stesso rito esterno; l'unità invisibile che il rito simboleggia la producono solo in coloro che ne ricevono l'efficacia (4).

C'è inoltre un quarto motivo per cui i Sacramenti sono beni sociali: essi hanno un effetto prettamente sociale. Difatti la grazia che essi producono non ci viene comunicata come a individui isolati, ma in quanto siamo membri d'un medesimo corpo. Il Battesimo, ad esempio, ci dà la grazia, perché ci unisce aHa Chiesa Corpo di Cristo; ci rende figli di Dio, perché ci fa figli della Chiesa (5). Il De Lubac afferma: «Come la Redenzione e la Rivelazione, pur raggiungendo direttamente ciascuna anima nel loro principio, non sono individuali, ma sociali; così la grazia prodotta e mantenuta dai Sacramenti non stabilisce un rapporto puramente individuale tra l'anima e Dio o Cristo; ma ciascuno la riceve nella misura in cui si unisce socialmente all'unico organismo, dove scorre la sua linfa feconda» (6).

(1) DE LUBAC, *Cattolicesimo*, p. 69: «I Sacramenti, essendo i mezzi della salvezza, devono essere compresi come strumenti di unità. Realizzando, ristabilendo o rinforzando l'unione dell'uomo con Cristo, realizzano, ristabiliscono o rinforzano con ciò stesso, la sua unione con la comunità cristiana. E questo secondo l'aspetto del

sacramento, l'aspetto sociale, è così intimamente unito al primo, che si può dire qualche volta ugualmente bene, o anche in certi casi piuttosto si deve dire, che il cristiano si unisce con Cristo per mezzo della sua unione con la comunità».

(2) S. TOMMASO, Suppl., q. 21, a. 1: «Non autem potest esse tertium, scilicet quod excludatur a communione fidelium et non a participatione sacramentorum, ratione iam dicta: quia scilicet fideles in sacramentis communicant».

(3) S. Th., III, q. 64, a. 6, ad 2: «Ille qui ad sacramenta accedit, suscipit sacramenta a ministro Ecclesiae, in quantum est minister Ecclesiae, et ideo communicat Ecclesiae».

(4) P. BERTOCCHI, Il simbolismo ecclesiologico dell'Eucaristia in S. Agostino, pp. 32-33.

(5) RONDET, Unità in Cristo, pp. 60-61.

(6) DE LUBAC, Cattolicesimo, p. 69.

204

I Sacramenti hanno dunque un effetto sociale inscindibile da quello individuale; essi danno la grazia che incorpora a Cristo, ma anche quella che ci concorpora nella Chiesa. Essi sono, anche in questo, fedeli immagini di Colui che li ha istituiti. Nella loro stessa struttura infatti i sacramenti ricopiano le azioni divino - umane di Cristo ed in modo tutto speciale il Sacrificio della Redenzione. «Come le azioni teandriche di Cristo sono le azioni specifiche che risultano dall'unione ipostatica, alla stessa maniera l'azione santificatrice sacramentale è l'azione specifica del Corpo Mistico che risulta dall'unione indissolubile e intima degli elementi visibili della Chiesa con i suoi elementi soprannaturali, e pertanto l'azione sacramentale è nella sua più intima essenza specifica della Chiesa, in quanto Chiesa» (1). La struttura stessa dell'azione sacramentale è per natura sua sociale: tant'è vero che i Sacramenti non possono essere amministrati validamente se non nella Chiesa vera o almeno in unione d'intenzione con essa (2).

La prova ultima infine della socialità dei Sacramenti sta nel loro meccanismo, per così dire, funzionale: essi producono il loro effetto ex opere operato, secondo la formula classica, ossia prescindendo dagli individui che li amministrano o li ricevono, sempre però che siano, almeno attualmente in unione con la Chiesa e, per mezzo suo, con Cristo (3). «Il Battesimo, afferma S. Agostino, non ha la sua efficacia per i

meriti di chi lo amministra né per quelli di coloro ai quali viene amministrato, ma in forza della sua verace santità per opera di Colui dal quale fu istituito» (4). I Sacramenti perciò danno la grazia in virtù del simbolo stesso istituito da Cristo nella Chiesa. La Chiesa può disporre di questi mezzi sociali, indipendentemente dagli individui, allo scopo di produrre e aumentare negli uomini la grazia (5).

Si può dunque affermare con sicurezza che i Sacramenti sono nella Chiesa i beni sociali per eccellenza, in quanto sono appunto i beni messi da Cristo a disposizione di tutti, attraverso la mediazione della Chiesa, il più grande Sacramento del Salvatore.

(1) QUINTANA, La Santificacìon social, p. 225.

(2) Concilio di Trento, sesso VII, can. 11; DB. 854: «Si quis dixerit in ministris, dum sacramenta conficiunt vel conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia, anathema sit.». PIOLANTI, De Sacramentis, p. 104.

(3) Concilio di Trento, sess. VII, can. 8; DB. 851: «Si quis dixerit per ipsa Novae Legis Sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, anathema sit.». PIOLANTI, op. cit., p. 35.

(4) S. AGOSTINO, Contra Cresconiun, 4, 19; PL. 43, 559: «Non eorum meritis a quibus ministratur, nec eorum quibus ministratur constat baptismus, sed propria sanctitate atque veritate propter eum a quo institutus est».

(5) QUINTANA, La santificacìon social, p. 226.

205

II. Contributo della Chiesa alla Comunione dei Santi. - Il contributo che la Chiesa offre alla Comunione dei Santi è costituito dalla sua intercessione e dalla sua preghiera. Difatti, come ha già rilevato S. Tommaso, vi sono persone e preghiere che *ex officio* appartengono a tutta la Chiesa; accanto, cioè, alle azioni sacre compiute in nome di Cristo, come il Sacrificio ed i Sacramenti, accanto alle opere compiute da ogni cristiano a titolo personale, come le preghiere e le azioni buone private, ve ne sono altre le quali vengono compiute a nome di tutt'a la Chiesa.

Sono gli atti che riguardano il culto pubblico, ossia il culto, compiuto appunto: a) a nome della Chiesa; b) da persone deputate dalla Chiesa; c) secondo norme stabilite dalla Chiesa; d) in onore di Dio, dei Santi e dei Beati (1).

L'insieme di queste azioni costituisce la Liturgia, definita dal S. Padre Pio XII, «il culto pubblico, che il nostro Redentore rende al Padre come capo della Chiesa, che la società dei fedeli rende al suo capo, e per mezzo di Lui, all'Eterno Padre; o, per dirla in breve, il culto integrale del Corpo mistico di Gesù Cristo, cioè del Capo e delle sue membra» (2).

La Liturgia dunque comprende tanto il culto di Cristo Capo, quanto il culto delle Membra. Sono due aspetti d'una medesima realtà intimamente sociale, il più delle volte quasi inscindibili: difatti la Liturgia consta di elementi d'istituzione divina, quali il Sacrificio ed i Sacramenti, e di elementi d'istituzione umana (i Sacramentali, l'Ufficio Divino, le cerimonie e le preghiere) che accompagnano l'amministrazione dei Sacramenti e la celebrazione del Sacrificio.

Per meglio esaminarne il valore sociale e comprendere la parte che Cristo e la Chiesa vi hanno, si studieranno: 1) gli atti della Liturgia; 2) i ministri della Liturgia; 3) l'efficacia della Liturgia.

1. *Gli atti della Liturgia.* - Si raggruppano in quattro categorie: il Sacrificio, i Sacramenti, i Sacramentali, l'Ufficio Divino.

Ai primi due si è accennato, trattando dei beni di Cristo, perché il Sacrificio e i Sacramenti sono d'istituzione divina. Qui è sufficiente

(1) Codice di Diritto Canonico, can. 1256: «Cultus, si deferatur nomine Ecclesiae a personis legitime ad hoc deputatis et per actus ex Ecclesiae institutione Deo, Sanctis ac Beatis tantummodo exhibendos, dicitur publicus; sin minus, privatus».

(2) Enc. Mediator Dei, in Acta Apostolicae Sedis, 39, (1947), p. 428: «Cultus publicus, quem Redemptor noster, Ecclesiae caput, caelesti Patri habet; quemque Christi fidelium societas Conditori suo et per ipsum aeterno Patri tribuit... (Liturgia) integrum constituit publicum cultum Mystici Iesu Christi Corporis, Capitis nempe membrorumque eius».

ricordare che la Chiesa ha sempre circondato, in segno di somma venerazione, questi riti con preghiere e cerimonie da Lei istituite. I Sacramentali sono invece «cose o azioni di cui la Chiesa suol servirsi, a somiglianza dei Sacramenti, per ottenere in virtù della propria intercessione, effetti specialmente spirituali» (1).

Già Guglielmo di Auvergne aveva trovato il termine tecnico e ne aveva data una nozione sufficientemente esatta. Scrive: «Mediante i Sacramenti gli uomini sono risanati e consacrati al culto di Dio; per mezzo dei Sacramentali invece ricevono un aiuto e un completamento, oppure vengono consacrate le cose necessarie al culto divino» (2).

S. Tommaso ne determina con maggior precisione il concetto: «Nei Sacramentali, afferma, come ad esempio nella consacrazione del tempio o dell'altare o di altre cose simili ... non viene elargita nessuna grazia; perciò, poiché queste cose in se stesse non appartengono alla necessità della grazia interiore, il Signore le lasciò da istituire ai fedeli, a loro arbitrio» (3).

Compito dei Sacramentali, secondo S. Tommaso, è eliminare ciò che si oppone alla fruttuosa recezione dei Sacramenti, o rendere le cose inanimate adatte ad essere usate nell'amministrazione dei Sacramenti (4).

L'Ufficio Divino è per eccellenza la preghiera comune, innalzata dai ministri della Chiesa, a nome di tutto il popolo cristiano (5). Esso rappresenta il «sacrificium laudis», la continuazione perenne della preghiera sacerdotale di Cristo Signore (6).

(1) Codice di Diritto Canonico, can. 1144: «Sacramentalia sunt res aut actiones quibus Ecclesia in aliquam Sacramentorum imitationem uti solet ad obtinendos ex sua impetratione effectus praesertim spirituales».

(2) De Sacramentis, cap. 1. «Sacramentis sanantur et sanctificantur homines ad Dei religionem et cultum; sacramentalibus vero partim adiuvantur atque perficiuntur, partim sacrantur et sanctificantur res necessaria e ministerio divini cultus».

(3) S. Th., III, q. 65, a. 1, ad 8: «In sacris non datur aliqua gratia, puta in consecratione templi vel altaris vel aliorum huiusmodi ... et ideo, quia talia

secundum se ipsa non pertinent ad necessitatem gratiae interioris, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio».

(4) S. Th., III, q. 65, a. 1, ad 6: «Aqua benedicta et aliae consecrationes non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti effectum, qui est gratiae consecutio. Sed sunt dispositiones quaedam ad sacramenta, vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias daemonum, et contra peccata venialia; vel idoneitatem quandam faciendo, ad sacramenti perceptionem, sicut consecratur altare et vasa propter reverentiam Eucharistiae».

(5) S. Th., I-II, q. 83, a. 12: «Commun quidem oratio est quae ministris Ecclesiae in persona totius fidelis populi Deo offertur». Pio XII, nell'Enciclica *Mediator Dei*, in *Civiltà Cattolica*, 98, (1947, IV), p. 519, n. 138, scrive: «L'Ufficio Divino è, dunque, la preghiera del Corpo Mistico di Cristo, rivolta a Dio a nome di tutti i cristiani e a loro beneficio, essendo fatta dai sacerdoti, dagli altri ministri della Chiesa e dai religiosi, a questo dalla Chiesa stessa delegati».

(6) *Mediator Dei*, in *Civiltà Cattolica*, (1947, IV), p. 519, n. 140: «Il Verbo di Dio, assumendo l'umana natura ha introdotto nell'esilio terreno l'inno che si canta in cielo per tutta l'eternità. Egli unisce a Sé tutta la Comunità umana e se la associa nel canto di questo inno di lode».

207

2. *I ministri della Liturgia*. - I ministri del Culto pubblico della Chiesa sono, nell'economia del Nuovo Testamento quattro: a) Cristo, ministro principale; b) la Chiesa dispensatrice delle cose sante; c) il Sacerdote, ministro visibile di Cristo e della Chiesa; d) il fedele, che è ministro per partecipazione (1).

a) *Cristo sacerdote principale*. - L'Epistola agli Ebrei è tutta incentrata sul sacerdozio e sul Sacrificio del Messia; donde risulta che è dottrina rivelata il fatto del sacerdozio di Cristo.

C'è comunque, a proposito, un testo esplicito del Concilio di Trento: «Per la debolezza del sacerdozio levitico, fu necessario, secondo il volere di Dio, che venisse un altro sacerdote, secondo l'ordine di Melchisedech: Gesù Cristo, Signore nostro» (2).

S. Tommaso ne dà la ragione teologica: se sacerdote è colui che dà Dio agli uomini e porta gli uomini a Dio, si deve ammettere che Cristo in virtù della sua Incarnazione

fu sacerdote. Difatti, come scrive S. Pietro, «per mezzo di Cristo, Dio ha donato a noi i preziosi e magnifici beni promessi, affinché mediante questi, voi diveniste partecipi della divina natura». Egli inoltre riportò gli uomini a Dio: «In Lui si compiacque di dimorare la pienezza (d'ogni bene) e per mezzo suo Dio riconciliò ogni cosa» (3).

Poiché il Sacerdozio si fonda sulla mediazione, Cristo cominciò ad essere sacerdote nell'istante in cui cominciò ad essere mediatore. Ora ciò avvenne nell'Incarnazione. Dunque Cristo fu Sacerdote uno dal momento dell'Incarnazione (4).

Sacerdote secondo l'umanità assunta, Cristo esercitò per tutta la vita il suo sacerdozio, offrendosi incessantemente come vittima. Dionisio Certosino scriveva che tutta la vita di Cristo fu una Messa con-

(1) C. CALLEWAERT, *De S. Liturgia universim*, Bruges 1944, pp. 18-40.

(2) Sess. XXII, c. 1: «Propter Levitici sacerdotii imbecillitatem, oportuit, Deo ita ordinante, sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere Dominum nostrum Iesum Christum».

(3) S. Th., III, q. 22, a. 1: «Proprium officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scilicet divina populo tradit, unde sacerdos dicitur quasi sacra dans ...; et iterum in quantum preces populi Deo offert et pro eorum peccatis Deo aliquantulum satisfacit; unde Apostolus dicit, Hebr. 5, 1: «Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his qua e sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis». Hoc autem maxime convenit Christo. Nam per ipsum dona hominibus sunt collata: secundum illud 2 Petr. 1, 4: «Per quem, scilicet Christum, maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae». Ipse etiam humanum genus Deo reconciliavit, secundum illud Col. 1, 19-20: «In ipso, scilicet Christo complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia». Unde Christo maxime convenit esse sacerdotem».

(4) S. Th., III, q. 26, a. 2.

Ma, in modo particolare, la Passione di Cristo fu sacrificio nel senso rigoroso della parola: Egli, sotto l'impulso dello Spirito Santo, infiammato dalla più ardente carità, offrì e immolò se stesso al Padre, sulla Croce (2), iniziando così solennemente il culto della religione cristiana (3).

Il Sacerdozio di Cristo, come il suo Sacrificio, dura ormai in eterno (4). In cielo, per tutta l'eternità Cristo resta sacerdote, in quanto comunica agli eletti la gloria del Padre, termine ultimo del suo cruento Sacrificio (5); nonché in quanto intercede ora per noi, e, mostra nuovamente al Padre i meriti da lui acquistati sulla terra.

Sulla terra poi, fino alla fine dei secoli, esercita il suo sacerdozio, offrendo il Sacrificio, amministrando i Sacramenti, come sacerdote principale, per mezzo dei Sacerdoti ministeriali, e continuando, mediante l'opera della Chiesa, la sua perenne preghiera.

Cristo dunque è il ministro principale del Sacrificio e dei Sacramenti. Come uomo infatti, in quanto unito alla divinità, ha una preminenza assoluta su tutti gli altri ministri. Egli ha pure sui Sacramenti, in quanto uomo, un potere di eccellenza, corrispondente appunto a questa sua posizione preminente che gli deriva dall'essere lo strumento congiunto della Divinità. Questo potere di eccellenza consiste in ciò: a) i Sacramenti operano per virtù della sua Passione; b) ci vengono amministrati a Suo nome; c) Cristo poté istituirli; d) Cristo può conferire la grazia senza il loro rito esteriore (6).

(1) CALLEWAERT, De S. Liturgia universim, p. 21.

(2) S. Th., III, q. 48, a. 3: «Dnde manifestum est quod passio Christi fuit verum sacrificium».

(3) S. Th., III, q. 62, a. 5: «Per suam passionem Christus initiavit ritum christianae religionis, offerens seipsum oblationem et hostiam Deo».

(4) S. Th., III, q. 2-2, a. 5, ad 2: «Licet passio et mors Christi de coetero non sit iteranda, tamen virtus illius hostiae permanet in aeternum».

(5) S. Th., III, q. 22, a. 5.

(6) S. Th., III, q. 64, a. 3: «Sed tamen quia est instrumentum coniunctum divinitati in persona, habet quandam principalitatem et causalitatem respectu instrumentorum

extrinsecorum, qui sunt ministri Ecclesiae et ipsa sacramenta ... Et ideo, sicut Christus, in quantum Deus, habet potestatem auctoritatis in sacramentis, ita, in quantum homo, habet potestatem ministerii principalis, sive potestatem excellentiae. Quae quidem consistit in quattuor. Primo quidem in hoc quod meritum et virtus passionis eius operatur in sacramentis ... Et quia virtus passionis copulatur nobis per fidem, secundum illud Rom., 3, 25: «Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius, quam fidem per invocationem nominis Christi protestamur: ideo, secundo, ad potestatem excellentiae, quam Christus habuit in Sacramentis, pertinet quod, in eius nomine sacramenta sanctificantur. Et quia ex institutione sacramenta virtutem obtinent, inde est quod tertio, ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse, qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta. Et quia causa non dependet ab effectu, sed potius e converso, quarto ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre».

209

I sacerdoti, nei riguardi del Sacrificio e dei Sacramenti, sono solo i ministri secondari, i quali in forza del carattere e mediante un loro positivo atto di volontà si rendono strumenti nelle mani di Cristo, esecutori della sua azione santificatrice e redentrice. Gli atti dei ministri vengono da Cristo riconosciuti come propri, poiché essi agiscono in nome suo, rivestiti della sua autorità: si trasformano, in un certo senso, nella persona stessa del Salvatore.

Cristo dunque «attualmente» immola il Sacrificio e amministra Sacramenti (1).

Ma l'azione salvatrice del Capo non si esaurisce nel Sacrificio e nei Sacramenti. Benché non siano state da Lui direttamente istituite, Cristo partecipa anche a tutte le preghiere che accompagnano il Sacrificio e i Sacramenti; come pure partecipa ai Sacramenti e all'Ufficio divino.

Il motivo è chiaro: tutte queste azioni liturgiche sono state istituite dalla Chiesa, sua Sposa; quindi almeno indirettamente gli appartengono. Esse hanno da Cristo, in fondo, la loro efficacia; la Chiesa infatti le ha istituite in forza dei poteri ricevuti dal Capo e le esercita in unione con Lui, mediatore e sacerdote di tutto il culto pubblico.

b) *La Chiesa, dispensatrice delle cose sante.* - La Chiesa, Corpo Mistico del Redentore, società visibile fondata da Cristo, è il «ministro» per eccellenza del culto

pubblico. È Lei, in particolare, che offre il Sacrificio, che amministra i Sacramenti, che prega e loda il Signore.

La Chiesa infatti sceglie i suoi ministri per mezzo del Vescovo, affida loro la sua missione, determina i riti che devono compiere e soprattutto vuole che a Lei siano uniti con la loro intenzione. Tutti sanno che, per la validità dei Sacramenti, si richiede che il ministro abbia l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa (2).

Naturalmente, in ogni atto di culto, la Chiesa agisce sempre in dipendenza da Cristo, suo Capo.

c) *Il sacerdote, ministro visibile di Cristo e della Chiesa.* - Il sacerdozio di Cristo è come un sole splendente che comunica la sua luce ed il suo calore. Cristo è la fonte di ogni sacerdozio: tutti coloro

(1) Catechismo Romano, parte 2, I, 23: «Sacramenta a Deo ipso per Christum instituta esse, quemadmodum ab eo quoque intus dispensari, certa et constanti fide tenendum est».

(2) S. Th., III, q. 64, a. 8.

210

che ricevono il carattere del Sacramento dell'Ordine, sono a Lui uniti, formano con lui una cosa sola sul piano sacramentale (1).

Per questo ogni volta che il sacerdote sacrifica o amministra i Sacramenti, opera «in persona Christi», come uno strumento nelle sue mani.

Ma il sacerdote è anche il ministro visibile della Chiesa. «Colui che si accosta ai Sacramenti, riceve il Sacramento dal ministro della Chiesa, non in quanto è la tal persona, ma in quanto è ministro della Chiesa» (2). Benché la Chiesa non abbia alcuna autorità sul sacerdote, allorché egli come ministro di Dio e di Cristo, consacra e amministra i Sacramenti (3), tuttavia ha su di lui un potere indiretto: il sacerdote è tale per opera della Chiesa, agisce per incarico della Chiesa, deve sottomettersi alla Chiesa con la sua intenzione ed osservarne le prescrizioni. Se il Sacerdote si sottrae alla Chiesa, oppure in qualsiasi modo perde la deputazione (4) conferitagli dalla Chiesa, allora non agisce più in nome di tutti i fedeli, quale rappresentante qualificato, ma come persona privata. Occorre tuttavia notare che l'esser ministro di

Cristo e della Chiesa non impedisce al sacerdote di operare anche a titolo suo personale e quindi di acquistare, a questo nuovo titolo, dei meriti.

d) *I fedeli, ministri per partecipazione.* - La partecipazione dei fedeli al Sacrificio e ai Sacramenti è già stata esaminata, quando abbiamo trattato dei beni di Cristo. Vogliamo ora accennare alla loro partecipazione agli altri atti della Liturgia: partecipazione attiva, in quanto essi pure concorrono al fine del culto; partecipazione passiva, in quanto ricevono i frutti prodotti dal culto.

Come nei beni istituiti da Dio ve ne sono alcuni che immediatamente sono diretti ai singoli fedeli (i Sacramenti) ed altri che per eccellenza sono sociali (ad es. il Sacrificio), così i beni della Chiesa si possono distribuire in due categorie: alcuni, i Sacramentali, sono in modo immediato rivolti al singolo: altri, come l'Ufficio divino, sono invece in maniera diretta sociali.

Come tutti i fedeli partecipano, in modo remoto, al Sacrificio e all'amministrazione dei Sacramenti e tutti ne godono i frutti in pro-

(1) S. TOMMASO, s. Th., III, q. 22, a. 4; q. 82, a. 1, ad 2.

(2) S. Th., III, q. 64, a. 7, ad 2: «Ille qui ad sacramenta accedit, suscipit quidem sacramentum a ministro Ecclesiae, non in quantum est talis persona, sed in quantum est Ecclesiae minister».

(3) S. Th., III, q. 64, a. 2, ad 2; q. 82, a. 7, ad 3.

(4) Sono deputati agli uffici liturgici non solo i sacerdoti, ma anche coloro che hanno ricevuto il diaconato o un ordine minore, nei limiti dell'ordine ricevuto; i religiosi e le religiose che partecipano al coro.

211

porzione alla loro cooperazione; così tutti i fedeli, in una maniera indiretta, prendono parte ad ogni Sacramentale e all'Ufficio Divino.

Se difatti il carattere battesimale e, secondariamente anche quello della Cresima, rende ogni cristiano sacerdote con Cristo; esso fa pure d'ogni fedele un membro della Chiesa e, in quanto tale, un compartecipe di ogni azione pubblica di essa.

La Chiesa ha in sé il potere di conferire i Sacramentali e di perpetuare la *laus perennis* di Cristo, avendo ricevuto dal Suo Fondatore tale incarico. Essa però viene esaudita in ragione della sua Santità indistruttibile, fondata non solo sulla Santità del Capo, ma anche su quella dei membri. Di conseguenza l'azione della Chiesa, sempre potentemente efficace per i meriti di Cristo e dei Santi, sarà ancor più efficace in proporzione alla maggiore o minore santità dei fedeli che ne fanno parte.

La Chiesa, quale società, agisce come amministratrice diretta dei Sacramentali e dell'Ufficio Divino; questa sua azione di culto collettivo non elimina però la partecipazione individuale di ciascuno. Come la Comunità agisce a nome di tutti, per mezzo di persone da essa scelte e mediante riti da essa determinati, così ognuno partecipa tanto maggiormente a questo atto pubblico, quanto più si unisce alla Chiesa e più direttamente vi prende parte. Resta però certo che, come l'appartenenza stessa al Corpo di Cristo, attuata dal carattere battesimale, rende il fedele partecipe d'ogni azione del Corpo, sia pure nel grado determinato dal suo concorso, così l'appartenenza alla Chiesa rende il cristiano fundamentalmente partecipe di ogni azione ecclesiastica, compiuta cioè dalla collettività a nome di tutti, sia pure in proporzione alla sua collaborazione. Ciò che il ministro compie, è ratificato e quasi fatto proprio da tutti coloro che con lui convivono nel medesimo Corpo.

Se poi esaminiamo l'effetto dei Riti sacri della Chiesa, se ne deve riconoscere la socialità, una volta ancora, sia in un modo indiretto, sia in maniera diretta.

Hanno indirettamente un frutto sociale, tutti i Sacramentali, il cui primo scopo è quello di purificare e predisporre uomini o cose ad essere strumenti adatti, o compartecipi dell'intrinseca santità del Sacrificio e dei Sacramenti.

Tuttavia, poiché siamo tutti collegati in un unico Corpo, il perfezionamento d'un membro ha ripercussioni su tutti gli altri; il bene conferito ad uno si risolve e si concreta nel bene di tutti, in un impercettibile, ma reale aumento del livello di santità di tutta la Chiesa.

Ha invece un frutto essenzialmente sociale l'Ufficio divino. Il

212

frutto che deriva dalla sua recita, in quanto azione della Chiesa, ministra principale, è, secondo l'intenzione della Chiesa stessa, universale, ossia è diretto «ex fine

operis» al bene della Chiesa universale, cioè di tutti i membri. «Difatti colui che recita l'Ufficio a nome della Chiesa, prega per la Chiesa universale, per tutti i membri della Chiesa militante sulla terra, per tutti i fedeli defunti nel Purgatorio, anzi per la conversione di tutti coloro che non appartengono ancora alla Chiesa» (1).

Il frutto generale che deriva, per opera della Chiesa, dalla recita del Divino Ufficio, corrisponde a quello prodotto, in forza dell'azione stessa di Cristo, dalla S. Messa.

Certamente quanto più i fedeli partecipano attivamente alla recita, tanto maggiori frutti ne conseguono; quanto più sono uniti a Cristo e alla Chiesa, tanto maggior utilità ne ricavano. Essi infatti non solo possono pregare attraverso i ministri a ciò deputati, ma anche collaborare e unire la propria preghiera personale a quella di loro. Quando essi recitano l'Ufficio Divino assieme ai ministri della Chiesa, compiono realmente un atto di culto pubblico (2) e, come tali, hanno diritto ad un frutto speciale.

3. *L'efficacia della Liturgia.* - L'eccellenza e l'efficacia di una azione sono direttamente collegate alla persona che la compie. La liturgia quindi ha un'eccellenza ed un'efficacia diversa, secondo le varie persone che vi concorrono. L'azione di Cristo, attuata dal Sacrificio Eucaristico e dai Sacramenti ha un'eccellenza e un'efficacia sovrumana: si sa che la S. Messa e i Sacramenti operano ex opere operato, in forza stessa del segno sacramentale, in quanto contiene e manifesta l'opera del Capo, di valore infinito (3).

L'azione della Chiesa, fondata sulla sua dignità di Sposa e di

(1) C. CALLEWAERT, *De Breviarii Romani Liturgia*, Bruges 1939, p. 10.

(2) La S. Congregazione dei Riti ha dichiarato che il Sacerdote che recita l'Ufficio con un laico, alternando Salmi, Inni, Versetti e Responsori, soddisfa al suo obbligo: cf. CALLEWAERT, *op. cit.*, p. 5.

(3) Enc. *Mediator Dei*, in *Civiltà Cattolica*, 98, IV, p. 489, n. 29: «Nelle celebrazioni liturgiche, e in particolare nell' Augusto Sacrificio dell'altare, si continua senza dubbio l'opera della nostra Redenzione e se ne applicano i frutti. Cristo opera la nostra salvezza ogni giorno nei Sacramenti e nel suo Sacrificio, e, per loro mezzo,

continuamente purifica e consacra a Dio il genere umano. Essi dunque, hanno una virtù oggettiva con la quale, di fatto, fanno partecipi le nostre anime della vita divina di Gesù Cristo. Essi, dunque, hanno, non per nostra, ma per divina virtù, l'efficacia di collegare la pietà delle membra con la pietà del Capo, e di renderla, in certo modo, un'azione di tutta la Comunità».

213

Corpo di Cristo, ha un'efficacia particolare, superiore e distinta dai meriti e dalla Santità dei ministri (1).

L'azione dei fedeli ha infine un carattere personale e secondo questo carattere si svolge: essi, compiendo le funzioni della Liturgia, a titolo individuale, acquistano dei meriti, accumulano delle soddisfazioni, secondo il grado d'intensità della loro opera personale, e sempre in rapporto a tali norme possono comunicare agli altri questi beni acquistati come propri (ex opere operantis).

L'azione del ministro comprende le tre efficacie suaccennate: in quanto rappresenta Cristo, agisce ex opere operato; in quanto ministro della Chiesa, ex opere operantis Ecclesiae; come persona singolare, a nome proprio, ex opere operantis.

Il carattere sociale dell'efficacia della Chiesa, che ora maggiormente interessa, è assicurato dal modo con cui operano i riti, da Lui istituiti, valendosi delle facoltà elargite da Cristo.

Tutta la Liturgia della Chiesa opera ex opere operantis Ecclesiae, cioè in modo indipendente dalla santità del ministro che la compie.

Questa efficacia si riduce alla preghiera che viene sempre da Dio esaudita, poiché la Chiesa rappresenta, ed è, in parte, realmente Cristo vivente nei secoli. Scrive S. Tommaso: «Le preghiere che si recitano nell'amministrazione dei Sacramenti, vengono offerte a Dio non da una singola persona, ma a nome di tutta la Chiesa, le cui preghiere sono accettabili agli occhi del Signore» (2).

Per questo la Messa d'un sacerdote indegno, in quanto celebrata a nome di Cristo e della Chiesa, ha sostanzialmente la stessa efficacia di quella d'un santo. «La preghiera recitata durante la Messa può essere considerata sotto un duplice punto di vista. In un primo modo, in quanto ha la sua efficacia dalla devozione del Sacerdote celebrante. E in questo senso non c'è dubbio che la Messa di un Sacerdote più buono è maggiormente fruttuosa. In un altro modo, in quanto la

preghiera durante la Santa Messa è recitata dal Sacerdote, a nome di tutta la Chiesa di cui egli è ministro. Ora questo ministero rimane anche nei peccatori, come resta il ministero di Cristo. Perciò,

(1) Enc. Mediator Dei, 1. c., p. 489, n. 27: «Se poi si considera anche l'attività propria della immacolata Sposa di Gesù Cristo, con la quale essa orna di preghiere e di sacre cerimonie il Sacrificio Eucaristico ed i Sacramenti, o, se si tratta dei Sacramentali e di altri riti istituiti dalla Gerarchia ecclesiastica, allora l'efficacia deriva piuttosto dall'azione della Chiesa (ex opere operantis Ecclesiae), in quanto essa è santa ed opera sempre in intima unione col suo Capo».

(2) S. Th., III, q. 64, a. 1, ad 2: «Orationes quae dicuntur in sacramentorum collatione, proponuntur Deo, non ex parte singularis personae, sed ex parte totius ecclesiae, cuius preces sunt apud Deum exaudibiles».

214

quanto a questo, non solo è fruttuosa la preghiera che il Sacerdote cattivo fa durante la Messa, ma anche tutte quelle che recita negli uffici ecclesiastici, nei quali agisce a nome della Chiesa» (1).

Solo chi è separato dalla Chiesa non può più pregare efficacemente a nome della Chiesa, come non può consacrare l'Eucaristia chi non ha il potere d'ordine (2).

Il motivo per cui le preghiere della Chiesa sono sempre esaudite è riassunto da Guglielmo di Auvergne con queste parole: «Il credito della Chiesa presso Dio è così accetto e gradito che mai riceve da Lui un rifiuto. Perciò Essa viene spesso esaudita per gli indegni, impetrando loro la grazia e il perdono, i benefici divini e la misericordia. Ché se talvolta alcuni sono tanto indegni, che la Chiesa non può ottenere loro quello che per essi domanda, non è essa ad esser respinta, ma loro» (3).

Per questo motivo il Sacerdote, per esempio, nella S. Messa supplica Dio a guardare la fede della Chiesa e non i suoi peccati (4). E siccome questo credito aumenta con l'aumentare della santità dei fedeli, la Chiesa implora spessissimo da Dio di purificare i fedeli, perché diventino più graditi al Signore (5).

Queste preghiere della Chiesa, elevate in unione con la Chiesa trionfante, di cui si implora il patrocinio (6), non solo giungono come suffragio alla Chiesa sofferente nelle fiamme del Purgatorio, a cui augurano la visione dell'indefettibile luce (7), ma giovano anche a

(1) S. Th., III, q. 82, a. 6: «Oratio etiam quae fit in missa potest considerari dupliciter. Uno modo in quantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis. Et sic non est dubium quod missa melioris sacerdotis magis est fructuosa. Alio modo, in quantum oratio in missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiae, cuius sacerdos est ministerio Quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra dictum est de ministerio Christi. Unde quantum ad hoc, est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in Missa, sed etiam omnes aliae eius orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam Ecclesiae. Sed orationes eius privatae non sunt fructuosae».

(2) S. Th., III, q. 82, a. 7, ad 3: «Sacerdos in missa in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiae, in cuius unitate consistit Sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cuius vicem in hoc gerit per ordinis potestatem. Et ideo, si sacerdos ab unitate Ecclesiae praecisus missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus et sanguinem Christi: sed quia est ab Ecclesiae unitate separatus, orationes eius efficaciam non habent».

(3) De Sacramentis, C. 1: «Ecclesiae gratiositas est adeo Deo placens adeoque dilecta ut nunquam apud eum patitur repulsam. Inde est quod pro indignis multo toties exauditur impetrans eis et gratiam et veniam, beneficia et misericordiam. Quod si aliquando aliqui adeo indigni sunt, ut eis Ecclesia non obtineat quod pro eis petit, non ipsa repellitur, sed ipsi».

(4) Canone della Messa: «Ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuae».

(5) Secreta della feria V dopo la IV Domenica di Quaresima.

(6) Colletta di S. Guglielmo (25 giugno): «Eiusdem merita venerari, ut eiusdem excipiamus suffragia et vestigia prosequamur».

(7) «Lux aeterna luceat eis»; «Per misericordiam Dei requiescant in pace».

tutti i fedeli, ai quali procurano o un aumento di grazia (per quelli che già la posseggono) oppure la grazia stessa (per quanti ne sono privi); senza dire che aiutano nella custodia della virtù e sorreggono nella lotta contro il nemico (1).

In questo modo la Liturgia della Chiesa abbraccia Cielo e terra, in una immensa testimonianza della Comunione dei Santi. S'avverano così le parole di S. Agostino: «Poiché nelle membra di Cristo si trova Cristo, in Cristo parla la Chiesa, e nella Chiesa parla Cristo; il corpo parla nel Capo e il Capo nel corpo» (2).

III. Contributo dei singoli fedeli alla Comunione dei Santi. - Secondo S. Agostino «la condizione umana sarebbe disprezzabile, se Dio sembrasse non voler dispensare la sua parola agli uomini per mezzo di altri uomini» (3).

Autori moderni (4) hanno tradotto questo pensiero, sostenendo che la Chiesa, e, in essa, tutti i fedeli, sono corredentori con Cristo. Come dunque Cristo ha voluto mettere a disposizione di tutti i suoi beni e la Chiesa vuole estendere a tutti i frutti delle sue azioni, così ogni cristiano può e deve comunicare agli altri le sue preghiere e le sue opere buone.

Pio XII, nell'Enciclica «Mystici Corporis», asserisce: «Tutte le preghiere, anche quelle recitate nel modo più nascosto possibile, non mancano di dignità e di efficacia, e servono moltissimo all'utilità di tutto il Corpo Mistico, poiché in esse nulla di bene e di santo può essere compiuto dalle singole membra, che non ridondi anche, in virtù della Comunione dei Santi, a salvezza di tutti» (5).

(1) Suppl., q. 21, a. 2, ad 3: «Ex hoc ipso quod aliquis suffragiis Ecclesiae privatur, triplex incommodum incurrit, per tria quae quis ex suffragiis Ecclesiae consequitur. Valent enim ad augmentum gratiae eis qui habent, vel ad merendum eis qui non habent ... Valent etiam ad custodiam virtutis ... Valent etiam ad defendendum ab hoste».

(2) Enarr. in Ps., 30, enarr. 2, s. 1, n. 4; PL. 36, 232: «Quia in membris Christi Christus ..., in Christo loquitur Ecclesia et in Ecclesia loquitur Christus, et corpus in Capite, et Caput in corpore». Tra i contributi della Chiesa alla Comunione dei Santi vi sono pure le indulgenze. Ma di esse si parlerà più avanti.

(3) De doctrina christiana, 6; PL. 34, 18: «Abiecta esset humana conditio, si per homines hominibus Deus verbum suum ministrare nolle videretur».

(4) Cf. G. BOZZETTI, Nella Chiesa di Cristo, p. 171: «Dio rendendo altri esseri ... capaci di agire con Lui e per Lui, ha dato prova di una potenza assai maggiore che se avesse fatto tutto da sé».

(5) Acta Apostolicae Sedis, 35 (1943), p. 236: «Preces omnes vel privatissime prolatae, nec dignitate nec virtute carent, et ad totius etiam Mystici Corporis utilitatem multopere conferunt; in quo quidem nihil bene, nihil recte a singulis membris perfici potest, quod per Sanctorum Communionem in universorum quoque salutem non redundet».

216

Più avanti ritorna sullo stesso argomento, e ricorda a quanti soffrono che il loro dolore non è sterile, ma utilissimo per tutta la Chiesa, se è pazientemente sopportato (1).

I Padri hanno frequentemente accennato a questa reversibilità di opere buone, specialmente di quelle compiute dai Martiri. Essi hanno elaborato una vera teologia del Martirio. «Ogni volta che siamo da voi mietuti (come il grano), diventiamo più numerosi. Il sangue dei cristiani è seme» (2). Quest'affermazione di Tertulliano, divenuta da secoli tradizionale, non si deve intendere solo nel senso che il buon esempio dato dai Martiri attira nuovi cristiani. Pure questo è vero, ma sarebbe troppo poco. I Martiri, con il loro eroico atto di testimonianza a Cristo, imposta dall'ardente amore, elevano a Dio la loro intercessione per tutti i fedeli, per quanti ancora non credono; offrono i loro meriti e le loro soddisfazioni al Signore, perché Egli più generosamente e più efficacemente distribuisce la sua grazia.

Il Martirio non è più, dunque, solo una testimonianza, ma è pure un dono: un dono a Dio di tutto il proprio essere, e un dono ai fedeli di tutto il proprio operare. Poiché il Martirio è un'imitazione della Passione del Signore, ne ricopia, sia pure in grado ridotto e limitato, tutti gli effetti. Come Cristo ha dato tutto se stesso al Padre per la nostra salvezza, così il Martire dona tutto se stesso a Dio per il rinvigorismento e la dilatazione della Chiesa.

S. Giustino presenta i Martiri come tralci d'una vite che vengono potati, perché la vite possa produrre frutti più abbondanti: «Non c'è nessuno che spaventi noi che in

tutto il mondo crediamo in Cristo ... Mentre infatti siamo colpiti di spada, mentre siamo crocifissi, mentre siamo gettati alle belve, in carcere, nelle fiamme ed esposti a tutti gli altri tormenti, non ci allontaniamo, come è noto, dall'professione della fede. Ma quanto più ci sono inflitti tali tormenti, e tanto più altri diventano fedeli e pii nel nome di Gesù. Come una vite, se qualcuno pota quelle parti che producono frutti, ne riceve tale vantaggio che nuovamente emette altri tralci fiorenti e fruttiferi, così avviene di noi» (3).

(1) Enc. *Mystici Corporis*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 35 (1943), p. 246: «Ac meminerint omnes non inanem esse dolorem suum, sed sibimet et Ecclesiae etiam esse admodum profuturum, si iidem, in hunc finem erecti, eum sint patienter toleraturi».

(2) TERTULLIANO, *Apologeticum*, 50; PL. 1, 603: «Plures efficimur, quoties metimur a vobis. Semen est sanguis Christianorum».

(3) *Dialog. cum Triphone*, no; PG. 6, 730: «Neminem autem esse, qui nos in Iesum per totum orbem terrarum credentes exterreat, et in servitutem redigat in promptu est. Dum enim gladio pereutimur, dum crucifigimur, dum feris tradimur et vinculis et igni et omnibus aliis tormentis, a confessione, ut manifestum est, non discedimus. Sed quanto magis magisque talia nobis infliguntur eo plures alii per nomen Iesu fideles et pii fiunt. Quemadmodum vitis, si quis partes illas amputet quae fructum ferunt, ita proficit ut alios florentes et fructiferos palmites rursus proferat. Idem nobis evenit».

217

A S. Giustino fanno eco Clemente Alessandrino, che scorge nella passione degli Apostoli un compenso per i nostri peccati (1), e Origene, il quale afferma esplicitamente che il martirio è mezzo di redenzione per molti (2).

Sull'esempio dei Padri, i teologi hanno sempre ammesso questa reversibilità degli atti di ciascun cristiano a favore di altri fedeli; dottrina, del resto, già contenuta nella S. Scrittura, che insegna il carattere della soddisfazione vicaria proprio della Passione di Cristo, e la profonda verità del Corpo Mistico, in cui ogni membro offre le sue azioni per lo sviluppo e il perfezionamento dell'intero organismo.

Ugo da S. Vittore presenta il corpo umano, nel quale, l'azione d'ogni membro, pur non cessando d'essere propria di ciascuno, diventa comune ed utile a tutte le altre membra, congiunte nell'unità d'una medesima persona. Così i doni della grazia, paragonabili alle diverse funzioni del corpo umano, sono propri del cristiano che lo possiede, non però in modo esclusivo: tutto ciò ch'egli ha per dono di Dio è nello stesso tempo un bene che il Signore, in lui e per mezzo suo, ha elargito a tutta la società cristiana (3).

Pietro di Blois (+1200), prima d'essere consacrato sacerdote, scrisse ai monaci una lettera supplicandoli di offrire per lui le loro preghiere, poiché tutti in Cristo non formano che un'unica comunione e perché la carità tanto più s'accresce, quanto più numerose sono le persone alle quali viene in aiuto (4).

(1) Stromata, 4, 12; P C. 8, 1295: «Solet enim hac arte nos erudire providentia; in aliis quidem propter uniuscuiusque peccata; in Domino autem et Apostolis propter nostra». In questo passo è accennato il valore soddisfattorio del martirio.

(2) Exhortatio ad Martyrium, 50; PG. 11, 635: «Sic et pretioso martyrum sanguine quidam ementur».

(3) De Sacramentis fidei christianae, 2, 2, 2; PL. 176, 416: «Quemadmodum autem in corpore humano singula quae eque membra propria ac discreta officia habent, et tamen unumquodque non sibi soli agit quod solum agitò sic in corpore Sanctae Ecclesiae dona gratiarum distributa sunt, et tamen unusquisque non sibi soli habet, etiam quod solus habet ... Quisquis ergo donum gratiae Dei percipere meruit, sciat non ad se solum pertinere quod habet, etiamsi solus habet».

(4) Epistola 139: «Sane in Christo omnes unum sumus, et ex uniforme connexionione membrorum Ecclesiae consistens integritas indicit omnibus mutuae communionis regulam et indivisos charitati effectus. Adiuro itaque vos, in veritate fidei, in sanctorum communionem, et in unius confessionem baptismi, ut impero factum meum videant oculi charitatis vestrae, et orationibus vestris supportetis infirmum quem oneris magnitudo deterret. Apud Christum unquam aliqui deficit quod per eum alii proficit. Crescit enim gratia ex impendio, et lecythus olei tanto plenius exuberat, quanto copiosius ex ipso, mater virtutem, charitas vasis quae offeruntur infundit. Vestra igitur oratio nunquam in terram vacuum cadit, quia etsi non prosperatur ei pro quo mittitur, saltem in sinum revertitur supplicantis».

S. Alberto Magno afferma più volte e in termini assai chiari la reversibilità dei beni nell'unità della Comunione dei Santi: «Non esiste nessun bene, anche grandissimo, che non sia comune a tutti i santi» (1). «Le azioni dei Santi giovano a loro e agli altri» (2). E ancora: «I meriti supererogatori dei Santi possono essere di aiuto anche agli altri» (3). Anzi egli ammette nella Chiesa l'esistenza di grazie specificamente sociali, dirette cioè al bene comune per natura loro, quali la profezia, la scienza infusa e i carismi in genere (4).

Identico è il pensiero di S. Tommaso: i carismi sono diretti al bene degli altri (5); aggiunge poi che la Chiesa partecipa della pienezza di grazia che si trova in Cristo (6); che vi sono doni comuni a tutti i fedeli, sia sulla terra che nel cielo (7); e che i beni di ciascuno vengono partecipati agli altri mediante l'unione della carità e l'azione potente dello Spirito Santo (8).

Il Gaetano, svolgendo un pensiero già espresso dai Padri, addita nelle sofferenze dei Santi, imitatori della Passione del Signore, una sorgente di espiazione e una fonte di meriti per tutta la Chiesa (9).

(1) In Io., 6, 64; BORGNET, 24, 288: «Nullius bonum est ita summum quin omnis sanctus communicet in eodem».

(2) III Sent., d. 18, a. I; BORGNET, 28, 313: «Opera sanctorum valent sibi et aliis».

(3) De Sacrificio Missae, tr. 3, c. 8; BORGNET, 38, 114: «Merita supererogationis eorum etiam aliis possunt subvenire».

(4) IV Sent., d. 6, a. 1, ad 5; BORGNET, 29, 118: «Est quaedam utilitas in gratiis exterioribus quae sunt ad bene esse, ut prophetia, scientia et huiusmodi, et quoad illos est simile inter corpus mysticum et naturale. Et ideo in talibus gratiis unum membrum mystici corporis recipit ab alio».

(5) S. Th., 2-2, q. 177, a. 1, ad 4: «Gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum».

(6) In Eph., c. 1, lect. 8: «Quia Ecclesia est instituta propter Christum, dicitur quod Ecclesia est plenitudo eius; id est, ut omnia quae virtute sunt in Christo, quasi quodammodo in membris ipsius Ecclesiae impleantur; dum scilicet omnes sensus

spirituales et dona et quidquid potest esse in Ecclesia, quae omnia superabundanter sunt in Christo, ab ipso derivantur in membra Ecclesiae et perficiuntur in eis».

(7) S. Th., III, q. 7, a. 10, ad 3: «Illa dona quae sunt communia in patria, scilicet visio, comprehensio et fruitio et alia huiusmodi, habent quaedam dona sibi correspondentia in statu viae, quae etiam sunt communia sanctis. Sunt tamen quaedam praerogativae sanctorum, in patria et in via, quae non habentur ab omnibus».

(8) S. Th., III, q. 82, a. 6, ad 3: «Propter virtutem Spiritus Sancti qui per unitatem caritatis communicat invicem bona membrorum Christi, fit quod bonum privatum quod est in missa sacerdotis boni est fructuosum aliis».

(9) Tractatus, 15, c. 8: «L'intenzione di Cristo è stata quella di soffrire per tutta la Chiesa in generale, poiché la passione è stata la causa universale della salvezza. È stata intenzione dei Santi soffrire, oltre che per la loro espiazione, per tutta la Chiesa. La passione dei Santi, difatti, e quella di Cristo sono tutte e due allo stesso modo realtà benefica comune per tutti, poiché la passione dei santi è il completamento della passione di Cristo»; BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 331.

219

Il Banez rilevò nella Comunione dei Santi, in questa prodigiosa reversibilità di beni soprannaturali, un ulteriore motivo in favore dell'unità della Chiesa (1).

Certamente questa verità dello scambio dei beni divini tra i fedeli della vera Chiesa, presuppone che meriti e soddisfazioni sono beni nostri, dei quali noi possiamo disporre, secondo le leggi della Provvidenza Divina.

Proprio in ciò sta il motivo di dissenso tra cattolici e protestanti; in ultima analisi, è questa la causa per cui Lutero ha negato le indulgenze e, di conseguenza, la reversibilità dei meriti e delle soddisfazioni.

Il Concilio di Trento ha giustamente risposto agli innovatori che noi possiamo acquistare dei veri meriti e soddisfare veramente per i nostri peccati e che tali opere buone sono realmente nostre, nel senso che sono compiute da noi in unione con Cristo, dal quale ricevono la loro efficacia.

Giustamente scrive L. M. Dewailly: «Alla Croce di Cristo tutto si riallaccia. Attraverso i secoli essa ha dato valore ai meriti sovrabbondanti di Maria e di tutti i Santi. Oltre i

loro debiti personali, questi amici di Dio hanno accumulato meriti, di cui Dio solo può fare il conto. Davanti alla sua giustizia questi meriti e soddisfazioni si sono costituiti in un sacro deposito: nati dai meriti di Cristo, li completano senza nulla aggiungervi e formano con loro il tesoro della famiglia» (2).

Si può dunque concludere, che i beni spirituali dei cristiani sono comunicabili, entro determinati limiti, agli altri, e che da Cristo, in essi operante, traggono la propria efficacia soprannaturale.

Stabilito il fatto della reversibilità, occorre rispondere ad una domanda che ovviamente si presenta: quali sono, cioè, i beni che possono circolare nella Chiesa, e qual è, almeno in genere, il mezzo attraverso il quale viene realizzato lo scambio.

Per rispondere esaurientemente alla prima parte della domanda, si deve esaminare con attenzione l'atto umano virtuoso. Già S. Tommaso l'ha analizzato nei rapporti che esso ha con la vita eterna. Egli stabilisce che l'atto virtuoso dell'uomo, compiuto quindi in stato di grazia, ha un doppio ufficio nei riguardi dell'altra vita, poiché due sono gli ostacoli che si frappongono tra l'azione umana e la

(1) In S. Th., 2-2, q. 1, a. 10, dub. 2, concl. 1. Il testo tradotto si può leggere in JOURNET, L'Église du Verbe Incarné, II, pp. 664-665.

(2) Communion des Saints, p. 67. Sono sufficienti ora questi rapidi cenni; più avanti si avrà occasione di ritornare sull'argomento per meglio chiarirlo.

gloria, cui essa è diretta. Il primo ostacolo è costituito dall'indegnità della persona; secondo questo aspetto, l'atto umano onesto conferisce all'uomo una dignità ed una idoneità per il raggiungimento dell'eterna felicità: è questo il vero merito, detto merito de condigno.

Il secondo ostacolo è dato dalla pena temporanea, dovuta a peccati già perdonati, e non ancora scontata. In questo senso l'azione buona è quasi un prezzo con cui pagare questa pena rimanente ed ha valore di soddisfazione (1). Ogni atto virtuoso, compiuto in stato di grazia, acquista quindi un doppio valore: valore di merito e valore di soddisfazione.

Ma se l'opera buona è una preghiera, allora essa acquista anche un terzo valore: quello dell'impetrazione.

In se stessa infatti la preghiera non include direttamente né i caratteri del merito, né quelli della soddisfazione (2). Il merito e la soddisfazione si fondano entrambi sulla grazia; dicono relazione alla giustizia di Dio e si distinguono tra loro, poiché il merito ha come origine soprattutto la carità e come scopo rendere l'uomo idoneo alla gloria celeste; la soddisfazione invece esige che l'opera abbia un carattere di penalità, ed è diretta all'estinzione della pena temporale dovuta per i peccati perdonati.

La preghiera inoltre ha nella fede il suo ultimo fondamento (3); dice relazione diretta alla misericordia (4) e alla liberalità di Dio (5),

(1) De Veritate, q. 29, a. 7: «Opus humanum gratia informatum ad vitam aeternam consequendam dupliciter valet, secundum quod duo sunt quibus homo deficit a gloriae consecutione. Quorum primum est indignitas personae; sicut patet in eo qui non habet caritatem, qui non est idoneus nec dignus quod habeat vitam aeternam: et secundum hoc, opus humanum valet ad vitam aeternam consequendam in quantum per ipsum quaedam dignitas et idoneitas in homine consequitur ad consecutionem gloriae. Sicut enim actus peccati redit in quandam animae deformitatem, ita et actus meritorius in quandam animae decorem et dignitatem; et ex hoc dicitur meritum condignum. Aliud per quod deficit homo a consecutione gloriae est aliquod impedimentum superveniens, ut homo qui alias est dignus, gloriam non consequatur; et hoc est reatus alicuius poenae temporalis. Et sic opus humanum ordinatur ad gloriam quasi per modum cuiusdam pretii, quo a reatu poenae absolvitur; et ex hoc habet opus humanum rationem satisfactionis».

(2) Solo se considerata nelle sue circostanze, la preghiera ha anche valore meritorio e soddisfatorio. Ha valore meritorio, in quanto pure essa è un'opera buona, se compiuta in grazia; ha valore soddisfatorio, perché è per l'uomo anche un esercizio penoso di virtù.

(3) S. Th., 2-2, q. 83, a. 15, ad 3: «Oratio innititur principaliter fidei non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter caritati; sed quantum ad efficaciam impetrandi. Quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiae divinae et misericordiae ex quibus oratio impetrat quod petit».

(4) S. Th., 1-2, q. 114, a. 6, ad 2: «Impetratio orationis innititur misericordiae; meritum autem condigni innititur iustitiae. Et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quae tamen non meretur secundum iustitiam».

(5) Suppl., q. 72, a. 3, ad 4: «Oratio ex alio meretur et ex alio impetrat. Meritum enim consistit in quadam adaequatione actus ad finem propter quem est, qui ei quasi merces redditur»; S. Th., 1-2, q. 114, a. 1: «Sed orationis impetratio innititur liberalitati eius qui rogatur; impetrat enim aliquis quandoque ex liberalitate eius qui rogatur, quod tamen ipse non meruit».

221

ha come scopo non solo la beatitudine, ma chiedere al Signore tutto ciò di cui si ha bisogno (1).

Il capitale spirituale di cui, dunque, possono disporre i fedeli è costituito da tre beni specialmente: 1) i meriti, 2) le soddisfazioni, 3) le preghiere (2).

Questi tre beni, in forza della Comunione dei Santi, sono comunicabili agli altri, benché in misura ed in un modo diverso.

Infatti i meriti, strettamente parlando sono personali; comunicati agli altri non si fondano più sulla giustizia divina, condizione indispensabile per il vero merito (de condigno), ma su d'una certa convenienza, per cui l'amico cerca di esaudire i desideri dell'altro amico (de congruo) (3). Essi sono comunicati per via di reversibilità.

Le soddisfazioni invece, sotto determinate condizioni, sono partecipate agli altri realmente, in tutto il loro valore (de condigno), per via di sostituzione.

Le preghiere infine possono essere dirette a tutti e circolano per via d'impetrazione (4).

Esaminati quali sono i beni di scambio, si deve passare a rispondere alla seconda parte della domanda: quali sono, in modo generico, i mezzi che comunicano agli altri i beni propri di ciascun fedele, allo stesso modo che la fede, la carità ed i Sacramenti comunicano i beni di Cristo, e i Sacramentali, l'Ufficio Divino e le altre

(1) S. Th., 2-2, q. 83, a. 15, ad 2: «Meritum praecipue ordinatur ad beatitudinem; sed petitio orationis directe se extendit quandoque ad aliqua alia».

(2) Molti autori aggiungono tra i beni di scambio il buon esempio, in virtù del quale circolano le opere buone, quasi impulso esteriore che spinge alla virtù. Non si può neppure passare sotto silenzio l'aiuto fraterno che i fedeli si devono scambiare sul piano naturale e che si concreta nelle opere di misericordia (S. Th., 2-2, q. 32, a. 2). E. GUERRY, *Nel Cristo totale*, p. 235, scrive: «Alcuni... sono tentati di considerare che solo le azioni soprannaturali abbiano attinenza col Corpo Mistico: la preghiera e l'offerta dei meriti. La comunione dei membri nello stesso Corpo consisterebbe unicamente nello scambio reciproco di orazioni, meriti e soddisfazioni. Così si resterebbe sul piano della semplice intenzione. Certamente essa è una delle forme più commoventi della Comunione dei Santi, tuttavia non è sufficiente». E addita questo completamento nelle opere di misericordia corporali. Più avanti, pp. 246-247, insiste di nuovo: «La speranza agisce sia pure in maniera secondaria, ma reale, anche sull'aiuto reciproco che i membri del corpo si danno l'un l'altro, non solo mediante la preghiera e il Sacrificio, ma anche attraverso i contatti normali della vita quotidiana».

(3) S. Th., 1-2, q. 114, a. 6, ad 3: «Pauperes eleemosynas recipientes dieuntur recipere alios in aeterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando, vel merendo per alia bona ex congruo».

(4) Trattando del soggetto della Comunione dei Santi, si vedrà quali membri, a chi e in quale modo possano comunicare meriti, soddisfazioni, preghiere. Per ora sono sufficienti alcune nozioni generali.

222

preghiere liturgiche istituite dalla Chiesa, comunicano a tutti cristiani i beni della Chiesa stessa.

Anche su questo punto l'Angelico è guida sicura. Egli afferma: «Il bene di uno ... raggiunge un altro in un doppio modo. In un primo modo attraverso la carità ed in questo senso, anche senza le indulgenze, uno se è nella carità, partecipa a tutto il bene che si compie. In un secondo modo mediante l'intenzione di chi opera» (1).

In un altro testo specifica ancor meglio: «Il suffragio di uno è d'aiuto ad un altro, per due motivi. Anzitutto per l'unità della carità, perché coloro che vivono nella carità

formano quasi un sol corpo; e così il bene di ciascuno ridonda a vantaggio di tutti, come la mano e similmente ogni altro membro del corpo serve a tutto quanto il corpo. Di conseguenza qualsiasi bene fatto da uno giova a quanti sono nella carità ...

In secondo luogo il suffragio di uno è d'aiuto a un altro per l'intenzione, in virtù della quale viene trasferito all'altro l'atto di uno. Allo stesso modo che se uno paga un debito di un altro, per costui è come se avesse pagato egli stesso.

Nel primo modo dunque l'opera buona giova, in quanto merito (*per modum meriti*), la cui radice è la carità; nel secondo modo l'opera di uno è utile all'altro in quanto soddisfazione (*per modum satisfactionis*), in quanto cioè uno, se vuole, può soddisfare per un altro; e questo è il valore dei suffragi che vengono compiuti appunto affinché gli uomini, attraverso essi, siano liberati dall'obbligo della pena» (2). V'è perciò una duplice maniera di comunicare i propri beni: una prima maniera fondata sulla comunione della carità: «in forza della carità che rende comuni tutti i beni» (3), scrive S. Tommaso; e questo modo è proprio dei meriti, cioè delle opere buone, in quanto fondate sulla carità. C'è poi una seconda maniera collegata

(1) Suppl., q. 25, a. 2, ad 5: «Bonum unius continuatur alteri dupliciter. Uno modo per caritatem; et sic etiam sine indulgentiis aliquis est omnium bonorum particeps quae fiunt, si in caritate sit. Alio modo per intentionem facientis ...».

(2) Quodlibet, 2, q. 7, a. 2: «Suffragium unius valet alteri propter duo. Uno modo propter unitatem caritatis, quia omnes qui sunt in caritate sunt quasi unum corpus; et ita bonum unius redundat in omnes, sicut manus deservit toti corpori et similiter quodlibet corporis membrum. Et secundum hoc quodcunque bonum factum ab aliquo valet cuilibet in caritate existenti ... Alio modo secundum quod per intentionem alicuius actus eius transfertur in alterum; puta si aliquis pro altero solvat aliquod debitum, pro eodem habetur ac si ille solveret, pro quo solvitur. Primo ergo modo valet opus bonum, per modum meriti, cuius radix est caritas; secundo modo opus unius valet alteri per modum satisfactionis, prout unus pro altero satisfacere potest, si hoc intendat; et talis valor attenditur in suffragiis, quae ad hoc fiunt ut per ea homines liberentur a debito poenae».

(3) Suppl., q. 71, a. 12: «Ex vi caritatis quae facit omnia bona communia».

con l'intenzione; e questa è propria delle soddisfazioni, perché uno non può pagare i debiti d'un altro, se non mediante un atto di volontà.

Si potrebbe anche aggiungere un terzo modo col quale possiamo comunicare ad altri quel nostro bene che è la preghiera. È questo un modo indiretto, perché chi prega per un altro non agisce direttamente su colui per il quale prega, ma unicamente su Dio (1).

Le maniere più importanti sono però le due suaccennate: la carità e l'intenzione. La prima comunica l'opera buona, a modo di luce splendente che si diffonde ovunque e viene percepita in maniera più abbondante da chi ha gli occhi più sani (2); l'altra invece è come il pagamento di un debito (3). La prima opera indipendentemente da ogni potere gerarchico, perché fondata appunto sulla carità, radice dell'azione buona; la seconda è invece subordinata all'autorità, la quale con la scomunica può interrompere questa comunicazione, oppure può limitarla, quando concede le indulgenze (4).

La carità è dunque il principale mezzo di comunicazione. Senza dubbio, in quanto virtù, la carità è un abito operativo inerente alle facoltà dell'anima in grazia e, in quanto tale, essa è strettamente personale ed incomunicabile; ma, come realtà spirituale, sul piano dell'azione, la carità di ciascuno è in comunione con tutte le membra della Chiesa di Cristo, essa dà a tutti le proprie risorse operative, realizza una circumcessione d'amore, «in virtù della comunicazione alla radice stessa dell'agire, che è la carità» (5).

(1) S. Th., 2-2, q. 181, a. 3: «Ille qui orat pro alio, nihil erga illum pro quo orat, sed solum erga Deum». Per questo non è necessario che vi sia tra i due la carità; benché la preghiera elevata da chi è in grazia abbia un'efficacia particolare e non operi il suo effetto, se non quando colui che ne è il destinatario sia in stato di grazia.

(2) IV Sent., d. 45, q. 2, a. 4, qcla 1, ad 1.

(3) IV Sent., d. 45, q. 2, a. 4, qcla 2, ad 1.

(4) Suppl., q. 21, a. 1, ad 2: «Suffragia alicuius valent alicui secundum quod ei continuantur. Potest autem actio unius alteri continuari dupliciter. Uno modo ex vi caritatis, qua omnes fideles connectit ut sint unum in Deo: sicut dicitur in Ps., 118, 63: «Particeps ego sum etc. Et hanc communicationem ex communicatis non

intercipit. Quia iuste quis excommunicari non potest nisi pro culpa mortali, per quam iam a caritate divisus est, etiam si non excommunicetur. Iniusta autem excommunicatio caritatem ali cui auferre non potest, cum sit de maximis bonis, quae non possunt alicui invito auferri. Alio modo per intentionem suffragia facientis, quae in aliquem fertur pro quo fiunt. Et hanc continuationem excommunicatio intercipit; qui a Ecclesia per excommunicationis sententiam separat excommunicatos ab universitate fidelium, pro quibus suffragia facit; unde suffragia Ecclesiae ei non prosunt, quae pro tota Ecclesia fiunt. Nec ex persona Ecclesiae oratio pro eis inter membra Ecclesiae fieri potest; quamvis aliqua persona privata possit ad eius conversionem aliquod suffragium per intentionem dirigere». JOURNET, L'Eglise du Verbe Incarné, vol. II, pp. 846-843.

(5) S. TOMMASO, IV Sent., d. 45, q. 2; a. 1, qel. 1: «Propter communicantiam in radice operis, qua e est charitas».

224

Mons. Journet ha potuto asserire: «Questo è il mistero della carità che prigioniera, circoscritta, incomunicabile come *accidens* (1), come realtà cioè inerente a tale soggetto, è libera, infinita, comunicabile come realtà spirituale, in quanto in essa Dio vi si riflette come in uno specchio per permetterci d'amare tutto l'universo con il suo Amore indivisibile e onnipresente. Ne segue che, sotto quest'ultimo punto di vista, essa è per natura come onnipresente e perfettamente comunicabile. Essa potrà, quindi, da un lato sollevare tutto ciò che nella Chiesa viene fatto con una carità più debole, e d'altra parte essere essa stessa sollevata da ciò che viene compiuto nella Chiesa con una carità più forte» (2).

S. Alberto Magno aveva espresso con chiarezza questa verità, scrivendo: «Le cose si dicono proprie in un duplice senso: o perché fatte da me e per me, o perché fatte mie da me» (3). E ancora: «Sono nostre anche quelle azioni che facciamo nostre per mezzo del merito, in quanto comunichiamo nella carità che è la «forma operis» (4).

Il secondo modo, con il quale mettiamo in circolazione i nostri beni è l'intenzione. Questa intenzione può essere diretta agli altri in tre modi: in modo particolare, in modo speciale, in modo generale. «Si ha questa comunicazione particolare, quando uno soddisfa per un'altra persona determinata. In questo senso ognuno può partecipare ad un altro le sue opere. Si ha una comunicazione speciale, quando uno prega per la sua congregazione, per i suoi famigliari e per i suoi benefattori e a

questo fine dirige le sue opere di soddisfazione. Per questo colui che presiede alla congregazione può applicare ad un altro quelle opere, indirizzando l'intenzione di coloro che appartengono alla sua congregazione a tale persona determinata. Infine si ha una comunicazione compiuta in generale, quando uno coordina le sue azioni al bene comune in generale. Così chi presiede a tutta la Chiesa può partecipare quelle opere, indirizzando la sua intenzione a questo o a quello. E poiché l'uomo è parte della congregazione, e la congregazione è parte della Chiesa, nell'intenzione del bene privato è inclusa l'intenzione del bene della congregazione e del bene di tutta

(1) Tutti i doni soprannaturali sono nell'ordine accidentale; una comunicazione sostanziale della Divinità all'uomo è impossibile.

(2) JOURNET, op. cit., II, p. 555.

(3) IV Sent., d. 45, a. 1; BORGNET, 30, 608: «Propria dicuntur dupliciter, quae pro me feci et quae mea feci. Et primo quidem modo opera per me facta dicuntur propria. Secundo autem modo, etiam quae caritate mea feci, dicuntur propria».

(4) IV Sent., d. 45, a. 3, ad 3; BORGNET, 30, 609: «Nostra sunt opera, etiam illa quae per meritum nostra facimus, per hoc quod communicamus in caritate, quae est forma virtutum».

225

la Chiesa. Di conseguenza colui che governa la Chiesa può comunicare i beni della congregazione e di questo singolo uomo, come colui che governa la congregazione può comunicare anche i beni di questo singolo uomo; però non si può verificare il contrario» (1). La comunicazione dei beni di tutti i fedeli, attuata dal Sommo Pontefice che governa la Chiesa, costituisce propriamente l'indulgenza.

(1) S. TOMMASO, Suppl., q. 26, a. 1: «Sed intentio alicuius potest ad alterum dirigi tripliciter: aut in speciali, aut in generali, aut in singulari. In singulari quidem cum quis pro alio satisfacit determinate. Et sic quilibet potest alteri sua opera comunicare. In speciali autem cum quis orat pro congregatione sua et familiaribus et benefactoribus et ad hoc etiam ordinat sua opera satisfactoria. Et sic ille qui congregationi praeest, potest illa opera alii comunicare, applicando intentionem

illorum qui sunt de congregatione sua ad hunc determinate. Sed in generali, sicut cum quis opera sua ordinat ad bonum commune in generali. Et sic ille qui praeest Ecclesiae generaliter, potest opera illa communicare applicando intentionem suam ad hunc vel ad illum. Et quia homo est pars congregationis et congregatio est pars Ecclesiae, ideo in intentione privati boni intentio boni congregationis includitur et boni totius Ecclesiae. Et ideo ille qui praeest Ecclesiae potest communicare ea quae sunt congregationis et huius hominis, et ille qui praeest congregationi et quae sunt huius hominis; sed non convertitur».

226

CAPITOLO III

IL SOGGETTO, OSSIA I «BENEFICIARI» DELLA COMUNIONE DEI SANTI

Dopo aver esaminato la nozione, i fondamenti e l'oggetto della Comunione dei Santi, resta ora da vedere chi ne è il soggetto. Già abbiamo stabilito questa equazione: Comunione dei Santi uguale Chiesa, uguale Corpo Mistico. Da essa segue che, come fondamento della Comunione dei Santi sono i principi unificatori del Corpo Mistico, così i membri dell'uno sono pure i membri dell'altra.

Tutta la Tradizione è concorde nell'indicarci il Corpo di Cristo, che noi chiamiamo «mistico» e che anticamente chiamavano generale (1), spirituale (2) o grande (3), quale contrapposto al suo corpo personale, nato dalla Vergine (4), e al corpo eucaristico (5).

L'espressione paolina: «La Chiesa è corpo di Cristo» vuol dire quindi che tutti gli uomini formano sul piano soprannaturale, come già in un certo senso su quello naturale (6), una sola entità (7).

Quale sia l'esatto significato della formula è ancora oggetto di discussione tra i teologi. Tutti devono ammettere che «Corpo Mistico», non indica affatto solo l'aspetto interiore, pneumatico della Chiesa, ma la realtà ecclesiastica concreta nel suo duplice aspetto visibile ed invisibile; poiché la Gerarchia non è la sterilizzazione della fecondità dello Spirito, ma bensì il canale normale della sua diffusione.

(1) SICARDO DI CREMONA, *Mitrale*, 2, 6; PL. 213, 117.

(2) SIMONE DI TOURNAI, Disputatio, 71, in LANDGRAF, Die Lehre vom Geheimnisvollen Leib Christi, fasc. 1, p. 219, n. 8.

(3) Sententiae Divinitatis, in LANDGRAF, Die Lehre vom Geheimnisvollen Leib Christi, fasc. I, p. 218.

(4) Sermo in festo B. Mariae Magdalenae; PL. 185, 218: «Duo enim corpora habet Christus: unum quod suscepit ex Virgine; alterum, Ecclesiae, quod carius habet benignitas redimentis».

(5) AIMONE, Expositio in Epist. B. Pauli, In Rom., 7; PL. 117,420: «Corpus Christi est tota Ecclesia fidelium; corpus Christi quod consecratur in Ecclesia quotidie. Apparet ergo de illo corpore dixisse apostolum quod assumpsit in utero Virginis».

(6) DE LUBAC, Cattolicesimo, p. 191: «Per la nostra natura prima e più ancora in virtù del nostro comune destino, noi siamo le membra di un medesimo corpo».

(7) S. LEONE, Sermo 41, 3; PL. 54, 274: «In omnibus hominibus naturae est diligenda communio, quae nos etiam iis benignos debet efficere, qui nobis quacumque sunt conditione subiecti, maxime si eadem gratia iam renati et eodem sanguinis Christi preti o sunt redempti. Simul enim et cum istis habemus quod ad imaginem Dei conditi sumus, nec carnali origine a nobis, nec spirituali nativitate divisi sunt. Eodem spiritu sanctificamur, eadem fide vivimus, ad eadem sacramenta concurrimus. Non spernatur haec unitas, nec vilis nobis sit tanta communio».

229

Pio XII, nell'Enciclica «Mystici Corporis», ha ammonito tutti i cristiani a non opporre la Chiesa del diritto a quella dell'amore: l'una è identica all'altra (1). S. Tommaso stesso, del resto, mai separò nella Chiesa gli elementi visibili da quelli invisibili (2).

Sulla Chiesa «corpo di Cristo 1) vi sono attualmente due interpretazioni: una potrebbe chiamarsi sociale; l'altra, mistica. La prima distingue, pur senza separarli, il Cristo storico, nato dalla Vergine, il capo del Corpo cioè l'insieme dei fedeli, ossia il «corpo» di Cristo. Capo e corpo formano così il Corpo Mistico, il Christus totus di S. Agostino, di S. Tommaso e di moltissimi documenti della Chiesa.

L'altra ipotesi, sostenuta da vari esegeti, tra cui il Cerfaux, sostiene invece che, nel linguaggio paolino, Chiesa «Corpo di Cristo» significa che la Chiesa è composta da

fedeli i quali, nel Sacramento del Battesimo, sono stati uniti al Cristo fisico morto e risorto, e da Lui hanno avuto una nuova vita (3).

(1) Acta Apostolicae Sedis, 35 (1943), pp. 223-225.

(2) CONGAR, Esquisse du Mystère de l'Eglise, pp. 80-81: «S. Tommaso non separa nella Chiesa gli elementi visibili da quelli invisibili, interiori e spirituali. Se noi richiamiamo i testi del suo commento al Simbolo..., siamo colpiti nel vedere «come il Dottore Angelico unisce e confonde in un tutto indissolubile gli elementi visibili e gli elementi invisibili, come pone lo Spirito Santo, la grazia, la santità, le virtù, la Comunione dei Santi nel corpo costituito, nella società stabilita da Cristo e propagata dagli Apostoli, estesa in tutto il mondo, riunita attorno al Papa di Roma ... come fa risalire fino ai giorni di Abele la stessa società ch'egli dice essere stata fondata da Cristo e dagli Apostoli» (v. BAINVEL, L'idée de l'Eglise au Moyen Age: S. Thomas, in La Science Catholique, (1899), pp. 975, 988; id. p. 979). Congar, op. cit., p. 86: «S. Tommaso definendo la Chiesa: Ecclesia id est fides et fidei sacramenta, non intende più la Chiesa identica a sé esistente da Abele sino alla fine del mondo, ma la Chiesa nella sua condizione di società fondata da Cristo».

(3) C. DILLENCHNEIDER, Toute l'Eglise en Marie, in Marie et l'Eglise (1953) pp. 80-83: «Vi sono due teorie sulla Chiesa corpo di Cristo, che dividono gli autori contemporanei: l'una che si è convenuto di chiamare la teoria sociale, l'altra, la teoria dell'identificazione mistica al Cristo personale. La prima considera nella Chiesa, da una parte, il Cristo storico, personale, nella sua qualità di capo, e dall'altra parte, l'insieme dei fedeli chiamato Corpo di Cristo. La testa, il Cristo e la comunità dei fedeli, il corpo, formerebbero il corpo mistico di Cristo, cioè il Cristo mistico, il Cristo totale, il Cristo collettivo. È a questa nozione della Chiesa che si riferisce l'Enciclica Mystici Corporis ... Molto spesso il documento pontificio chiama la Chiesa col nome di «corpo sociale»... La Chiesa, identificazione mistica dei fedeli al Cristo personale, è la teoria che raccoglie la maggioranza degli esegeti dei nostri giorni, al seguito di Percy e Cerfaux. Si sa che le espressioni «Cristo mistico», «corpo mistico» non sono paoline. Per l'Apostolo la Chiesa di Cristo non è né una metafora, né un ente di ragione, neppure un semplice gruppo sociale, i cui membri si riunirebbero a Cristo. La Chiesa è il corpo di Cristo nel senso che essa è costituita da tutti i cristiani uniti dal battesimo al corpo fisico del Cristo risorto e che ricevono per mezzo suo la vita nuova dello Spirito. Oppure la Chiesa è il corpo fisico del Salvatore crocifisso,

divenuto pneumatico a causa della resurrezione e dell'esaltazione celeste e che riunisce in sé tutti i fedeli che vivono del suo Spirito ... Quando nella lettera agli Efesini (4, 4), S. Paolo dice "non v'è che un corpo", quest'unico corpo è il corpo personale di Cristo, al quale si identificano i corpi di tutti i cristiani che sono sue membra e costituiscono la Chiesa... Così è nel corpo del Cristo glorioso che i fedeli "sono riuniti in un sol corpo". Pertanto ciò che chiamiamo corpo mistico non è la somma globale dei cristiani. Ogni cristiano per il fatto che è unito al Verbo Incarnato glorioso, diviene per quest'unione, corpo di Cristo (1 Cor., 12, 13). Si deve dire che accanto al Cristo glorioso non c'è che un corpo mistico fuori di lui. Sono tutti i cristiani che sono corpo di questo Cristo glorioso, mediante la loro identificazione mistica con questo Cristo glorioso ... La Chiesa è dunque il corpo di Cristo, poiché è misticamente identificata sia al corpo personale del Cristo glorioso, sia al Cristo glorioso in breve».

230

È assai utile notare che tutta la Tradizione ed il Magistero della Chiesa sono stati in favore della prima interpretazione. Membra del Corpo di Cristo che è la Chiesa, sono tutti coloro che hanno Cristo come Capo; in particolare tutti i redenti (1), e poi in un certo senso, tutti gli uomini. Naturalmente gli uomini, nei rapporti con la Chiesa, saranno nella stessa relazione in cui si trovano nei riguardi della Redenzione. Benché la Redenzione sia per tutti indistintamente (2), alcuni ne ricevono i frutti «attualmente», altri invece solo «potenzialmente».

Agli uomini vanno aggiunti gli Angeli. Aimone scrive: «Su questa pietra, cioè su di me, edificherò l'antica Chiesa che risulta di Angeli e di uomini giusti» (3). Sedulio Scoto afferma che membra della Chiesa non sono solo gli uomini, ma anche gli Angeli (4). S. Alberto insegna che la corrente della vita spirituale raggiunge tutte le membra di Cristo: i beati, le anime del purgatorio, i viatori (5); e che anche gli Angeli hanno in Cristo il loro capo (6). S. Tommaso, nella Somma Teologica, si pone apertamente due questioni: 1) se Cristo è capo di tutti gli uomini; 2) se è capo anche degli Angeli, secondo la natura umana, s'intende.

Alla prima questione risponde anzitutto distinguendo tra il corpo fisico e il Corpo Mistico: nel primo tutte le membra coesistono insieme, nel secondo invece le membra si succedono nel tempo, sia per-

(1) Enc. *Mystici Corporis*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 35 (1943), pp. 239-240: «Hac scilicet de causa sanguinem suum Servator noster effundit, ut omnes homines, notione ac stirpe seiunctos, Deo reconciliaret in cruce eosdemque in unum corpus coalescere iuberet».

(2) CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protraepticus*, 12; DE LURAC, *Cattolicesimo*, p. 20: «Fatti iniziare a questi misteri e tu danzerai nel coro degli Angeli, attorno al Dio increato, mentre il Logos divino canterà con gli inni sacri. Questo Gesù eterno, unico Pontefice, che fa una sola cosa col Padre, prega per gli uomini e li chiama; «Ascoltate, grida, popoli innumerevoli; o piuttosto voi tutti che siete dotati di ragione, Barbari o Greci che siate. Convito tutto il genere umano, io che ne sono l'autore, per volontà del Padre. Venite a me per riunirvi in un tutto ben ordinato, sotto un solo Dio e sotto il solo Logos di Dio».

(3) In *Rom.*, c. 11; PL. 117, 462; «Super hanc petram, id est super me, aedificabo Ecclesiam meam, quae constat ex Angelis et hominibus iustis». id est non solum hominum, sed etiam Angelorum».

(4) In *Eph.*, 1, 22; PL. 103, 198; «Et dedit caput super omnem Ecclesiam,

(5) A. PIOLANTI, *Corpo Mistico*, p. 133.

(6) A. PIOLANTI, *op. cit.*, pp. 66-67.

231

ché gli uomini vivono in epoche diverse, sia perché non tutti posseggono insieme la grazia. Per cui, mentre tutte le membra del corpo fisico esistono attualmente, quelle del corpo mistico invece esistono in parte attualmente ed in parte solo potenzialmente.

Dei membri in potenza alcuni non passeranno mai all'atto; altri diverranno membri attuali secondo un triplice grado: la fede, la carità dell'esilio, la visione e il possesso di Dio nella patria.

Si hanno così sei categorie: 1) i beati del cielo; 2) i giusti della terra; 3) i battezzati che hanno la fede; 4) gli infedeli che però sono predestinati; 5) gli infedeli non predestinati; 6) i dannati. Le prime tre categorie appartengono a Cristo in atto, le altre due solo in potenza, l'ultima in nessun modo (1).

Il Gaetano ha commentato con acutezza il testo di S. Tommaso e scrive: «Si noti che l'Autore ha diviso tutti gli uomini in sei categorie, in cui sono comprese tutte le differenze. Nella prima si trovano i beati, nella seconda i viatori che vivono nella carità, nella terza i viatori che hanno solo la fede, nella quarta i viatori infedeli predestinati, nella quinta i viatori infedeli non predestinati, nella sesta i dannati.

La prima categoria, benché oggi sia chiarissima, se si considera in rapporto a tutto il tempo del mondo, comprende anche quei beati, che, pur avendo raggiunto l'ultimo fine, erano impediti dal goderlo, ossia i santi Padri prima della morte di Cristo. In questa prima categoria sono appunto compresi tutti coloro i quali, attualmente, sono uniti a Cristo in modo immutabile, come erano allora i Santi Padri, ai quali mancava solo lo spalancarsi del Cielo.

(1) S. Th., III, q. 8, a. 3: «Haec differentia est inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiae mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem Corporis Mystici non sunt omnia simul: neque quantum ad esse naturae, quia corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius; neque enim quantum ad esse gratiae, quia eorum etiam qui sunt uno tempore, quidam gratia carent, postmodum habituri, aliis eam iam habentibus. Sic igitur membra Corporis Mystici non solum accipiuntur secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia. Quaedam tamen sunt in potentia quae nunquam reducuntur ad actum; quaedam vero quae quandoque reducuntur ad actum, secundum hunc triplicem gradum, quorum unus est per fidem, secundus per charitatem viae, tertius per fruitionem patriae. Sic ergo dicendum quod accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum: sed secundum diversos gradus: primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam; secundo eorum qui actu uniuntur sibi per caritatem; tertio, eorum qui actu uniuntur sibi per fidem; quarto vero, eorum qui sibi uniuntur solum potentia nondum ad actum reducta quae tamen est ad actum l'educenda, secundum divinam praedestinationem; quinto vero, eorum qui in potentia sibi sunt uniti quae nunquam reducetur ad actum: sicut homines in hoc mundo viventes qui non sunt praedestinati. Qui tamen ex hoc mundo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi; quia iam nec sunt in potentia ut Christo uniantur».

La seconda categoria si suddivide in tre gruppi: contiene infatti sia le anime del Purgatorio, che ancora non hanno del tutto raggiunto l'ultimo termine, sia i giusti predestinati, sia coloro che attualmente hanno la carità, ma che non moriranno con essa. Tutti costoro, che sono viatori e giusti, si trovano in atto tra le membra di Cristo: i primi due gruppi incondizionatamente, l'altro soltanto secondo la presente giustizia.

Anche la terza categoria, che connota una unione attuale, benché imperfetta, abbraccia due generi di uomini, cioè i fedeli predestinati e i fedeli non predestinati. Tutti costoro sono annoverati in forza della fede fra le membra attuali di Cristo; sono però membra morte e, mentre i primi rimarranno nel corpo, gli altri saranno invece eliminati.

La quarta categoria, tale solo in potenza, nel testo viene esaminata in ordine all'atto incondizionatamente, cioè al raggiungimento della patria, come avviene per la quinta categoria; ma la quarta include un rapporto di affermazione riguardo a tale atto, mentre la quinta un rapporto di negazione...

Perciò alla quinta categoria appartengono solo coloro che vivono su questa terra sia in potenza incondizionata, sia condizionata, tale però che mai verrà realizzata; sono coloro che, non solo sono presciti, ma che mai raggiungeranno la carità dell'esilio né la fede informale; in altre parole: gli infedeli. La sesta categoria è completamente esclusa dalle membra di Cristo; sono i dannati suddivisi in due gruppi: i dannati che subiscono la pena del senso e del danno, come sono tutti gli adulti dannati, e coloro che subiscono solo la pena del danno, come sono i fanciulli e quelli che mai ebbero l'uso di ragione, i quali sono morti senza il sacramento della fede» (1).

(1) S. Th., III, q. 8, a. 3: «Nota auctorem in sex status omnes homines distinxisse, et omnes differentias eorum comprehendisse. In primo beati, in secundo viatores in caritate, in tertio viatores in fide tantum, in quarto viatores sine fide, praedestinati tamen, in quinto viatores sine fide non praedestinati, in sexto damnati sunt. Et primus quidem gradus, licet hodie omnino sit clarus, relatus tamen ad totum mundi tempus, comprehendit sub se beatos, etiam impeditos, quamvis in termino, ut erant Sancti Patres in Limbo, ante mortem Christi. Comprehenduntur siquidem in primo gradu omnes actu Christo eoniuncti immutabiliter seu in termino, quales tunc erant Sancti Patres, quibus sola patefactio coeli deerat. Secundus vero gradus trifariam

distinguitur: nam continet tam existentes in Purgatorio (qui totaliter extra viam adhuc non sunt) quam existentes in caritate hic praedestinos, quam existentes in caritate secundum praesentem iustitiam tantum: quos constat esse praescitos. Hi enim omnes qui sunt in via et caritate computantur inter membra Christi actualiter: sed primi simpliciter, tertii secundum praesentem tantum iustitiam. Tertius quoque gradus, qui etiam secundum actum licet imperfectum attenditur, duo continet genera hominum, scilicet fide tantum praeditos, et tamen praedestinos, et similes non praedestinos. Utrique enim inter membra Christi actualiter ratione fidei computantur: mortificata tamen, sed primi ut membra permansura, secundi ut membra abscidenda. Quartus gradus qui secundum potentiam attenditur, assignatus est in littera in ordine ad actum simpliciter: hoc est fruitionem patriae sicut et quintus; sed quartus secundum ordinem positivum ad dictum actum, quintus secundum negationis ordinem ad eundem actum ... Et propterea quinto gradui illi soli relinquuntur, qui sic in vita ista degunt, in potentia ad actum simpliciter vel secundum quid, quod unquam assequuntur aliqui eorum: qui scilicet non solum sunt praesciti, sed nunquam ad caritatem viae, nunquam ad fidem informem pervenient: ut sunt igitur infideles. Extra omnia autem Christi membra computatur sextus status hominum, hoc est status aeternae damnationis, qui etiam continet duo genera hominum, scilicet damnatorum ad poenam sensus et damni (quales sunt omnes adulti damnati) et ad poenam damni tantum, quales sunt infantes et perpetuo amentes, qui sine sacramento fidei decesserunt».

233

Alla domanda: se anche gli Angeli facciano parte del Corpo mistico, S. Tommaso risponde, con tutta la Tradizione, affermativamente.

Essi invero non sono uniti agli uomini secondo la natura specifica, ma solo nel genere; e realmente ricevono da Cristo un influsso soltanto secondario, in quanto l'Incarnazione non è stata compiuta per loro, ma solo per gli uomini (1). Tuttavia hanno comune con noi l'ultimo fine e l'elevazione allo stato soprannaturale; e questo è sufficiente a fare di Cristo il loro capo anche secondo l'umanità, perché Egli è realmente il centro di tutto l'universo creato e la fonte di ogni grazia nel mondo soprannaturale (2).

Bossuet, a distanza di secoli, ripeterà: «Nell'unità della Chiesa tutte le cose si riuniscono. Tutte le creature visibili ed invisibili sono qualcosa della Chiesa ... Gli Angeli sono i ministri della sua salute» (3).

Attualmente è dottrina comune dei teologi che tutti gli uomini in terra, le anime sofferenti nel Purgatorio, i Santi del Cielo e gli Angeli, sia pure in grado e in modo diverso, sono membra del Cristo mistico. È il pensiero di S. Agostino: «Cristo è il capo e sue membra sono tutti i giusti dall'inizio del mondo, compresi gli eserciti e le legioni degli Angeli» (4).

Ora, se Comunione dei Santi esprime sostanzialmente la stessa realtà del Corpo mistico, le membra di questo saranno anche soggetti di quella.

Già si è accennato al significato della parola «santi» e s'è visto

(1) De Veritate, q. 29, a. 4, ad 5: «Tamen humanitas Christi aliter se habet ad Angelos quam ad homines, quantum ad duo. Primo quantum ad naturae conformitatem, per quam est in eadem specie cum hominibus, non autem cum Angelis. Secundum quantum ad finem Incarnationis; quae quidem principaliter facta est propter hominum liberationem a peccato; et sic humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines, sicut ad finem intentum; influxus autem in angelos non est ut finis Incarnationis, sed ut Incarnationem consequens».

(2) S. Th., III, q. 8, a. 4.

(3) IV Lettre à une Demoiselle de Metz.

(4) Enarr. in Ps., 36, s. 3, n. 4; PL. 36, 385: «Christus caput est, cuius membra sunt omnes qui ab initio fuerunt iusti, coniunctis etiam legionibus Angelorum et exercitibus».

234

come sia vasta e giunga a comprendere tutta l'umanità. «In senso pieno, questa solidarietà (Comunione dei Santi) - scrive il De Guibert - esiste tra le anime dei giusti battezzati, i quali appartengono alla vera Chiesa di Cristo; poi, essa si trova ancora nelle altre anime che vi parteciperanno realmente, ma in grado inferiore; in un senso assai ampio si trova pure nelle anime dei battezzati che vivono in stato di grazia fuori della vera Chiesa, ossia nelle anime che, giustificate per mezzo della sola carità, o battesimo di desiderio, possiedono la grazia santificante senza il carattere battesimale; in modo molto più imperfetto nelle anime battezzate e credenti, ma prive della vita soprannaturale a causa del peccato; in grado infimo, in tutte le anime

che ancora vivono sulla terra e non partecipano né alla vita della fede, né a quella della grazia santificante, ma che tuttavia sono state chiamate all'una e all'altra e che ricevono per giungervi grazie attuali, delle quali le preghiere e le buone opere dei giusti possono loro meritare una più grande abbondanza» (1).

Alla Comunione dei Santi appartengono dunque gli eletti del Cielo, le anime sofferenti nel Purgatorio e i viatori della terra. Si potrebbero citare, a favore di questa verità, moltissimi testi (2); basti solo il passo di un discorso di Pio XII, in cui parla della festa di Tutti i Santi, come della festa delle tre Chiese. «Quest'unione (tra la festa dei Santi e quella dei Morti) mette in singolare rilievo il dogma consolante della Comunione dei Santi, vale a dire del vincolo spirituale che intimamente congiunge, con Dio Nostro Signore e fra loro, tutte le anime le quali vivono in stato di grazia. Siccome queste anime sono divise in tre gruppi: le une già coronate in cielo e formanti la Chiesa trionfante; altre, che si trovano detenute nel Purgatorio per la loro piena e definitiva purificazione, e costituiscono la Chiesa purgante; altre, infine, pellegrinanti ancora sulla terra e che compongono la Chiesa militante, la solennità di tutti i Santi potrebbe dirsi in qualche modo la festa delle tre Chiese» (3).

Ecco ora lo schema che ci guiderà nell'esaminare più da vicino le classi dei partecipanti della Comunione dei Santi: siccome questa Comunione comprende la Chiesa militante, quella sofferente e quella

(1) Leçons de Théologie Spirituelle, p. 315.

(2) G. Rus, De munere Sacramenti Paenitentiae, pp. 85-86: «Ipsa (Communio Sanctorum) viget inter beatos coeli et fideles bis in terris commorantes, inter fideles in Purgatorio constitutos et fideles Ecclesiae militantis, et inter membra ipsius Ecclesiae militantis».

(3) PIO XII, Discorso agli Sposi del 6 novembre 1940, in Pio XII agli Sposi, ediz. Civiltà Cattolica, Roma 1940, pp. 225-226.

trionfante, anzitutto si esamineranno i membri di ciascuna delle tre Chiese considerate in se stesse (*senso orizzontale*); si tratterà poi dei rapporti esistenti tra loro, ossia degli scambi tra Chiesa militante e sofferente, tra Chiesa militante e trionfante, tra Chiesa trionfante e sofferente (*senso verticale*).

§ 1. SENSO ORIZZONTALE DELLA COMUNICAZIONE DEI BENI.

1. *La Chiesa militante*. - Primo oggetto dell'indagine è la Chiesa militante, che s'estende nel tempo e nello spazio, nella quale giorno per giorno si edifica il Corpo di Cristo, la Gerusalemme celeste.

Suoi membri sono i battezzati uniti dal vincolo dell'unità, della fede e della comunione cattolica (1).

Tradizione e Magistero sono in questo punto perfettamente d'accordo. S. Agostino addita nei soli battezzati le membra del Corpo Mistico e della Chiesa (2); S. Tommaso scorge nel Battesimo il mezzo d'inserzione nella comunità ecclesiastica (3).

Il Concilio di Firenze, già più volte citato, insegna che il Battesimo è l'inizio della vita soprannaturale, il Sacramento che ci rende membra di Cristo e della Chiesa (4).

La fede infatti, primo fondamento di tutto l'edificio della giustificazione, si rende visibile nel Sacramento del Battesimo ed è perfetta solo se diretta dal Magistero della Chiesa.

Tuttavia tale inserzione produce la salvezza solamente quando è accompagnata dalla carità, causa formale della giustizia soprannaturale.

Una conferma autorevole si ha nella condanna degli errori di Giovanni Hus, che vedeva nella Chiesa unicamente una società di predestinati (5).

Tenuto conto di tutta la Tradizione, si può dunque stabilire che membri perfetti della Chiesa sono solo tutti coloro i quali hanno ri-

(1) Card. P. GASPARRI, *Catechismus Catholicus*, Roma 1933, p. 130: «Membra Ecclesiae a Jesu Christo institutae sunt baptizati, vinculo unitatis, fidei et communionis catholicae coniuncti».

(2) Epist., 265, 4; P L. 33, 1087: «Quoscumque legimus in corpore Christi quod est Ecclesia, pertinere ad regnum coelorum non nisi baptizatos intelligere debemus, nisi forte quos angustia passionis invenit et nolentes Christum negare antequam baptizentur, occisi sunt; quibus ipsa passio pro baptismo deputanda est».

(3) Suppl., q. 21, a. I: «Ille qui per Baptismum in Ecclesia ponitur ad duo adscribitur: scilicet ad coetum fidelium et ad participationem sacramentorum».

(4) DR., 696.

(5) Concilio di Costanza (1415), Sess. 15; DE. 627: «Unica est sancta universalis Ecclesia, quae est praedestinatorum universitas».

236

cevuto il Battesimo, sacramento della fede, e vivono soggetti all'autorità ecclesiastica. Sono del tutto fuori della Chiesa coloro che non hanno la fede, come anche coloro che si sono sottratti pubblicamente all'autorità legittima del Papa e dei Vescovi. Sono invece membra imperfette coloro che, pur avendo la giusta fede, non poterono ricevere il Battesimo nè sottomettersi alla sacra gerarchia.

Se dal piano materiale passiamo a quello formale, si deve allora asserire che *membri vivi* della Chiesa sono soltanto coloro che vivono nella grazia di Dio.

Si ha quindi un'ampia graduatoria tra le membra della Chiesa, graduatoria fondata sui vari modi d'appartenere alla Chiesa stessa.

Si può infatti appartenere alla Chiesa «finaliter», in forza cioè della predestinazione divina. Tale appartenenza, però è per sé, solamente virtuale: la predestinazione non assicura l'appartenenza alla Chiesa, se non attraverso la fede e la carità che Dio infonderà a suo tempo. Chi non ha né fede né carità, di per sé, è attualmente fuori della Chiesa, anche se la predestinazione ne realizzerà a suo tempo l'ingresso e renderà l'inserzione indefettibile.

V'è poi una appartenenza materiale basata sulla fede e perfezionata dal Sacramento visibile e dalla sottomissione all'autorità della Chiesa. Essa è un'appartenenza reale (1), imperfetta però e possibile solo fino al punto di morte. Se in questo istante non diviene formale in forza della carità, essa vien meno totalmente, per cui i fedeli privi della grazia cessano di far parte della Chiesa.

C'è infine un'appartenenza formale, assicurata dalla carità, che attua in modo perfetto l'inserzione dei fedeli nella Chiesa (2) e, per quanto è da sé, realizza in loro l'appartenenza finale, termine ultimo della divina predestinazione (3).

(1) Concilio di Trento, Sess. VI, can. 28; DB. 838: «Si quis dixerit per peccatum amissa gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum qui fidem sine caritate habet non esse christianum, anathema sit».

(2) S. TOMMASO, S. Th., III, q. 62, a. I: «Non autem efficitur homo membrum Christi nisi per gratiam».

(3) I. STOCKMANN, De Corpore Christi Mystico, p. 100. - S. TROMP, Actio Catholica, p. 14: «Dum ... membrum sacramento fidei externe cum Corpore Christi coniungitur, interne per fidem in Christum incorporatur. Haec autem unio solummodo perfecta est si fides formata est caritate. Hac de causa in Ecclesia membra sunt perfecte sana, ea scilicet quae sunt in amore Dei. Sunt autem alia ... quae, ut verbis Chrysostomi utar, in Christo quidem sunt, sed non in amore Christi. Sunt membra talia morbida seu caritate mortua. Inter ea sunt quae sese curari sinunt: dico poenitentes. Sunt et alia quae scandalo sunt aliis, peccatis vel negligentia sua contagiosa et exitiosa; quae si nolunt corrigi execranda sunt excommunicatione ... Sunt et alia quae plene sunt mortificata, absque ullo influxu charitatis et fidei. Illa vinculo exteriori cum Corpore Christi conluncta manere possunt, si publice non se produnt haereticos vel apostatas. Sed haud aliter ac membra frigore plane mortificata in corpore humano, sic et illa iam nullo modo subsunt influxui vivifico Spiritus, nisi in quantum ea, ut est Spiritus misericordiae, instiget motibus poenitentiae. Quare gratia in Corpore Christi est quod in corpore humano est sanitas plane vitalis».

237

Perciò si può stabilire un duplice concetto di Chiesa: un concetto preciso e rigoroso, secondo cui il Corpo Mistico s'identifica esattamente con la Chiesa gerarchica in senso tecnico (1); e un concetto più esteso e meno determinato, secondo il quale il Corpo Mistico in senso largo coincide con la Chiesa universale.

Quindi, tenuto conto di questa distinzione accettata o presupposta da molti Padri e numerosi Scolastici, si possono raggruppare gli uomini intorno alla Chiesa come in tre schiere. Alla prima appartengono tutti i battezzati che vivono nella vera fede, in obbedienza alla Gerarchia; la loro inserzione al Corpo Mistico è reale e visibile; è perfetta per coloro che vivono nella carità, imperfetta per coloro che sono in peccato mortale.

Del secondo gruppo fanno parte tutti coloro che ebbero la vera fede oppure la grazia soprannaturale fuori della Comunione ecclesiastica; la loro appartenenza è sostanzialmente incompleta, perché priva del carattere battesimale; è reale, sebbene non giuridica e visibile. Essi sono: i giusti dell'Antico Testamento, i catecumeni e anche, secondo il parere comune, gli scomunicati semplici.

La terza schiera è composta da coloro che sono completamente fuori della Chiesa; e sono: gli infedeli, gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati *vitandi*.

Per ognuna di queste tre categorie occorre un breve cenno illustrativo.

Al primo gruppo appartengono tutti coloro che hanno il carattere battesimale e vivono nella Comunione della Chiesa, siano essi santi o peccatori. Riguardo ai giusti non è possibile nessuna obiezione; molti invece nei secoli passati hanno negato o messo in dubbio l'appartenenza dei peccatori battezzati. La Chiesa è ripetutamente intervenuta per difendere tale dottrina, di modo che si può affermare come verità di fede la presenza nella Chiesa anche dei peccatori. Pio XII, nell'Enciclica sul Corpo Mistico ha ribadito con energia questo enunciato della teologia cattolica (2). La ragione stessa prova

(1) L'Enciclica *Mystici Corporis*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 35 (1943, p. 202), seguendo questo concetto scrive: «In Ecclesia autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semetipsos misere separarunt, vel ob gravissima admilssa a legitima auctoritate seiuncti sunt».

(2) *Acta Apostolicae Sedis*, 35 (1943), p. 203: «Neque existimandum est Ecclesiae corpus, idcirco quod Christi nomine insignatur, hoc etiam terrena e peregrinationis tempore, ex membris tantummodo sanctitate praestantibus constare, vel ex solo eorum coetu existere, qui a Deo sint ad sempiternam felicitatem praedestinati. Id enim est infinitae Servatoris nostri misericordiae tribuendum, quod heic in mystico suo Corpore iis locum non deneget, quibus olim in convivi o locum non denegaverit (Mt., 9, 11). Siquidem non omne admissum, etsi grave scelus, eiusmodi est ut - sicut schisma vel haeresis vel apostasia faciunt - suapte natura hominem ab Ecclesiae Corpore separet. Neque ab iis omnis vita recedit, qui licet caritatem divinamque gratiam peccando amiserint, atque adeo superni promeriti iam non capaces evaserint, fidem tamen christianamque spem retinent, ac coelesti luce collustrati,

intimis Spiritus Sancti suasionibus impulsionebusque ad salutarem instigantur timorem, et ad precandum suique lapsus poenitendum divinitus excitantur».

238

l'asserto. Cristo infatti è capo di tutti coloro sui quali dà l'influsso della vita soprannaturale. Ora i peccatori battezzati si trovano in questa condizione. Dunque Cristo è loro capo. Il ragionamento è fondato su questo fatto certo: i peccatori hanno ancora la fede, e la fede è il fondamento, l'origine di tutta la vita soprannaturale.

Troviamo conferma di ciò in un'altra realtà: i peccatori, benché privi della grazia, hanno la fede, la speranza ed altri doni soprannaturali loro elargiti in virtù dei meriti di Cristo. Essi quindi appartengono alla Chiesa. Ma chiunque appartiene alla Chiesa appartiene anche al corpo di cui Cristo è capo. Dunque anche i peccatori appartengono al Corpo Mistico e sono membra di Cristo Capo.

Nella Chiesa infatti v'è un triplice legame: 1) la carità, contro la quale si manca col peccato mortale; 2) la comunione dei sacramenti, da cui si è allontanati a causa d'una colpa gravissima; 3) la comunione dei fedeli, dalla quale si è separati, quando alla colpa s'aggiunge la contumacia (1). Solo chi è escluso da quest'ultimo legame, è fuori, per sé, della Chiesa, e di conseguenza è separato dal Corpo Mistico e dalla Comunione dei Santi.

Tuttavia poiché i peccatori sono nella Chiesa solamente in forza della fede informe, che dà un'appartenenza imperfetta, incompleta, non duratura, mentre i giusti vi sono in virtù della carità, ne consegue che il modo d'appartenenza è diverso.

I peccatori vi si trovano infatti, come membra malate (2), «nomine et numero» e non «numine et merito» (3), «nomine non numine, corpore non mente, numero non merito» (4). I giusti, quali membra sane, sono nella Chiesa «nomine et numine, numero et me-

(1) SICARDO DI CREMONA (t 1215), *Summa Super Decretum*; RUFINO, *Summa Decretorum*, p. 2, c. I, q. 1; i testi in LANDGRAF, *Die Lehre vom Geheimnisvollen Leib Christ*, fasc. V, p. 303, n. 1.

(2) PIETRO DI CAPUA, *Summa*, in LANDGRAF, *op. cit.*, fasc. V, p. 307, n. 1.

(3) Glossa alle Sentenze di Pier Lombardo, in LANDGRAF, op. cit., fasc. V, p. 306, n. 5.

(4) Quaestiones Magistri Oddonis Suessionensis (+1171), in J. B. PITRA, Analecta Nuvisissima Spicilegii Solesmensis. Altera continuatio, t. II, Paris, 1888, p. 150.

239

rito». Gli eretici, membra ormai marce, da allontanare dal corpo, non appartengono alla Chiesa «*nec numero, nec merito*» (1).

Questa distinzione tra appartenenza *per fidem* e appartenenza *per caritatem* fu accettata pienamente da tutti gli Scolastici e si riscontra anche in alcune formule della Liturgia (2). Ecco quanto scrive Alessandro di Hales a questo proposito: «Essere membro della Chiesa è cosa diversa che essere membra di Cristo. Infatti si è membra di Cristo propriamente per mezzo della carità, si è membra della Chiesa in virtù della fede. La Chiesa è la società dei fedeli; e fedeli si dicono coloro che hanno ricevuto il sacramento della fede. Ora si può essere membra della Chiesa in un duplice modo: «*numero vel merito*». «*Merito*» equivale all'appartenenza completa (*simpliciter*), «*numero*» indica un'inserzione condizionata, incompleta, provvisoria (*secundum quid*). Uno è membro «*merito*» della Chiesa in ragione della fede formata (unita cioè alla carità): in questo caso esser membro della Chiesa coincide con l'essere membra di Cristo. Invece è membro della Chiesa soltanto «*numero*» chi ha solo la fede. Tali membra non sono nel corpo della Chiesa per restarvi, se s'ostinano nel peccato, ma quali cattivi umori che dovranno poi essere espulsi» (3).

I peccatori sono dunque nella Chiesa, benché in un modo assai diverso dai giusti.

Essendo differenti i modi d'appartenere alla società cristiana, deve pure essere disuguale la distribuzione dei beni divini. Difatti, parlando della Comunione dei Santi, si deve ammettere che essa si realizza nella sua pienezza solo tra i fedeli in grazia. Solo essi possono aiutarsi in modo perfetto, comunicarsi i meriti, le soddisfazioni, i frutti della preghiera; solo essi possono godere delle indulgenze elargite dalla Chiesa.

La Comunione dei Santi si realizza in loro nel senso più com-

(1) Magister Martinus, in LANDGRAF, op. cit., fasc. V, p. 308.

(2) Oratio Super populum della feria III di Passione: «Da nobis ... perseverantem in sua voluntate famulatum, ut in diebus nostris et merito et numero populus tibi serviens augeatur».

(3) Summa Theologiae, n, p. 2, inq. 2, sect. 1, q. 1, tit. 1, c. 7, a. 7, sol. 1: «Aliud est dici membrum Ecclesiae et aliud dici membrum Christi. Membrum enim Christi proprie est per caritatem, membrum Ecclesiae per fidem. Est enim Ecclesia congregatio fidelium, fideles autem dicuntur qui fidei sacramentum susceperunt. Membrum autem Ecclesiae dicitur duobus modis: vel merito vel numero: merito dicitur simpliciter, numero secundum quid. Per fidem formata est membrum Ecclesiae et sic quod est membrum Ecclesiae membrum Christi et e converso. Membrum Ecclesiae numero est per sacramentum fidei. Huiusmodi autem membra non sunt in corpore Ecclesiae ut ibi remaneant, si obdurentur in peccato, sed tanquam mali humores, ut inde expellantur».

S. TOMMASO, III Sent., d. 13, q. 2, a. 2, sol. 2; S. Th., III, q. 8, a. 3, ad 2.

240

pleto del termine, tanto nel senso attivo come in quello passivo, perché solo i giusti possono produrre i beni sociali e godere di essi in modo completo. La ragione profonda sta nella carità. Difatti, si è visto, è proprio la carità il veicolo che realizza, in maniera del tutto particolare, la comunicazione dei beni soprannaturali.

I peccatori non possono partecipare a questo scambio di meriti, di soddisfazioni e di preghiere. Essi non possono infatti produrre questi beni, se si eccettuano le preghiere, fondate sulla bontà di Dio; né possono riceverli dagli altri, perché privi della grazia che ad essi li unisce. I buoni però possono e devono offrir loro il proprio aiuto fraterno (1), le proprie opere buone e le proprie preghiere, perché Dio abbia misericordia di essi e conceda loro nuovamente la giustificazione (2).

La Comunione dei Santi si risolve perciò, in questo caso, in una collaborazione efficace all'opera redentrice di Cristo Capo che cura le sue membra (3), corregge i loro sbagli, le ama (4) e le vuole risanare nell'unità del corpo (5).

Alla seconda categoria appartengono i non battezzati, i quali però sono uniti a Cristo dal vincolo della fede o della carità, come pure, secondo la sentenza ora comune, i battezzati che siano stati scomunicati in modo semplice: costoro, pur facendo parte della Chiesa, sono tuttavia privati dei benefici che derivano da tale appartenenza.

Alla seconda categoria appartengono dunque i giusti dell'Antico Testamento e i catecumeni, che fanno parte della Chiesa solo in senso largo; ad essi, per una certa analogia, sono da aggiungere gli scomunicati *non vitandi*.

Tutta la Tradizione Patristica, la Scolastica, e spesso anche il Magistero della Chiesa riconoscono l'esistenza di un'unica Chiesa che s'estende dal primo all'ultimo uomo, in tutti i punti della terra (6).

(1) Catechismus Concilii Tridentini, pars I, a. 8, n. 120, p. 158: «At vere tot tantisque muneribus ac bonis divinilus collatis illi fruuntur qui in charitate vham christianam degunt iustique et cari Deo sunt. Membra vero mortua, nimium homines sceleribus obstricti, et a Dei gratia alienati, hoc quidem bono non privantur, ut huius corporis membra esse desinant, sed cum sint mortua, fructum spiritualem, qui ad iustos et pios homines pervenit, non percipiunt; tametsi, cum in Ecclesia sint, ad amissam gratiam vitamque recuperandam ab iis adiuvantur qui spiritu vivunt et eos fructus capiunt, quorum expertes esse dubitari non potest, qui omnino ab Ecclesia sunt praecisi».

(2) G. Rus, De munere Sacramenti Poenitentiae, p. 86.

(3) S. AGOSTINO, Enarr. in Ps., 102, 6; PL. 37, 1321.

(4) S. AGOSTINO, Enarr. in Ps., 140, 13; PL. 37, 1324.

(5) S. AGOSTINO, Enarr. in Ps., 130, 8; PL. 37, 1709. - S. ALBERTO, IV Sent., d. 13, a. 14, ad 1: «Illi qui solo numero de Ecclesia sunt spiritualitè non communicant... licet pro eis in redemptionem et expiationem afferatur».

(6) CONGAR, Esquisses du Mystère de l'Eglise, p. 78.

241

Un'orazione del *Sacramentario Leoniano* afferma appunto che la Chiesa è stata preparata nei disegni provvidenziali di Dio da tutta l'eternità (1); e il *Catechismo del Concilio di Trento* asserisce che di essa fanno parte tutti i discendenti da Adamo, fino alla fine dei secoli, se avranno la giusta fede (2).

Erma nel suo Pastore dichiara che la Chiesa è anziana, perché creata prima di ogni cosa (3). S. Ireneo, marcando con energia l'unità del mistero della Redenzione,

conclude che di fronte ad esso tutti gli uomini, senza distinzione, formano come un sol blocco (4).

Origene insegna che la Chiesa esisteva prima ancora della venuta di Cristo, fino dalla creazione del mondo (5).

S. Agostino, in base all'unità della fede che produce la salvezza, ammette che tutti gli uomini giusti prima e dopo Cristo fanno parte dell'unico Corpo di Cristo (6). Niceta di Remesiana afferma che la Chiesa esiste dall'inizio dell'umanità (7); secondo S. Leone Magno l'identica salvezza fu offerta sempre a tutti, sebbene sotto forme diverse, in rapporto ai tempi (8).

Sull'esempio di S. Agostino, S. Gregorio dichiara che la Chiesa ha le sue origini in Abele (9); S. Beda riconosce che il mistero della Chiesa sussiste dal principio dei tempi (10).

Dopo i Padri la dottrina è ripresa dagli Scolastici. S. Anselmo avverte che la Chiesa esiste già fin da Adamo (11); Goffredo di Babione (sec. XII) insegna che la vigna di Dio, la Chiesa universale, abbraccia tutti i giusti da Abele all'ultimo eletto (12).

S. Alberto Magno ritiene che tutti i redenti, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, non formano che un sol corpo, in ragione dell'unica fede e soprattutto dell'identico Spirito che infonde la carità (13).

(1) PL. 55, 111: «Quae Ecclesia ante mundi principium in tua semper est praesentia praeparata».

(2) Pars I, a. 9, n. 114, p. 150: «Qui ab Adam fuerunt, quive futuri sunt, quamdiu muodus exstahit, veram fidem profitentes, ad eandem Ecclesiam pertineant».

(3) Pastore, Vis. 2, c. 4, n. 1.

(4) Adversus Haereses, 4, 6, 7; PG. 7, 990.

(5) In Cant., 1. 2; ediz. Baelareus, p. 157.

(6) S. ACOSTINO, Epistola 190, 2, 6; PL. 33, 858. Si vedano inoltre i numerosi testi in cui parla di Ecclesia ab Abel: Retractationes, 1, 13, 3; C.S.E.L. 36, 58; Enarr. in Ps., 118, 29, 9; PL. 37, 1589; De Civitate Dei, 18, 47; PL. 41, 610; De Catechizandis rudibus, 19, 33; PL. 40, 335.

(7) Explanatio Symboli, 10; PL. 52, 871.

(8) Sermo de Nativ. Dom., 3, 4-5; 4, 1; PL. 54, 203.

(9) In Ez., 2, 3, 16; PL. 76, 966.

(10) De Tabernaculo, 1, 61; PL. 91, 409.

(11) Cur Deus homo, 2, 16; PL. 158, 418.

(12) Enarrationes in Mt., 20; PL. 162, 1417.

(13) De Incarnatione; quaestio de unione capitis et corporis, a 6.

242

S. Bonaventura accetta il parere comune, secondo cui la Chiesa ha inizio da Abele (1). S. Tommaso ripete lo stesso pensiero (2) e ammette che anche i giusti dell'Antico Testamento appartengono allo stesso Corpo Mistico al quale noi apparteniamo (3).

Giovanni da Torrecremata giungerà anzi a dire falsa la sentenza opposta, perché in contraddizione con l'insegnamento dei dottori e con la dottrina dei Padri (4).

Tutta la Tradizione è dunque favorevole a un concetto assai vasto, secondo cui la Chiesa s'estende da Abele, il primo giusto (5), il pastore, il vergine, il martire (6), sino alla fine dei secoli, abbracciando non solo i Patriarchi, ma anche i gentili illuminati dalla grazia dello Spirito (7). Si realizza quindi nel tempo una triplice unione di Cristo con la Chiesa: al tempo di Abele fu un'unione di anime, ossia spirituale; nel seno della Vergine si ebbe un'unione corporale; alla fine del mondo vi sarà l'unione definitiva, quando la Sposa entrerà per sempre nella casa dello Sposo per essere sua nel modo più completo (8).

Benché dunque in maniera formale appartengano alla Chiesa solo i battezzati, si deve ritenere che in un certo senso misterioso, ma reale, fanno parte di essa anche tutti i giusti dell'Antico Testamento.

Sorge quindi un arduo problema: in quale modo essi potevano appartenere alla Chiesa e al Corpo di Cristo, se esso viene costituito

(1) IV Sent., d. 8, p. I, a. 2, q. 1, ad 2.

(2) Expositio in Simb., a. 11: «Ecclesia ... est universalis quantum ad tempus, quia haec Ecclesia incepit a tempore Abel et durabit usque ad finem saeculi».

(3) S. Th., q. III, q. 8, a. 3, ad 3: «Patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus».

(4) Summa De Ecclesia, l. 1, c. 22: «Surrexit diebus nostris opinio, si opinio et non error dicenda sit, quorundam dicentium... quod Christus ante Incarnationem non fuerit caput Ecclesiae, nec per consequens ante Incarnationem inceperit Ecclesiam, secundum suam formalem denunciationem... Opinio istorum, nostro iudicio, sustineri non potest... Fundamenta praefatae propositionis falsa esse videntur, cum a communi doctrina illuminatissimorum doctorum aliena sit et separata ... et contra sanam doctrinam Patrum Ecclesiae».

(5) PIETRO DI POITIERS, Sententiae, 1. 4, c. 20: PL. 211, 1218.

(6) PIETRO CANTORE, Summa Abel; STEFANO LANGTON, In Col. c. 1, in LANDGRAF, Die Lehre vom Geheimnisvollen Leib Christi, fasc. IV, p. 170, n. 3: p. 172, n.2.

(7) AGOBARDO, Adversus Fredegisum, 20: PL. 104., 171-172: «In Veteri Testamento non solum omnes Patriarchas, sed multos etiam in gentilitate positos credimus invisibili chrismate unctos: per quam unctionem membra Christi et unum corpus cum omnibus ad aeternam vitam praedestinati flerent».

(8) PIETRO CANTORE, In Ps., 17, 17: LANDGRAF, op. cit., fasc. 4, p. 170, n. 1: «Prima susceptio Ecclesiae a Christo facta est per eoniunctionem animarum in tempore Abel: secunda per coniunctionem corporum in utero Virginis: cum in ea suscepit participium nostrae mortalitatis. Tertiam susceptionem adhuc exspectamus, scilicet traductionem sponsae in domum sponsi, quae erit in futuro, quando suscipiet Jerusalem auream et gemmatam sibi viro suo».

243

fondamentalmente solo nell'Incarnazione e formalmente solo sulla Croce? In quale maniera Cristo era loro capo?

Senza pretendere di tracciare una soluzione soddisfacente sotto tutti i punti di vista, ci limiteremo a rimarcare alcuni aspetti che aiuteranno a penetrare meglio il problema e ad avviarlo alla soluzione.

Il primo concetto che si deve sempre tener presente è l'unicità del piano della salvezza: Dio ha stabilito per tutti gli uomini una sola redenzione, fondata sulla passione di Cristo (1). Unica è la fede che opera la riconciliazione (2); una sola grazia era ed è elargita in virtù dei meriti di Cristo (3), benché in modi differenti (4).

Il vincolo che univa a Cristo i giusti dell'Antico Testamento, fondamentale era la fede. Essa ha come oggetto non solo la divinità del Salvatore, ma anche la sua Incarnazione. In tale senso Cristo, che era già capo in quanto Dio, diviene capo pure in quanto uomo, non in virtù d'una sua azione umana, ma in forza dell'operazione dei credenti (5).

Questo pensiero espresso con tanta chiarezza da S. Tommaso, era già stato formulato da Pietro Comestor. Scrive infatti: «Veramente Cristo è capo loro (cioè dei giusti dell'Antico Testamento), perché Egli, pur essendo posteriore nell'ordine del tempo, è il principio, cioè l'origine e la causa della loro fede e della loro giustizia, ossia

(1) RUPERTO DI DEUTZ (+1135), *De Divinis officiis*, 1. 4, c. 4; PL. 170, 89: *Omnium quippe sanctorum a mundi constitutione una fuit salus et exspectatio, Passio Redemptoris, et concordibus eorum dictis praenuntiata gestisque praefigurata*».

(2) S. AGOSTINO, *Enarr. in Ps.*, 104, 10; PL. 37, 1395: «*Quamvis caro Christi ex illis (i Giudei), Christus tamen ante illos ... Non enim quisquam praeter istam fidem quae est in Christo Iesu sive ante eius incarnationem sive postea reconciliatus est Deo*».

(3) S. TOMMASO, *De Veritate*, q. 29, a. 7, ad 7: «*Gratia etiam personalis nulli unquam post peccatum primi hominis data fuit, nisi per fidem mediatoris explicitam vel implicitam*».

(4) S. TOMMASO, *S. Th.*, III, q. 68, a. 1, ad 1: «*Nunquam homines potuerunt salvari, etiam ante Christi adventum nisi fierent membra Christi ... Sed ante adventum Christi, homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventus, cuius fidei signaculum erat circumcisio. Ante vero quam circumcisio institueretur, sola fide ... cum sacrificiorum oblatione, quibus suam fidem antiqui Patres profitebantur, homines Christo incorporantur. Post adventum etiam Christi homines per fidem Christo incorporantur*».

(5) De Veritate, q. 29, a. 4, ad 9: «Sicut Deus dupliciter nos iustificare dicitur, principaliter scilicet per actionem suam, in quantum est causa efficiens nostrae salutis, et etiam per operationem nostram, in quantum est finis a nobis cognitus et amatus; ita etiam Christus, secundum quod homo, dupliciter nos iustificare dicitur. Uno modo secundum suam actionem, in quantum nobis meruit et pro nobis satisfecit; et quantum ad hoc non poterat dici caput Ecclesiae ante Incarnationem. Alio modo per operationem nostram in ipsum, secundum quod dicimur per fidem eius iustificari; et per hunc modum etiam poterat esse caput Ecclesiae ante Incarnationem secundum humanitatem. Utrouque autem modo est caput Ecclesiae, secundum divinitatem, ante et post».

244

della fede e della giustizia di coloro che vissero prima e dopo la sua venuta » (1). Non solo Cristo è il fine, l'origine, la causa della fede e della giustificazione, ma ne è anche l'esempio insuperabile (2).

Se dunque tutta la salvezza viene da Cristo ed in lui trova il suo centro, si deve ammettere che i giusti dell'Antico Testamento erano radicalmente e profondamente orientati verso Cristo e la sua opera.

Se la loro appartenenza non poteva dirsi formale, perché mancava ancora la redenzione e la Chiesa, essa era tuttavia finale, in quanto fondata sulla carità soprannaturale, ed era insieme intenzionale, in quanto protesa verso l'inserzione in Cristo. I rapporti tra i giusti prima di Cristo e Cristo sono sostanzialmente identici ai rapporti tra Antico e Nuovo Testamento: il primo è preparazione e prefigurazione dell'altro; il secondo è superamento e perfezionamento del primo.

Si potrebbe obiettare: ma in che senso la grazia poteva orientare gli antichi giusti e procurar loro un'appartenenza almeno in voto alla Chiesa che ancora in sé non esisteva? La difficoltà non tiene conto di un fatto importantissimo: Dio, sorgente della giustificazione, la elargisce in virtù dei meriti oggettivi di Cristo che ancora in realtà non esistono, ma che però sono presenti alla sua mente. Come Egli, in forza di questi meriti futuri, ha preservato Maria dalla colpa di origine, così ha salvato gli altri giusti. La circoncisione rendeva costoro, in un certo senso, membra di quel Cristo, il quale poi con la sua morte li avrebbe pienamente salvati e resi in modo definitivo e reale membra del suo corpo (3).

Se i giusti del Vecchio Testamento su questa terra non furono che membra intenzionali, o in senso largo, della Chiesa militante, è certo però che ora sono membri della Chiesa trionfante. Quando nasceva

(1) In Col., 1, 18, in LANDGRF, Die Lehre vom Geheimnisvollen Leib Christ, fasc. IV, p. 161-162, n. 4: «Vere est caput illorum, quia et ipse, licet sit postedor tempore, tamen est principium, id est origo et causa fidei et iustitiae illorum, qui ante et post illius adventum fuerunt».

(2) PIETRO DI CAPUA, Quaestiones, in LANDGRAF, Die Lehre vom Geheimnisvollen Leib Christ, fasc. II, p. 401, n. 2: «Quomodo illi qui fuerunt ante Incarnationem, acceperunt de plenitudine, quam ipse habet, secundum quod homo? Dicimus quod dicitur, quod accepimus de plenitudine donorum eius, quia accepimus dona similia donis Christi, quae ipse habet in maiori plenitudine quam alius».

(3) Scuola di ROBERTO DI MELUN, Commento a S. Paolo, in LANDGRAF, op. cit., fasc. IV, p. 165, n. 1: «Ad quod potest dici qui a illi, quibus dimittebatur originale peccatum nec habebant actuale, digni erant salute non solum pro eo quod habebant, sed potius pro eo quod habituri erant per gratiam Christi. Reatus enim originalis peccati non sic dimittebatur, ut omnino nullus esset, sed ut sustentaretur usque ad Christum, qui eum penitus tolleret et eos meritorum suorum participes faceret, ad quem pertinebant per circumcisionem. Unde, si membra Christi dicerentur, non pro eo quod erant, sed pro eo quod futuri erant».

245

formalmente la Chiesa, essa aveva già nel cielo i suoi protettori: tutti i Santi vissuti prima di Cristo (1). Essi si possono dunque pregare e ci possono certamente soccorrere, benché la loro intercessione presso Dio sia meno potente di quella dei Santi del Nuovo Testamento, i quali, più favoriti da Pio, hanno, in geniale, potuto salire ad un grado più alto di santità.

Affine alla posizione dei giusti antichi è quella di coloro che, pur non avendo ricevuto il carattere battesimale, vivono nella carità. Essi col desiderio (in voto) sono diretti verso la Chiesa e, in senso largo, già fanno parte del Corpo Mistico (2), così da poter essere, come tali, aiutati dalle preghiere e dai meriti di tutti i buoni.

Si pone ora il problema dei catecumeni, di coloro cioè che, conoscendo già la vera fede, si preparano al Battesimo. A dir la verità le discussioni hanno ingarbugliato la risposta. Infatti si devono respingere tutte le distinzioni tra Chiesa in senso stretto e Chiesa in senso largo, tra Chiesa cattolica Romana e Chiesa universale, perché queste dopo Cristo sono la medesima cosa e sono perciò coestensive.

Tutti i Dottori sono d'accordo nel ritenere che i catecumeni appartengono alla vera Chiesa, benché in modo imperfetto; S. Tommaso dice «*mentaliter*» in opposizione a «*corporaliter*», cioè «*sacramentaliter*» (3); Bellarmino afferma che appartengono «si non re, saltem voto» (4); secondo Suarez i catecumeni sono nella Chiesa, «*non plene*», ma «*imperfecte et incomplete*» (5).

Questo parere concorde dei teologi è fondato sulla Tradizione. Ad esempio, S. Agostino, parlando del buon ladrone, afferma che fu salvo perché la buona volontà operò spiritualmente quanto non poté fare il battesimo corporale (6).

I catecumeni sono perciò uniti a Cristo mediante la fede, e in questo senso, ossia imperfettamente, sono membra della Chiesa, benché assolutamente parlando non si possano dir tali, essendo privi del carattere battesimale. Infatti solo il Battesimo d'acqua imprime il carattere e produce un'incorporazione reale, giuridica, totale. Il Battesimo di sangue, invece, pur realizzando un'inserzione reale e giu-

(1) BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 351.

(2) Enc. *Mystici Corporis*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 35, (1943), p. 243.

(3) S. Th., q. 69, a. 5, ad 1: «*Adulti prius credentes in Christum sunt ei incorporati mentaliter. Sed postmodum, cum baptizantur incorporantur ei quodammodo corporaliter, scilicet per visibile sacramentum: sine cuius proposito nec mentaliter incorporari potuissent*», cf. S. Th. q. 68, a. 2.

(4) *De Ecclesia*, 1. 3, c. 3.

(5) *De fide*, disp. 9, s. lo

(6) S. AGOSTINO, *De Baptismo*, 4, 23, 30; PL. 43, 174.

ridica, ma non totale, non imprime il carattere; tanto meno il Battesimo di desiderio, poiché non attua che un'inserzione incompleta, anche se giuridica, per i catecumeni ufficiali (1).

Il Magistero infine conferma la Tradizione; difatti Innocenzo II verso la metà del XII secolo scrive a proposito d'un anziano morto senza battesimo: «Comanda che nella tua Chiesa si offrano a Dio frequenti preghiere e sacrifici per tale anziano» (2). Il Concilio Vaticano fece poi quest'osservazione allo schema sulla Chiesa: «Poiché i catecumeni, se non realmente, almeno *in voto* appartengono alla Chiesa, essi si possono salvare» (3) e cita i passi di Suarez e del Bellarmino. Infine il Codice di Diritto Canonico stabilisce che ai catecumeni, morti senza loro colpa prima del Battesimo, si conceda la sepoltura ecclesiastica, perché in questo sono da annoverarsi tra i battezzati (4).

Rimane ora da trattare la questione dei semplici scomunicati. Si domanda cioè se essi siano ancora membri della Chiesa. Due sono i pareri dei teologi: alcuni sostengono che tutti gli scomunicati, e quindi anche quelli tollerati, siano fuori della Chiesa. Altri invece ammettono che ciò è vero solo per gli scomunicati *vitandi* e non per gli scomunicati tollerati. Ognuna delle due tesi ha i suoi argomenti probabili, desunti dagli scritti dei Padri, dei teologi e dal Magistero della Chiesa. Sembra però che attualmente, secondo il parere comune (5), gli scomunicati tollerati appartengano ancora alla Chiesa, purché - si capisce - non siano apostati, eretici o scismatici. Difatti pare che l'intenzione della Chiesa non sia quella di espellerli in senso completo, ma solo di sospendere gli effetti che deriverebbero da tale inserzione; questi scomunicati sarebbero come dei prigionieri i quali, pur essendo privati di molti loro diritti, restano sempre cittadini dello Stato.

Gli scomunicati infatti perdono ogni giurisdizione, sono esclusi dai Sacramenti, dai Sacramentali, dagli atti legittimi, non possono

(1) M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia*, II, p. 247.

(2) *Epist. ad Apostolicam Sedem*; DB. 388: «Et in Ecclesia tua iuges preces hostiasque Deo offerri iubeas pro presbytero memorato».

(3) *Collectio Lacensis*, VII, p. 592: «Quoniam cathecumeni, si non re, saltem voto sunt in Ecclesia, ideo salvari possunt ... Idem ergo non dicimus de quocumque fideli

vere poenitente, qui baptizatus non sit, sive pervenerit ad fidem explicitam Christi, sive tantum ad implicitam: nam per illam potest habere votum saltem implicitum».

(4) Can., 1239 q. 2: «Catechumeni qui nulla sua culpa sine baptismo moriantur, baptizatis accensendi sunt».

(5) M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia*, II, p. 243; Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, II, p. 848.

247

assistere al culto liturgico, né acquistare le indulgenze (1). Tuttavia privatamente si può pregare per loro ed offrire anche la S. Messa secondo le loro intenzioni (2).

Gli scomunicati tollerati non sono dunque del tutto separati dalla Comunione dei Santi; essi però sono in una situazione più grave e precaria di quella dei peccatori ordinari, perché la scomunica suppone sempre la pertinacia nel male (3) e toglie giuridicamente a quanti ne sono colpiti ogni partecipazione ai beni sociali e pubblici della Chiesa, permettendo solo che per essi si preghi e si offra privatamente il Sacrificio della Messa.

La terza categoria è composta da coloro che sono fuori totalmente dalla Chiesa e che appartengono al corpo di Cristo solo in potenza. Essi sono: gli infedeli, gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati *vitandi*, secondo il parere comune. Anzitutto ci sono gli infedeli, coloro cioè che mai ebbero la fede nel Salvatore o che, una volta avutala, la rigettarono del tutto; ossia gli apostati. Evidentemente essi sono nel modo più assoluto fuori della Chiesa, poiché non hanno con essa neppure il vincolo della fede informe (4). Tuttavia pure costoro sono sudditi del regno di Cristo (5), membra potenziali del Salvatore, poiché Cristo è causa sufficiente anche della loro salvezza ed essi hanno, d'altronde, la possibilità di aderire a Lui col libero arbitrio (6).

In questo senso si può affermare la salvezza certa di tutti gli infedeli che vivono rettamente secondo la legge naturale. Dio infatti rende loro possibile l'atto di fede soprannaturale, fondamento di tutto l'edificio della salvezza. Senza entrare nel vivo della questione dibattutissima ai nostri giorni, intorno al modo con cui gli infedeli retti si salvano, basti affermare che l'atto di fede, donde deriva poi l'abito, è possibile da parte di Dio, il quale con la sua onnipresenza e onnipotenza può agire ovunque; è possibile da parte del soggetto, essendo costui dotato del libero arbitrio; ed è possibile anche quanto

(1) Codice di Diritto Canonico, can. 2257-2267.

(2) Codice di Diritto Canonico, can. 2262, § 2.

(3) Codice di Diritto Canonico, can. 2242, § 3.

(4) S. TOMMASO, S. Th., III, q. 80, a. 5, ad 2: «Peccatum infidelitatis ... funditus separat hominem ab Ecclesiae unitate».

(5) LEONE XIII, Enciclica Annum Sacrum: «L'Impero di Cristo non si estende in modo esclusivo alle nazioni cattoliche, né soltanto ai cristiani che sono stati battezzati e appartengono giuridicamente alla Chiesa, pure se sono tenuti da essa lontani da opinioni sbagliate oppure se sono separati dalla sua comunione a causa dello Scisma. Esso abbraccia ugualmente e senza eccezione tutti gli uomini, anche non cattolici, di modo che l'impero di Gesù Cristo è in senso rigoroso tutto il genere umano».

(6) S. TOMMASO, S. Th., III, q. 8, a. 3, ad 1.

248

all'oggetto, perché non v'è popolo che non abbia tracce della primitiva Rivelazione divina.

Quando infatti un infedele, sotto l'influsso della grazia attuale efficace, aderisce alla verità dell'esistenza di Dio remuneratore, in quanto essa è divinamente rivelata, così come gli insegna in senso generico la sua tradizione, il Signore gli infonde l'abito soprannaturale della fede; il quale, a sua volta, se l'individuo è moralmente retto e pio, susciterà la carità soprannaturale ed opererà in tal modo la redenzione (1).

Ci si chiede ora: in quali rapporti sta questa redenzione *ex opere operantis*, con la Chiesa? Concorre ad essa la Chiesa? ne è essa lo strumento ed il fine prossimo?

L'assioma «*extra Ecclesiam nulla salus*» impone una risposta affermativa. Esso infatti significa questo: gli infedeli fuori della Chiesa sono in via di dannazione, tuttavia per mezzo della Chiesa possono essere salvati (2).

Difatti la grazia, almeno implicitamente, realizza la loro appartenenza in voto alla Chiesa, alla quale però dovranno aderire anche esteriormente non appena l'abbiano conosciuta (3). Come i giusti del Vecchio Testamento erano salvati da Cristo,

mediante un'inserzione intenzionale alla Chiesa ch'Egli avrebbe fondato e che già era presente agli occhi di Dio; così, e a maggior ragione, coloro che hanno la grazia, senza il carattere battesimale, sono uniti in modo misterioso, ma reale, alla Chiesa di Cristo, unica depositaria della salvezza (4). Scrive Bainvel: «Il desiderio inerente all'atto stesso di carità, suppone quello di appartenere alla Chiesa nella misura possibile» (5). Donde deriva una conseguenza importantissima: tutta la grande massa dei pagani, che Dio ha voluto come una preparazione remota alla Chiesa, non deve essere abbandonata. Come essi, sia pur inconsciamente, hanno contribuito ad elevare il Tempio di Dio, così devono essere soccorsi da coloro che di esso fanno parte. Il dogma della Comunione dei Santi non può dunque ignorarli: costoro si trovano, è vero, in una situazione anormale nei riguardi della salvezza, noi però possiamo tendere loro le mani, aiutarli con le nostre preghiere perché Dio abbia misericordia di loro e li unisca alla sua unica Chiesa. Come a Cristo è stata data la grazia anche per noi, così

(1) Ciò evidentemente è possibile solo negli adulti, poiché solo essi sono capaci di emettere l'atto di fede.

(2) DE LUBAC, Cattolicesimo, p. 200.

(3) DE LUBAC, op. cit., p. 200.

(4) DE LUBAC, op. cit., p. 202.

(5) Hors de l'Eglise pas de salut, Parigi 1913, c. 6.

249

nelle nostre mani, in un certo senso, Dio ha messo i destini di milioni di pagani (1). In questo modo la Comunione dei Santi diviene il mezzo fondamentale ed indispensabile dell'apostolato; in essa affonda le sue radici la Missionologia.

Oltre agli infedeli sono fuori della Chiesa gli eretici, che negano alcune verità di fede; gli scismatici, che si sono separati dalla Comunione della Chiesa; gli scomunicati vitandi, allontanati dalla Gerarchia, secondo le disposizioni dei sacri canoni (2).

Tuttavia, *poichè* il carattere battesimale di cui sono insigniti è indelebile, essi, come soldati disertori, appartengono sempre, almeno quali sudditi ribelli alla Chiesa, la quale li può perciò giudicare e punire (3); ed hanno l'obbligo di ritornare sulla giusta

strada. Evidentemente anche tra gli eretici e gli scismatici vi sono alcuni in buona fede. Costoro, secondo l'autorità di S. Agostino (4) e di San Tommaso (5), almeno in modo invisibile e *in voto*, appartengono alla vera Chiesa e possono quindi salvarsi.

Anche per tutti costoro che sono fuori della società del Corpo Mistico, la Comunione dei Santi può sempre fare qualcosa.

«La Chiesa cattolica, diffusa ovunque, ovunque tiene uniti i suoi fedeli, ovunque piange su coloro che sono da lei separati; a tutti grida che ritornino e siano di nuovo inseriti nella mistica vite. La sua voce non viene ascoltata, però il suo cuore misericordioso non cessa dall'esortare. Essa è preoccupata per quanti sono divisi; nell'Africa si rivolge ai Donatisti, nell'Oriente agli Ariani, ai seguaci di Fotino e ad altri ancora ... Se essi non rimangono nel loro errore, saranno di nuovo inseriti. Fratelli, ascoltate quanto vi dico con timore per non insuperbire; ascoltatelo soprattutto con amore per poter pregare ano che per loro» (6).

(1) DE LUBAC, *Cattolicesimo*, p. 203.

(2) P. GASPARRI, *Catechismus Catholicus*, p. 137; *Catechismo del Concilio di Trento*, parte I, a. 9, n. 105, p. 142.

(3) S. TOMMASO, *Suppl.*, q. 22, a. 6, ad 1: «Sed quia character baptismalis quo quis populo Dei admuneratur, est indelebilis, ideo semper remanet baptizatus aliquo modo de Ecclesia, et sic semper Ecclesia de ipso iudicare potest».

(4) S. AGOSTINO, *Epistola* 43, 1; PL. 33, 160: «Sed qui sententiam suam quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt praesertim quam non audacia praesumptionis suae pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quaerunt autem sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi».

(5) S. Th., II-II, q. 2, a. 6.

(6) S. AGOSTINO, *Sermo* Denis, 19, 12, in *Miscellanea Agostiniana*. I, pp. 110-111: «Illa autem ubique diffusa, ubique tenet suos ubique plangit praecisos: clamat ad omnes ut revertantur et miserantur. Clamor eius non auditur, sed tamen ubera caritatis manare exhortatione non quiescunt. Sollicita est pro praecisis: clamat in Africa ad Donatistas, clamat in Oriente adversus Arianos, adversum Fotianos,

adversus alios atque alios... Si non permaneant in infidelitate rursus inserentur. Haec audite, fratres, cum timore, ne superbiatis; cum caritate, ut etiam pro illis oretis».

250

L'appello della carità, rivolto con accenti appassionati da San Agostino (1) agli eretici e agli scismatici, esprime in modo bellissimo il compito che ha la Comunione dei Santi nei loro riguardi; tutti i buoni debbono collaborare e preparare il loro definitivo ritorno all'unità dell'amore.

2. *La Chiesa sofferente.* - «Relitto scampato ai furori d'un mare famoso per naufragi, recluta certa dei battaglioni dell'esercito celeste, recante nella sua fisionomia, profondamente triste ed insieme profondamente tranquilla, l'impronta della Chiesa donde ella esce e della Chiesa in cui sta per entrare, la Chiesa purgante è l'oggetto delle tenerezze della terra e del cielo» (2).

La Chiesa sofferente è quindi uno stadio intermedio di dolori e d'attesa, in cui le anime, sostanzialmente già salve, devono purificarsi per poter entrare nella visione beatifica.

Il loro stato si potrebbe definire anormale; infatti, mentre da un lato già sono rapite da una contemplazione mistica e vivono nel mondo degli spiriti, sicure della loro salvezza, pregustando le gioie del possesso di Dio, dall'altro lato sono anche duramente provate dal dolore, perché devono pagare il loro debito con la giustizia divina (3).

Esse si trovano nelle condizioni di Gesù nel Getsemani: ai dolori acutissimi della Passione egli univa le gioie sublimi della visione beatifica; le anime del Purgatorio, agli spasimi della soddisfazione, uniscono le ebbrezze della esperienza mistica, preludio del possesso definitivo di Dio.

Perciò: «il mistero del Purgatorio non è per la Chiesa altro che la liberazione passiva e collettiva del suo corpo di peccato, come coronamento della missione invisibile dello Spirito Santo, per mezzo dei meriti di Cristo ...» (4).

(1) In Io., 6, 15; PL. 35, 1432; Sermo ad plebem caesareensem, 4; PL. 43,

(2) L. MONSABRÉ, Esposizione del dogma cattolico, t. X, p. 248.

(3) S. TOMMASO, Suppl., q. 8, a. 7: «Poena purgatorii solum est ad solvendum debitum; quia iam ulterius non manet locus peccandi». Suppl., q. 4, a. 3, ad 3. Difatti si potrebbe andare in Purgatorio per tre motivi: 1) per scontare i peccati veniali non perdonati in questa vita; 2) per eliminare le inclinazioni lasciate dalle cattive abitudini nell'anima; 3) per espiare la pena temporanea dovuta ai peccati perdonati quanto alla colpa, ma non ancora estinti quanto alla pena. Però, secondo l'opinione più probabile dei teologi, solo l'ultimo motivo è la ragione d'essere del Purgatorio, perché, appena separata dal corpo, l'anima si purifica da tutte le abitudini cattive; e perché in punto di morte, un atto perfetto di contrizione, cancella ogni colpa veniale; cf. JUGIE, Le Purgatoire, pp. 8-9.

(4) BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 324.

251

Trattandosi d'uno stadio di transizione del quale poco hanno parlato la Scrittura e i Padri, non si hanno documenti decisivi che ci guidino nella nostra indagine: gli unici che ne parlino con una certa ampiezza sono i teologi, che fondano le loro conclusioni su principi generali desunti dalla Rivelazione e dagli scritti degli autori mistici.

Ci si domanda ora se le anime del Purgatorio formano un unico Corpo Mistico, una sola società; se esiste tra loro uno scambio di beni tale da poter asserire l'esistenza della Comunione dei Santi.

La risposta alle due domande non può essere che affermativa. Le anime sofferenti formano un'unica società soprannaturale e si aiutano a vicenda con le loro preghiere.

Il P. Jugie ammette che: «Le anime del Purgatorio non sono degli isolati, non solo perché hanno relazioni coi fedeli della Chiesa della terra e con gli eletti dei cieli ... ma anche perché vivono in società, si conoscono tra loro, si amano, si aiutano come sorelle» (1); e conclude: «Il Purgatorio è il regno della carità fraterna» (2). Il Rondet riconosce che le anime sofferenti sono membra doloranti di Cristo (3). Il Broutin asserisce: «La Chiesa del Purgatorio è tutta in stato mistico, ma non di una mistica individuale, che non è mai elemento della vocazione personale, ma di una mistica

collettiva, dove le anime si compenetrano nella familiarità divina d'uno stato di grazia sociale reso cosciente» (4).

Non si obietti che il S. P. Pio XII, parlando dei membri della Chiesa nell'Enciclica «Mystici Corporis», li determina tassativamente nei battezzati uniti alla Gerarchia (5). Il Papa stesso, all'inizio dell'Enciclica, afferma che intende parlare solo della Chiesa militante (6) e così ogni obbiezione cade da sé.

Sono varie e numerose le prove che permettono simili asserzioni; anzitutto occorre ritenere che il passaggio dalla Chiesa militante a quella sofferente non implica un cambiamento sostanziale nei rapporti con Cristo: c'è ancora la stessa fede, la medesima speranza, l'identica carità (7); pertanto continua a sussistere la stessa unione, il medesimo corpo.

Ma c'è anche un altro motivo: la vita sociale nel Purgatorio è

(1) JUGIE, *Le Purgatoire*, p. 62.

(2) JUGIE, *op. cit.*, p. 63.

(3) RONDET, *Unità in Cristo*, p. 226.

(4) *Mysterium Ecclesiae*, pp. 328-329.

(5) *Acta Apostolicae Sedis*, 35, (1943), p. 202.

(6) *Acta Apostolicae Sedis*, 35, (1943), p. 193.

(7) BROUTIN, *op. cit.*, p. 331; pp. 325-326.

condizione indispensabile voluta da Dio per l'espiazione del peccato. Il peccato infatti è radicalmente una frattura tra il peccatore e Dio, tra un uomo e l'altro; non può quindi trovare la sua riparazione che nella società (1), in un bagno di carità (2). Con la sua colpa, l'anima sofferente ha causato un danno inimmaginabile a tutta la Chiesa: ora deve scontarlo, deve portare su di sé queste mancanze di altri, delle quali però ella fu causa; il suo dolore e il suo soffrire devono essere per eccellenza estesi a tutta la società (3).

Quest'unione soprannaturale tra le anime del Purgatorio non è naturalmente simile alla nostra, condizionata e regolata dalla Gerarchia. Esse infatti vivono nelle condizioni stesse dell'umanità prima del peccato: allora la vita soprannaturale sarebbe stata trasmessa dalla natura alla persona; nel Purgatorio è tutta la Chiesa che concorre al perfezionamento di queste anime (4).

Fuor dello spazio e del tempo vengono meno i caratteri provvisori della Gerarchia e le anime si trovano a contatto diretto tra loro e con Dio, di modo che gli scambi avvengono più «per osmosi che per canalizzazione» (5).

Le anime sofferenti si scambiano così il loro affetto, la loro compassione, la loro preghiera. Difatti «tutto fa credere che le anime del Purgatorio possono intercedere le une per le altre, poiché si ammette generalmente ai nostri giorni, ch'esse possono pregare per noi. La preghiera è la manifestazione comune della carità fraterna che unisce tra loro tutte le membra del Corpo Mistico di Gesù» (6). Naturalmente però non possono, come i fedeli della Chiesa militante, aiutarsi con i meriti e le soddisfazioni, perché ormai non possono più meritare e neppure, in senso rigoroso, soddisfare.

3. *La Chiesa trionfante*. - La celeste Gerusalemme è composta dagli Angeli e dai Beati (7). Si dovrebbe quindi risolvere una questione preliminare, decidere cioè se gli Angeli sono membra di Cristo

(1) BROUTIN, op. cit., p. 327.

(2) BROUTIN, op. cit., p. 327.

(3) BROUTIN, op. cit., p. 329: «Poiché non è l'anima isolata che soffre della sua insufficienza di santità; essa piuttosto sperimenta il danno universale che le sue colpe hanno causato; prende su di sé i peccati del mondo, non come capo innocente, come Cristo nel Getsemani, ma a titolo di membro anchilosato che soffre e fa soffrire l'organismo tutto; il suo dolore espiatore è intessuto in gran parte dalle sofferenze altrui».

(4) BROUTIN, op. cit., pp. 329-330.

(5) BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 332.

(6) JUGIE, *Le Purgatoire*, p. 64.

(7) AIMONE, *In Epist. ad Hebr.*, c. 12; PL. 117, 926; ATTONE DI VERCELLI, *In Epist. ad Eph.*, c. 1; PL. 134, 550.

253

o no. La Tradizione Patristica e i Teologi medioevali sono concordi nell'ammettere che gli Angeli sono nostri concittadini nella città di Dio (1) e che Cristo è loro capo (2).

I motivi per cui Cristo è loro capo, in breve sono: 1) l'unicità del fine ultimo: la visione beatifica. Se difatti comune è il fine, come possono essere distinti coloro che ad esso sono diretti? 2) la preminenza di Cristo, anche in quanto uomo: la sua pienezza di grazia è superiore a quella di tutti gli Angeli, perché Egli è il centro di tutta la creazione e da Lui, in un modo o in un altro, dipendono tutti gli esseri materiali e spirituali (3).

Senza quindi entrare in questioni più particolari, ancora discusse dai Teologi, basti ritenere che anche gli Angeli, sebbene in un senso diverso dagli uomini, fanno parte della società soprannaturale, della Chiesa universale. Posta questa premessa, è subito necessario affermare che il Paradiso è una società, cui appartengono tutti gli eletti.

La Liturgia ci parla di una «societas sanctorum» (4), d'un «consortium beatitudinis» (5). È, questa, la convinzione di tutta la Chiesa, convinzione determinata dalla Sacra Scrittura e dallo studio dei Padri. «Tutte le parabole, tutti i simboli che riguardano il cielo sono di colore sociale. È la messe che biondeggia, è il banchetto delle nozze eterne, è la città dalle immense proporzioni; ovunque la stessa nota comunitaria: famiglia, società, folla numerosa. Mai l'individuo, come mek, entra solo in Paradiso. Cristo stesso nel giorno dell'Ascensione non prende possesso della sua gloria, se non accompagnato da tutte le anime che erano nel Limbo» (6).

Tertulliano asserisce che una è la Chiesa in cielo (7); S. Ilario insegna che la vita futura è la gioia della società con Dio e con i fratelli (8). S. Gregorio Nazianzeno vede gli eletti raccolti attorno a Dio in una festa eterna (9); il Nisseno attesta: «Lungi dal restare separati, tutti diverranno una sola cosa, trovandosi uniti al Bene che è

- (1) S. AGOSTINO, Enarr. in Ps., 36, 3, 4; PL. 36, 385.
- (2) MERSCH, Le Corps Mystique du Christ, II, pp. 239-241.
- (3) S. TOMMASO, De Veritate, q. 29, a. 4, ad 5.
- (4) Orazione del Comune di un Martire: «In aeterna beatitudine de eorum societate gaudere»; Sacram. Leoniano: Commemorazione di S. Silvestro: «Perpetua sanctorum tuo rum societate laetetur».
- (5) Orazione della Messa dei Defunti: «Cum omnibus sanctis tuis ad perpetuae beatitudinis consortium pervenire».
- (6) BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 351.
- (7) De Baptismo, c. 15.
- (8) S. ILARIO, In Ps., 67, 4; «Iusti coelesti gaudio unanimes, exultationis divinae societate gaudentes». S. BEDA, De Tabernaculo et vasis eius 2, 13; PL. 91, 457: «In saeculo futuro vitam aeternam id est gaudium fraternae societatis».
- (9) Oratio, 8, 6; PG. 35, 795.

254

unico; di modo che, legati insieme dal vincolo della pace, secondo la parola dell'Apostolo, nell'unità dello Spirito Santo, tutti saranno un solo corpo e un solo Spirito, grazie all'unica speranza a cui furono chiamati. E la gloria è il vincolo di questa unità» (1). S. Agostino anche in questo punto è esplicito; afferma che tutti i beni del cielo saranno comuni (2); che la struttura del Corpo Mistico non verrà meno (3). La vita eterna è la «congregatio sanctorum» che gode nell'eterna pace e nella più salda unità» (4); è la «civitas», la «societas sanctorum» (5), in curi tutti godono socialmente (6). Ciò avverrà perché Dio sarà l'unico possesso e la comune gioia degli eletti (7); perché l'unione inaugurata nelle penombre della fede si suggellerà negli splendori della visione (8).

Evidente è poi l'affermazione di S. Gregorio, secondo la quale ogni bene celeste, pur essendo posseduto in grado diverso da ciascuno, appartiene a tutti (9); e quello di Beda che sottolinea le nozze eterne dell'Agnello, quando la Chiesa s'unirà per sempre a Cristo, suo sposo (10).

S. Anselmo vede l'ingresso dei Santi in cielo, come un corteo trionfale che ha in testa Cristo (11); Ugo da S. Vittore identifica la «congregatio sanctorum» soprattutto con la Chiesa trionfante (12).

S. Bernardo, sulle orme di Origene (13), in un suo discorso, quasi per inculcare con maggior energia il carattere sociale della salvezza, immagina che i giusti siano ancora nell'atrio del Cielo in attesa che sia completo il numero degli eletti che entreranno nel possesso di Dio (14).

È verità di fede che i giusti dopo la morte, se non hanno pene

(1) In Canto hom., 15; PC. 44, 1116-1117; DE LUBAC, Cattolicesimo, p. 97.

(2) Enarr. in Ps., 36, en. I, 12; PL. 36, 362.

(3) Enarr. in Ps., 150, 7; PL. 37. 1965.

(4) Sermo 250, 3; PL. 38, 1166.

(5) De Civitate Dei, 10, 6; PL. 41, 284.

(6) Confessiones, 10, 30; PL. 32, 806.

(7) Enarr. in Ps., 84, 10; PL. 37, 1076; De Trinitate, 4, 7; PL. 42, 895.

(8) Expositio in Epist. ad Gal., 28; PL. 35, 2125.

(9) In Evang., I, 2, hom., 34; PL. 76, 1248.

(10) Explanatio Apocal., 3; PL. 93, 188.

(11) Meditatio, 17; PL. 158, 797.

(12) De Sacramentis, 2, 1, 13; PL. 174, 415.

(13) In Rom., 7, 5; PC. 14; 1116-1117: «Omne ergo corpus Ecclesiae redimendum sperat Apostolus, nec putat posse qua e perfecta sunt dari singulis qui. busque membris, nisi universum corpus in unum fuerit congregatum». Si veda anche DE LUBAC, op. cit. pp. 91-105.

(14) In festo omnium Sanctorum, s. 3; PL. 183, 468: «Iam multi ex nobis in atriis stant, expectantes donec impleatur numerus fratrum; in illam beatissimam domum non sine nobis intrabunt, id est non sancti sine plebe».

255

da scontare, sono ammessi subito alla visione beatifica (1); il passo di S. Bernardo, e altri ancora di diversi Padri, non servono che a far meglio comprendere come la gloria del Paradiso sia sociale e collettiva.

Baldovino di Cantorbery dice che il Paradiso è la gioiosissima società dei cittadini celesti che vivono insieme (2); S. Alberto insegna che la visione di Dio è un bene comune a cui tutti contemporaneamente partecipano (3).

Secondo S. Tommaso poi la partecipazione suprema dell'essenza divina produce una convivenza sociale, divenendo fonte d'eterna amicizia (4); proprio la visione beatifica ci rende cittadini e soci della gloriosa città di Dio (5); anzi solo allora sarà definitivamente compiuto e completato il Corpo di Cristo (6). Tuttavia egli avverte che questa mutua amicizia tra gli eletti non è parte costitutiva della beatitudine, ma una conseguenza e un complemento richiesto dalla carità, in ragione della presenza di molti altri fratelli (7).

Si può terminare questa rassegna con l'affermazione di Dionigi Cartusiano: «Nel Regno dei Cieli, gli Angeli e gli uomini Santi formano una sola e perfetta Chiesa trionfante» (8).

Il comune possesso di Dio, dunque, non solo attua una comunità soprannaturale di tutti gli eletti col Padre, per mezzo del Figlio e nello Spirito Santo (9), non solo è essenzialmente sociale nel suo oggetto: la Trinità, e nel suo soggetto: gli Angeli e gli uomini (10), ma realizza anche una mutua amicizia (11) e una comunanza assoluta di beni (12).

(1) A. PIOLANTI, *De Novissimis*, pp. 80-81.

(2) *Tractatus de vita coenobitica*; PL. 204, 550.

(3) *De Sacrificio Missae*, tr. I, c. 3; BORGNET, 38, 25.

(4) III Sent., d. 19, q. 1, a. 5, sol. 1: «Ultima et completissima participatio suae (divinae) bonitatis consistit in visione essentiae ipsius, secundum quam convivimus socialiter quasi amici, cum in ea suavitate beatitudo consistat».

(5) De Caritate, a. 2.

(6) III Sent., d. 19, q. 1, a. 3, sol. 2; BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 339:

GUERRY, *Nel Cristo totale*, p. 246.

(7) S. Th., I-II, q. 4, a. 8, in corpo e ad 3.

(8) De Quattuor Novissimis, art. 56: «In regno coelorum ex Angelis et electis hominibus constituitur una perfecta ac integra triumphans Ecclesia».

(9) BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 340.

(10) BROUTIN, *op. cit.*, pp. 8-9.

(11) S. ALBERTO, *De muliere forti*, c. 16, q. 4; BORGNET, 18:, 137: «Tertia causa est affectus societatis, quem unus ostendit aliis. Sicut enim virtutis hic est amicos inter se signa amicitiae monstrare ad invicem, ita etiam ibi monstrabit unus aliis affectum suae societatis et amicitiae».

(12) S. ALBERTO, *op. cit.*, «Secunda causa est possessio omnis boni quod habetur a singulis et hoc facit caritas perfectissima quae ibi bona facit communia, ut quilibet in quolibet perfecte possideat quod habent singuli...» e cita poi Act., 4, 32.

256

La beatitudine infatti non è che il regno di Dio, il quale, a sua volta, si riduce alla società ordinata di quanti godono della visione beatifica (1). Praticamente, quindi, il raggiungimento dell'ultimo fine avviene secondo la natura sociale dell'uomo, in seno a una comunità, alla quale, senza rinnegare se stesso, egli dà tutto, e dalla quale tutto riceve (2). Il Paradiso è dunque il trionfo supremo della Comunione dei Santi e della carità: «Lo stato di gloria della Chiesa trionfante realizza l'interpenetrazione dei beni e delle persone, come consuma l'unità del Capo e delle membra e l'unione delle membra tra loro» (3).

Si è infatti già rilevato come a volte, presso scrittori medievali, Comunione dei Santi significa particolarmente lo scambio di beni che avviene in Cielo tra gli eletti (4).

S. Bernardo, sulla scia dei Padri, attesta che il Paradiso ha una sola legge: quella della carità, che da Dio scende su tutti gli eletti e forma di tutti un solo regno (5). S. Tommaso nota poi che la carità è l'essenza stessa della vita eterna, l'unico mezzo per unire e stabilire tra i beati una graduatoria (6).

La comunione degli eletti nella gloria è fonte d'una nuova gioia: «Ogni beato in cielo conosce tutti e singoli i cittadini celesti, i quali si amano a vicenda ardentissimamente; ognuno gode della felicità e della gloria di tutti i suoi concittadini, come se si trattasse della beatitudine propria; e quanto maggiore è la loro gloria e più grande è l'amore scambievole, tanto più cordialmente si rallegrano con essi e con maggior intensità si congratulano. Ogni santo dal cielo ha tanti motivi di gioia quanti sono gli angeli e quante le anime sante» (7).

(1) S. TOMMASO, *Contra Gentes*, 4, 50; BROUTIN, *op. cit.*, p. 352.

(2) G. TYRELL, *Dures paroles*, pp. 215-216: «In questa gloria collettiva ogni beato si rallegra con Dio, dimentica pienamente e perfettamente se stesso, salvo che nella misura in cui la sua propria gloria è un elemento della gloria di tutti. .. Ognuno compie e completa ciò che manca all'altro; ognuno fa parte essenziale d'un mosaico perfetto; ognuno è necessario per l'effetto dell'insieme. Tutti, presi collettivamente formano un solo specchio, in cui Dio si vede e si ama una volta di più, una sola catena complessa di lode eterna, un sol corpo provvisto di molti occhi, che non hanno se non una sola e identica visione, una moltitudine di cuori che palpitano d'un solo e medesimo amore, un insieme di voci e di lingue che fanno intendere un sol canto».

(3) BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, pp. 355-356.

(4) ANONIMO, *Trattato sulla Carità*, 33, 101; PL. 184, 633; ANONIMO, *Summa*, in LANDGRAF, *Die Lehre vom Geheimnisvollen Leib Christi*, fasc. 6, p. 415, n. 2.

(5) *In Cant.*, n. 78.

(6) S. Th., 2-2, q. 26, a. 13.

(7) DIONIGI CARTUSIANO, *De Novissimis*, art. 58: «Quilibet sanctus in coelo cognoscit et scit universos et singulos cives coelestes; quoniam omnes cives coelestes amant se invicem valde ardenti amore, constat etiam quod unusquisque

eorum gaudet de felicitate et gloria uniuscuiusque sui concivis, sicut de beatitudine propria; et quo maior est gloria suo rum concivium atque quo maior est mutuus

257

La felicità di ciascuno si riverserà quindi su tutti gli altri, suscitando un'eco senza fine (1).

Dalla comunione delle persone discende un'intensissima comunicazione di beni. Se già su questa terra, per mezzo della carità, i meriti di uno, in qualche modo, appartengono a tutta la società; tanto più ciò sarà possibile in cielo, dove l'amore regna sovrano (2). Ognuno certamente mantiene la sua personalità e avrà un proprio grado di gloria, in ragione dei meriti acquistati; tuttavia il possesso non è esclusivo (3): in cielo ogni eletto godrà del bene di tutti gli altri (4). «Ciascuno è contento totalmente di quanto ha; inoltre si rallegra perché, in forza della partecipazione della carità, trova in altri ciò che egli non possiede pienamente in sé» (5).

L'amore scambievole esige questa comunicazione di gioia, poiché non si tratta che di gioia, non essendo più possibile uno scambio di preghiere, di meriti e di soddisfazioni. «È cosa gioiosa, desiderabile, felice essere in questa gloriosissima società, a causa della vicendevole, affettuosa e cordialissima comunione. Infatti la carità così ardente e perfetta non si riserva niente come proprio; ma tutti i beni che possiede li comunica ai suoi concittadini, ai suoi fratelli e ai suoi soci. Perciò in tale società le gioie dei singoli ridondano su tutti e ognuno diffonde sui suoi amici le ricchezze della sua gloria. Hanno tutto in comune e la felicità di uno è anche quella di tutti» (6).

amor, eo cordialius eis congaudent ac vehementius congratulantur. Idcirco ex hac parte unusquisque sanctorum in coelo habet tot gaudia gloriosa, quot sunt angelici spiritus in novem ordinibus angelorum et quot sunt anima e sanctae in regno coelorum». Più avanti (a. 58) continua: «Cum ergo sanctum angelum videre ac plene cognoscere transcendat omne gaudium mundi, quale gaudium est universos ac singulos angelos gloriosos indesinenter conspicere, perfecte intelligere et de omnium eorum societate gaudere? Sic quoque ineffabile gaudium est universos beatos apostolos, prophetas, patriarchas, martyres, confessores, virgines, anachoretas, eremitas et utriusque sexus religiosas personas, electos infantulos ac

coeteros sanctos clare agnoscere, semper conspiciere, atque de universorum consortio gloriari, omnium quoque beatitudinem participare, singulis congaudere et de omnibus exsultare». De Novissimis, a. 61. Già S. TOMMASO aveva scritto: S. Th., I, q. 62, a. 9, ad 2: «Ministeria Angelorum sunt utilia angelis beatis, in quantum sunt quaedam pars beatitudinis ipsorum; diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti, in quantum est perfectum». Perciò la società dei beati è fonte di gioia non solo per chi riceve, ma anche per chi dà.

(1) DIONIGI CARTUSIANO, De Novissimis, a. 61: «Insuper gaudent circa se de felicissima sanctorum societate et beata communione, qua unusquisque eorum alteri beatitudinem suam communicat».

(2) S. TOMMASO, Suppl., q. 96, a. 1, ad 4.

(3) S. TOMMASO, S. Th., III, q. 7, a. 10, ad 3.

(4) S. TOMMASO, Suppl., q. 71, a. 1; S. Th., I, q. 23, a. 6, ad 1.

(5) DIONIGI CARTUSIANO, De Novissimis, a. 61: «Plene contentatur de suo; et quod non habet plene in se, gaudet se per caritatem et participationem habere in alio».

(6) DIONIGI CARTUSIANO, op. cit., a. 58: «Gaudiosum, optabile et beatum est tam felicissimae interesse societati, propter mutuam eius affectuosam et liberalissimam communionem. Caritas quippe tam fervida et perfecta, non reservat sibi aliquid proprium; sed quidquid boni habet, copiose communicat suis concivibus et proximis atque consociis. Idcirco in tali ac tanta societate gaudia singulorum redundat in singulos, et divitias gloriae suae unusquisque diffundit in suos consortes; suntque eis cuncta communia et beatitudo unius est omnium».

258

Si può dunque concludere che la Comunione dei Santi abbraccia tutti i membri delle tre Chiese. Se essa, passando dalla Chiesa militante a quella sofferente e a quella trionfante, perde forse in estensione, acquista senza dubbio in intensità. Nel Purgatorio ci si scambia solo le preghiere, nel Cielo solo la gioia; però qui tocca il suo culmine la carità.

§ II. SENSO VERTICALE DELLA COMUNICAZIONE DEI BENI.

A) Chiesa militante e Chiesa sofferente. - Il Catechismo di San Pio X, alla 123^a domanda, risponde: «I beati del Paradiso e le anime del Purgatorio sono anch'essi nella comunione dei Santi, perché, congiunti tra loro e con noi dalla carità, ricevono gli uni le nostre preghiere e gli altri i nostri suffragi, e tutti ci ricambiano con la loro intercessione presso Dio».

Il Catechismo Cattolico del Card. Gasparri espone più estesamente la medesima dottrina: «Esiste la stessa Comunione anche con le anime del Purgatorio, in quanto noi possiamo aiutarle con i nostri suffragi, cioè col Sacrificio della Messa, le indulgenze, le preghiere, le elemosine e gli altri esercizi di pietà e di misericordia; ed esse ci soccorrono con la loro intercessione presso Dio» (1).

In queste formule sono ribaditi tre punti fondamentali, riguardanti i rapporti tra Chiesa militante e Chiesa sofferente; 1) l'unità che esiste tra loro in forza della carità; 2) l'aiuto che noi possiamo fornire alle anime del Purgatorio; 3) il ricambio d'intercessione che riceviamo.

Su questo schema si svolge il nostro studio, riguardante un argomento così delicato e così importante.

1. Unità delle due Chiese. - Già se ne è parlato e quanto si dirà non è che una conferma.

S. Paolo nelle sue lettere afferma che nessuno vive per sé, ma unicamente per il Signore: «Tanto se viviamo, viviamo per il Signore,

(1) Pag. 142: «Est communio etiam cum animabus in Purgatorio detentis, quatenus nos possumus eas iuvare nostris suffragiis, scilicet Missae sacrificio, indulgentiis, orationibus, eleemosynis aliisque pietatis et poenitentiae operibus, et ipsae vicissim suis orationibus apud Deum nos iuvant».

259

quanto se moriamo, moriamo per il Signore. Per questo, infatti, Cristo morì e risuscitò, per signoreggiare sui morti e sui vivi» (1). Altrove invita a non rattristarsi per i morti, poiché essi si trovano con Dio, e a loro noi ci riuniremo e con loro saremo sempre col Signore (2). La comunità dei redenti è composta, quindi, come da

due categorie distinte, ma non separate: una di vivi, l'altra di trapassati. Loro punto d'unione è Dio; loro vincolo è la carità che mai verrà meno (3).

I Padri e la Tradizione cristiana vivono in questa certezza, come si è visto prima. S. Giovanni Crisostomo non esita ad affermarlo esplicitamente (4), e S. Agostino scrive: «Le anime dei morti in grazia non sono separate dalla Chiesa che già ora è il Regno di Cristo; altrimenti non faremmo memoria di esse all'altare del Signore, alla presenza del Corpo di Cristo» (5).

I più illustri Dottori della Scolastica ripetono l'identico pensiero; S. Alberto ricorda più volte che la carità è il vincolo d'unione dei defunti con i viventi (6); S. Tommaso insegna: «La carità, nesso di unione di tutte le membra, non si limita ai vivi, ma si estende a coloro che sono morti nella carità; essa infatti non termina con la vita del corpo» (7). L'amore soprannaturale, quindi, realizza una comunicazione di beni spirituali tra la Chiesa militante e la Chiesa sofferente, perché le anime dei defunti, per mezzo della carità, vivono in eterno alla presenza di Dio (8).

Lo stesso Cristo vive in coloro che combattono sulla terra e in coloro che si purificano nel Purgatorio (9); la stessa Chiesa, lo stesso corpo ci riunisce in una sola entità (10). Si può anzi affermare che la Chiesa militante preconizza e prefigura, in qualche modo, quella

(1) Rom., 14, 8-9: «Sive enim vivimus, Domino vivimus, sive morimur, Domino morimur: sive ergo vivimus, sive morimur Domini sumus. In hoc enim Christus mortuus est et resurrexit, ut et mortuorum et vivorum dominetur».

(2) 1 Thess., 4, 13-18.

(3) 1 Cor., 13, 8.

(4) In 1 Cor. hom., 42, 15; PG. 61, 361.

(5) De Civitate Dei, 20, 9, 2; PL. 41, 674: «Neque enim piorum animae mortuorum separantur ab Ecclesia, quae nunc etiam est regnum Christi. Alioquin nec ad altare Dei fieret eorum memoria in communicatione Corporis Christi».

(6) IV Sent., d. 45, a. 4; BORGNET, 30, 609; IV Sent., d. 45, a. 3; BORGNET, 30, 609.

(7) Suppl., q. 71, a. 2: «Caritas quae est vinculum membrorum unicum, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos, qui in eartate decedunt; caritas enim vita corporis non finitur».

(8) Suppl., q. 71, a. 2, ad 4: «Quamvis communicatio civilium operum ... non possit esse mortuorum ad vivos, quia mortui extra vitam civilem sunt; potest tamen eorum communicatio esse quantum ad opera vitae spiritualis, quae est per caritatem ad peum cui mortuorum spiritus vivunt».

(9) BOZZETTI, Nella Chiesa di Cristo, pp. 216-217.

(10) GUERRY, Nel Cristo totale, p. 254.

260

sofferente, come l'Antico Testamento era il precursore del Nuovo, al quale poi cedette tutti i suoi privilegi (1).

2. *I Suffragi*. - Nel suo vero significato, suffragio è qualsiasi aiuto dato da un fedele ad un altro per ottenere da Dio la remissione di una pena temporale (2). In modo particolare suffragio indica, nel linguaggio comune, il soccorso prestato da un vivente ad un'anima sofferente nel Purgatorio, per aiutarla a pagare i debiti di pena temporale contratti con la giustizia divina.

La possibilità e la realtà del suffragio, oggetto dell'insegnamento della Rivelazione, è stata dalla Chiesa definita come verità di fede (3), soprattutto contro gli errori della Chiesa separata d'Oriente (4) e dei Protestanti.

Il Sinodo di Arras del 1025 ammette che un vivo possa pagare, con le sue opere buone, per i debiti spirituali d'un defunto impossibilitato ormai a far ciò direttamente (5).

La Professione di fede imposta ai Valdesi (1208) afferma: «Crediamo che le elemosine, il Sacrificio e le altre opere buone possano giovare ai fedeli defunti» (6). Il 1° Concilio di Lione (1245) insegna in modo chiaro l'esistenza del Purgatorio e la possibilità del suffragio (7). Il 2° Concilio di Lione (1274) ritorna su questa dottrina e specifica le opere più utili per suffragare le anime del Purgatorio: la S. Messa, le elemosine, le altre opere di pietà approvate dalla tradizione della Chiesa (8).

Nel 1341 viene condannato proprio a questo proposito un errore

(1) BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 324.

(2) MUSCAT, *De satisfactione iustorum in ordine ad alios*, p. 12; S. TOMMASO, *Suppl.*, q. 71, a. 1-2.

(3) Si veda, ad esempio: DB. n. 535, 693, 780, 983, 998, 3047, oltre a quelli che si citeranno nel testo.

(4) L. MONSABRÉ, *Esposizione del Dogma Cattolico*, t. X, p. 241, n. 8: «La communio sanctorum secondo la Chiesa ortodossa risulta solo dalla Chiesa militante e dalla Chiesa trionfante».

(5) MANSI, *Conciliorum Collectio*, XIX, 448: «Ne quis poenitentiam solia vivis et non defunctis proficere credat: dum quis vicariam poenitentiae solutionem defuncto amico persolvit, dum aeger praeventus morte non potuit, vivus supplet amicus».

(6) DB., 427: «Eleemosynas, sacrificium, ceteraque beneficia fidelibus posse pro desse defunctis credimus».

(7) DB., 456: «Purgari post mortem et posse suffragiis Ecclesiae adiuvari».

Si veda anche un testo di Luca, vescovo di Tuy (+1249), proprio in questo senso: «N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, vol. III. Già è stato citato parlando delle indulgenze.

(8) DB., 464: «Ad poenas huiusmodi (del Purgatorio) relevandas prodesse eis fidelium vivorum fluffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta».

261

degli Armeni (1); nel 1439, il Concilio di Firenze ripete quasi alla lettera le espressioni del Concilio di Lione (2).

Sisto IV (1476) afferma solennemente, per la prima volta, che le indulgenze possono essere applicate anche alle anime dei defunti (3), e condanna il parere contrario di Pietro di Osma (4), come più tardi Leone X condannerà Lutero (5).

Il Concilio di Trento, dovendo combattere gli errori dei Protestanti, ha definitivamente dichiarato che i suffragi sono possibili (6) e che, tra essi, il primo posto lo tiene la S. Messa, il cui valore soddisfattorio si può estendere tanto ai vivi quanto ai defunti (7).

Infine Pio VI, nella Bolla *Auctorem fidei* (1794) ha respinto decisamente le tesi errate del Sinodo di Pistoia (8).

Si può quindi affermare che la possibilità e la realtà dei suffragi è verità di fede.

Le affermazioni della Chiesa, la cui autorità sul piano teologico è determinante e decisiva, sono fondate oltre che sulla S. Scrittura, anche e soprattutto, se così si può dire, sulla costante tradizione di tutta la Chiesa.

I Padri, la Liturgia, l'Archeologia Sacra, i Dottori Scolastici si riallacciano sempre all'uso della Chiesa di pregare per i defunti durante il S. Sacrificio; uso antichissimo (9), che prova la ferma persuasione di compiere un'azione in perfetta armonia con l'insegnamento apostolico e la Rivelazione divina (10). Negare perciò la possibilità dei suffragi equivale a negare l'infallibilità della Chiesa.

(1) PB., 535: «Nec ipsi orant pro defunctis, ut eis in altero saeculo peccata dimittantur, sed generaliter orant pro omnibus mortuis, sicut pro beata Maria, Apostolis...».

(2) DB., 693: «Item ... et ut a poenis huiusmodi (del Purgatorio) releventur, pro desse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta».

(3) DB., 723 a.

(4) DB., 729: ecco la tesi condannata: «Romanum Pontificem purgatorii palman remittere». Pietro d'Osma negava che il Papa potesse concedere le indulgenze, nel senso di condono della pena temporale da scontar si in Purgatorio.

(5) DB., 780.

(6) DB., 983: «Purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvari».

(7) DB., 950: «Si quis dixerit Missae sacrificium ... neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere. anathema sit».

(8) DB., 1542.

(9) RONDET, Unità in Cristo. pp. 196-197: «La preghiera per i defunti è altrettanto antica quanto il cristianesimo ... Dalle origini fino ai nostri giorni le testimonianze intorno ai suffragi formano una catena ininterrotta e d'una solidità indiscussa».

(10) BARTMANN, Il Purgatorio, p. 137: «Fu costante nella Chiesa la consuetudine di ricordarsi dei defunti nella preghiera; e alla preghiera si unì poi la fede tacita e più tardi cosciente ed esplicita, che anche la pietosa memoria dei morti nella liturgia Eucaristica sia applicabile alle anime e giovi loro nella condizione in cui si trovano». Si veda anche DE. 980: «luxta Apostolorum traditionem».

262

Non è qui il caso di citare in modo esauriente tutti i Padri che affermano la dottrina ora illustrata; bastino alcuni testi dei Vescovi e degli Scrittori della Chiesa latina, nonché di qualche Padre della Chiesa orientale greca e siriana.

Tertulliano attesta l'usanza di pregare e di offrire il Sacrificio Eucaristico per i defunti (1); anzi afferma il legame tra vivi e defunti in modo addirittura esagerato, arrivando a proibire le seconde nozze al coniuge superstite (2).

S. Cipriano ricorda che i Vescovi proibirono di ricordare nella S. Messa i nomi di coloro che, morendo, avevano nominato dei chierici quali esecutori testamentari, in contrasto con le disposizioni dei Sacri canoni (3).

S. Agostino pure ci richiama all'uso liturgico di pronunciare i nomi dei defunti, durante il S. Sacrificio, in un posto e in un senso diverso da quello dei Martiri (4). Secondo S. Gregorio le anime che, pur essendo in grazia, hanno ancora da soddisfare la giustizia divina, possono essere soccorse dalla S. Messa, come del resto esse stesse hanno talora richiesto (5). S. Giovanni Crisostomo afferma risolutamente l'utilità dei suffragi (6), che consistono soprattutto nelle preghiere (7), nelle elemosine (8), nel S. Sacrificio (9): e dice esser tale l'insegnamento e l'invito dello Spirito Santo (10). In un certo senso sono i morti che operano e ricevono utilità per nostro mezzo (11); noi tuttavia dobbiamo compiere opere maggiori, perché chi si serve d'un altro ricava minor frutto (12).

S. Efrem, esponente della Chiesa siriana, si rivolge nel suo Testamento ai fratelli perché lo ricordino al Signore, e in tal modo lo soccorrano nelle prove dell'altra vita (13).

(1) De Monogamia, 10; PL. 2, 942; De Corona, 3; PL. 2, 95.

(2) De Monogamia, 11; PL. 2, 943.

(3) Epistola, 66, 2; PL. 4, 411.

(4) Sermo 297, 2, 3; PL. 38, 1360: «Unde, quod norunt fideles, distincti a defunctis loco suo martyres recitantur».

(5) Dialogi, 4, 35: «Si culpa post mortem insolubiles non sunt, multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio Hostiae salutaris adiuvere, ita ut hanc nonnunquam ipsae defunctorum anima e exptere videantur».

(6) In I Cor., 42, 4-5; PG. 61, 361.

(7) In Act., 21, 4; PG. 60, 169.

(8) In Io., 62, 4; PG. 59, 347-348.

(9) In 1 Cor., 42, 4; PG. 61, 361.

(10) In Act., 21, 4; PG. 60, 170.

(11) In Act., 21, 4; PG. 60, 169.

(12) In Acl., 21, 4; PG. 60, 169.

(13) Testamento; G. RICCIOTTI, S. Efrem Siro, pp. 227-228.

263

La Liturgia ha sempre avuto su questo argomento un peso eccezionale. Fin dall'inizio, durante la celebrazione dei divini misteri, si leggevano i nomi dei defunti che si volevano ricordare al Signore. Più tardi si ebbero formulari interi di Messe per i defunti. Ancor oggi, specialmente le orazioni delle tre Messe del 2 novembre, sono una prova evidente della realtà dei suffragi (1).

Accanto alla Liturgia si hanno gli epitaffi o le iscrizioni funebri, le quali non solo attestano la continuità d'un legame d'amore tra i vivi ed i morti, ma provano anche l'utilità che le preghiere e le azioni dei fedeli della terra recano alle anime che soffrono nel Purgatorio (2). Esse augurano ai defunti la vita in Dio, in Cristo, nello Spirito Santo, tra i Santi, nella pace, nell'eternità (3).

Questa Vita viene identificata con la luce (4), con la pace (5), col luogo del refrigerio (6). Lo Scaglia assicura: «Ho studiato e realizzato questa formula: «In Pace» e dimostrai che molto spesso essa è da intendersi come un augurio del premio eterno, quando supponga la forma ottativa; come un'affermazione del possesso di esso, quando supponga la forma indicativa» (7).

A volte i cristiani hanno espresso sulla tomba dei loro cari la certezza dell'aiuto prestato e l'ardore della loro preghiera: «Ricordati, o Dio - è scritto su un epitaffio a Siracusa - della tua serva Criside; ammettila nella regione della luce, nel luogo del refrigerio, nel seno di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» (8). Altre volte i defunti stessi implorano preghiere. «Chiunque comprende ciò, preghi per Abercio» (9). «O fratelli, allorquando vi riunite qui a pregare fervoro-

(1) Ecco ad esempio la Secreta della 3a Messa: «... animabus omnium fidelium defunctorum ... per haec sacramenta salulis nostrae, cunclorum remissionem tribue peccatorum». E il Postcommunio: «Animae famulorum famularumque tuarum ... per huius virtutem sacramenti, a peccatis omnibus expiatae, lucis perpetuae, te miserante, recipiant beatitudinem». La Secreta della Messa pro remissione peccatorum afferma: «Praesens sacrificium, Domine ... sit tibi munus acceptum; et tam viventibus quam defunctis proficiat ad salutem».

(2) S. SCAGLIA, I Novissimi nei monumenti primitivi della Chiesa. p. 18.

(3) S. SCAGLIA, op. cit., p. 10; 12-13. Un papiro egiziano del III secolo esclama: «Fa' di poter vivere tra i santi; fa' di giungere al possesso della vita». Un'epigrafe dice: «O Eugenio, l'anima tua sia nella felicità»; e un'altra: «Vivi in pace, Prisco ...». S. SCAGLIA, op. cit., p. 28.

(4) S. SCAGLIA, op. cit., p. 30: «Concedi, o Dio la tua pace a Duino e il riposo». «La luce sia con te, o Eucaisco, vivi in Cristo Dio e Signore».

(5) S. SCAGLIA, op. cit., p. 19 e 32: «In pace Domini dormias». «In Christo quiescunt». «Felicita, la tua pace nel Signore». «Vivas in pace». «Pax tecum». «Te in Pace». «In Pace Spiritus Silvani. Amen».

(6) S. SCAGLIA, op. cit., p. 22-23: «Spiritus tuus in refrigerio». «Secunda esto in refrigerio». «Halemere, Deus refrigeret spiritum tuum una cum (spiritu) sororis tuae Hilarae». Alcune di tali iscrizioni sono anteriori al II secolo.

(7) S. SCAGLIA, op. cit., p. 32.

(8) S. SCAGLIA, op. cit., p. 34.

(9) S. SCAGLIA, op. cit., p. 42: L'epitaffio è del II secolo.

264

samente il Padre ed il Figlio, ricordatevi della cara Agape, affinché l'Onnipotente Iddio le conceda l'eternità beata (1). «A Lucifera, dolcissima coniuge di tutta soavità. Avendo abbandonato il marito Massimo, nel lutto meritò che fosse iscritto questo titolo, affinché ogni fratello che lo legga preghi Iddio di ricevere presso di sé l'anima di lei, santa e innocente» (2).

Il Marrucchi riporta infine una bellissima preghiera, composta certamente prima del IV secolo (risente infatti del tempo di persecuzione), in cui all'intercessione dei Santi s'unisce il ricordo e la preghiera per le anime che dopo aver lasciato questo mondo, non hanno ancora raggiunto l'eterna felicità (3).

I teologi che succedettero ai Padri, amarono sempre insistere su questa consolantissima verità. Severo d'Antiochia, ad esempio, scrive in una sua Omelia: «Coloro che istituirono la commemorazione dei defunti poveri e stranieri sapevano che Cristo è morto non per questo o per quello, ma per tutti gli uomini, e che ugualmente è risuscitato per tutti... Prendendo dunque essi stessi il pensiero del Signore e proclamando con i fatti il profitto comune del soccorso divino, decretarono che si celebrasse in una volta la commemorazione di tutti quelli che furono quaggiù privi di ogni parentela e di ogni amicizia secondo la carne, tenendo presente quella riunione che Paolo contemplava quando diceva: «In cui non c'è più né greco, né ebreo, né barbaro, né scita, né circonciso, né incirconciso, né schiavo, né libero: ma Cristo è tutti e in tutti» (4).

Nella Spagna, S. Isidoro (+636), in una preziosissima opera intorno alla liturgia, afferma due cose importantissime: 1) l'usanza universale d'offrire il Sacrificio Eucaristico per i morti che testimonia la tradizione derivata dagli stessi Apostoli; 2) quest'uso della Chiesa cattolica è una prova della sua fede nell'utilità dei suffragi (5).
Egli

(1) SCAGLIA, I Novissimi nei monumenti primitivi della Chiesa, pp. 38-39. L'iscrizione, assai antica, si trova nel cimitero di Priscilla.

(2) SCAGLIA. op. cit., p. 40.

(3) O. MARRUCCHI, Manuale di Archeologia Cristiana, p. 242: «peus, cuius tam immensa est bonitas quam potestas ... si quies adiuvat te colere, si tentati o impellat nos negare... Sanctorum tuorum nos gloriosa merita ne in poenam veniamus excusent, defunctorum fidelium animae quae beatitudine gaudent nobis opitulentur; quae consolatione indigent, Ecclesiae precibus absolvantur».

(4) Omelia, 76, in Patrologia Orientalis, I, 136-138; DE LUBAC, Cattolicesimo, p. 339.

(5) De Ecclesiasticis officiis, 1, 18, 11: «Sacrificium pro fidelium defunctorum requie offerre, vel pro eis orare, quia per totum orbem hoc custoditur, credimus quod ab ipsis apostolis traditum sit. Hoc enim ubique catholica tenet Ecclesia, quae nisi crederet fidelibus defunctis dimitti peccata, non pro eorum spiritibus vel eleemosynam faceret vel sacrificium Deo offerret».

265

inoltre nella *Regula Monachorum*, scritta su documenti anteriori, attesta che nel giorno dopo la Pentecoste si usava celebrare il S. Sacrificio per i defunti (1).

Nella Francia, alcuni secoli più tardi, Rabano Mauro (+856) ripete alla lettera la testimonianza di S. Isidoro e cita in favore della propria tesi S. Agostino, S. Gregorio Magno e S. Beda (2). Reginone (sec. IX) attesta l'uso di suffragare un defunto specialmente nell'anniversario, nel trentesimo, nel settimo o nel terzo giorno dalla morte (3); S. Odilone (+1048) prescrive che in tutti i monasteri dipendenti da Cluny, si celebri al 2 novembre la commemorazione di tutti i fedeli defunti (4).

Egli fu davvero il fondatore della festa dei morti, ed ebbe il geniale pensiero di collegarla alla festa dei Santi (5), mentre avanti era unita a una delle più solenni

feste cristiane, la Pentecoste, oppure al ricordo della morte del Santo Fondatore di alcuni celebri monasteri (6). Prima ancora di Odilone, Amalario (+850), nella sua opera sulla liturgia, già aveva unito l'ufficio dei Santi a quello dei morti (7).

S. Pier Damiani (+1072) condanna acerbamente coloro che negavano l'utilità dei suffragi (8) e più volte racconta episodi che ne comprovano la verità (9).

Si hanno inoltre le testimonianze di Lanfranco di Cantorbery (+1089), fedelissimo espositore della Tradizione (10), di Brunone di Chartres (11), di Pietro il Venerabile (+1156) (12). S. Bernardo

(1) Regula Monachorum, 24, 2; PL. 83, 894: «Pro spiritibus defunctorum altera die post Pentecosten sacrificium Domino offeratur».

(2) De institutione clericorum, 2, 44; PL. 107, 357-358.

(3) De ecclesiastica disciplina, 1, 39; PL. 132, 189.

(4) PL., 142, 1037-1038: «Festivo more commemoratio omnium fidelium defunctorum qui ab initio mundi fuerunt usque in finem»; cf. anche M. RIGHETTI, Storia Liturgica, II, p. 351.

(5) RIGHETTI, op. cit., pp. 350-351.

(6) Vita S. Egidis, 25; PL. 105, 400.

(7) De Ordine Antiphonarii, 65: «Post officium sanctorum inseritur officium pro morluis; multi enim transierunt de praesenti saeculo, qui non illico sanctis coniunguntur, pro quibus, solito more, officium agitur».

(8) Epistolae, 1, V, 1; P;L. 144, 337: «Quisquis perhibet orationes, oblationes, sacrificia pro defunctis pro desse non posse, et hoc impudenter affirmare conatur hic profecto Aerianus esse convincitur».

(9) De variis miraculis narratio, 5; PL. 145, 588-590; De bono suffr. 5-6; PL. 145, 567-569. Scrive ad esempio nel De bono Suffr., c. 5; PL. 145, 567: «Quid mirum, si sacrae oblationis hostia refectio creditur esse defunctis, cum in alimenta vertatur aliquando viventibus, etiam in periculis constitutis?».

(10) PL., 150, 477: «Ipsa die, sacerdotes omnes celebrent missas pro omnibus fidelibus defunctis».

(11) Expositio in Ps., 1; PL. 152, 642: «Si iam certum esset (che uno è dannato) non utique pro eis orationes et sacrificium Deo vivorum sedulitas offerret». Expositio in 2 Cor., 5; PL. 153, 241.

(12) Contra Petrobrusianos; PL. 189, 821: «Orat Ecclesia pro requie vel gloria membrorum suorum, ad statum vitae altioris translatorum, et quos fide ac caritate ad membra Domini sui pertinere cognoscit, a fructu bonorum operum non excludit».

266

(+1153) difende con fierezza l'uso dei suffragi contro i negatori (1) ed ammette che i defunti ricevono dai vivi molti benefici (2).

Verso la metà del secolo XII, Pier Lombardo (+1160), nei suoi *Libri sulle Sentenze*, accetta pienamente la dottrina ormai comune (3) e, per mezzo anche dei suoi continuatori (4), la trasmetterà intatta ai grandi Dottori della Scolastica.

Sicardo, agli inizi del secolo XIII, parla infine della Commemorazione di tutti i fedeli defunti, come d'una festa ormai da tempo conosciuta e diffusa (5).

S. Bonaventura esprime il proprio pensiero nel Commento alle Sentenze di Pier Lombardo. Egli innanzi tutto si chiede se i suffragi giovino ai defunti che devono scontare una pena temporanea per i loro peccati. Risponde affermativamente, fondandosi su quattro motivi specialmente: la S. Scrittura (2 Mac., 12), S. Agostino (*Enchiridion*, 10), l'autorità infallibile della Chiesa e la reciprocità che deve esserci nei rapporti tra vivi e defunti: come i defunti in santità im-

(1) In Cantic., s. 66, 9; PL. 183, 1098: «Videte detractores, videte canes. Invident nos quod baptizamus infantes, quod oramus pro mortuis, quod sanctorum suffragia postulamus».

(2) De Vita S. Malachiae, 31, 71: «Nec parum spei repositum mihi in die illa dua mortuis tanta a vivis beneficia impendentur». De diversis, sermo 16, 5; PL. 183, 581.

(3) IV Sent., d. 45, 2; PL. 192, 948-949.

(4) Il Maestro BANDINUS, così riassume il pensiero di PIETRO LOMBARDO: IV Sent., d. 38; PL. 192, 1110-1111: «Interim tamen, antequam resurrectio fiat, videamus quid beneficia in Ecclesia pro defunctis facta, pro sint. Defunctorum igitur quatuor ordines sunt. Quidam enim sunt valde boni, quidam valde mali, quidam mediocriter boni, quidam mediocriter mali. Cum ergo sacrificia vel oblationes pro eis fiunt, pro valde bonis gratiarum actiones sunt; pro valde malis, etiamsi multa eorum adiumenta sint, tamen qualescumque vivorum consolationes sunt; duobus autem aliis ordinibus prosunt, mediocriter quidem bonis, ad hoc ut sit eis poenae remissio, mediocriter vero malis, ad hoc ut tolerabilior sit eorum damnatio». ANONIMO, Summa, in LANDGRAF, Die Lehre vom Geheimnisvollen Leib Christi, fasc. VI, p. 415, n. 1: «Communio ecclesiae enim illis solis est salutaris, qui, ut post hanc vitam illis salutaris esset, in hac vita meruerunt. Merentur siquidem in hac vita, ut eis proficiat ad salutem communio ecclesiastica, quò desinunt hic amare peccata et in voluntate nunquam deinceps peccandi reperiuntur in extremis. Confert profecto ecclesiae communio nobis credentibus et diligentibus eam tum in hac vita, dum per eam hic a prava qualibet eripimur consuetudine, et ne ipsius laqueos incidamus protegimur; tum etiam in futura, dum per eam ipsa purgatoria incendia mitigantur, tum etiam post resurrectionem, dum in alti ori gloria perfectorum tantum gloriantur imperfecti, quantum et in propria».

(5) SICARDO DI CREMONA (+1215), Mithrale, 9,50: «Sane hoc officium sanctorum continuatur commemoratione defunctorum, et sunt tres dies continui tribus mysteriis deputati. Vigilia enim dies est afflictionis; solennitas dies exsultationis, hodie dies orationis. In ipso, pro his qui in purgatorio detinentur, oremus, modo mitiorem poenam, modo plenam absolutionem impetrantes».

267

petrano per noi e ci aiutano, così noi possiamo fare altrettanto per quelli fra loro che attendono anche la ricompensa (1).

S. Bonaventura determina quindi la nozione di suffragio, dicendo che le anime sofferenti, pur non potendo essere soccorse quanto al merito, possono tuttavia essere aiutate per quel che riguarda la soddisfazione (2). «Si deve infatti ammettere che, essendo le opere di Dio opere di misericordia e di verità, due sono i motivi per cui i suffragi della Chiesa acquistano valore: l'esserne degni e l'averne bisogno. La giustizia invero considera l'esserne degni; e ne sono degni coloro che morirono nella carità e meritarono l'aiuto degli altri membri della Chiesa, specialmente se essi

aiutarono gli altri. La misericordia invece considera la necessità, la quale è veramente grande in coloro i quali si trovano in purgatorio, poiché sono puniti gravemente e non possono recar soccorso a se stessi» (3). Esaminando poi l'efficacia dei suffragi, egli ritiene che essi valgano anche se sono compiuti da un fedele privo della grazia, a condizione che alla sua opera s'aggiunga la carità d'un giusto, oppure che le opere compiute appartengano all'ordine sacramentale (4).

Insegna pure che i suffragi comuni giovano maggiormente a chi ha un grado maggiore di carità; mentre invece i suffragi speciali giovano di più a colui per il quale vengono offerti (5).

Infine, riguardo al tempo, nei cui limiti operano i suffragi, San Bonaventura ammette che l'anima sofferente va in Paradiso solo quando essa, direttamente o per mezzo di un altro, ha espiato ogni pena (6).

(1) IV Sent., d. 45, a. 2, q. 1.

(2) IV Sent., d. 45, a. 2, q. 1.

(3) IV Sent., d. 45, a. 2, q. 1: «Dicendum quod, quia in opere Domini est misericordia et veritas, duo sunt quae faciunt suffragia Ecclesiae valere, scilicet dignitas et necessitas. Iustitia enim considerat dignitatem, et digni sunt qui in caritate decesserunt, et ab aliis membris Ecclesiae adiuvari meruerunt, maxime si ipsi alios adiuvarunt. Misericordia vero considerat necessitatem; et haec quidem magna est in his, qui sunt in purgatorio, quia graviter puniuntur et se iuvare non possunt».

(4) IV Sent., d. 45, a. 2, q. 2: «Suffragia pro mortuis, si fiant a malis tantum non prosunt, sed si comitetur caritas viri iusti prosunt; quod si fuerint opera sacramentalia, etiam si a malis fiant».

(5) IV Sent., d. 45, a. 2, q. 3: «Suffragia mortuorum si fiant in communi magis prosunt ei qui magis meruit; quod si in speciali, magis prosunt ei pro quo fiunt».

(6) IV Sent., d. 20, p. 2, a. 1, q. 1, ad 4: «Ad illud autem quod quaeritur utrum statim evolet ille, cuius satisfactio commutatur, dicendum quod non; tum quia oportet quod scoria peccati purgentur, tum etiam qui a nullus ingreditur paradysum quousque sit extra debitum omne; ita quod nec ipse sit debitor, nec alius pro eo. Si ergo obiicies quod tum bis punit Deus in idipsum, dicendum quod falsum est, quia

secundum quod illi celerius faciunt, ipse liberatur et computat Deus in partem poenam, quam ille sustinet pro se et quam alii sustinent pro eo». La preghiera offerta per un'anima del Purgatorio che già si trova in Paradiso «convertitur in sinum Ecclesiae».

268

S. Tommaso, nei 14 articoli della 71^a questione del *Supplemento*, esamina, nella luce tradizionale, tutta la questione dei suffragi.

Egli dimostra prima che le opere buone di un fedele in grazia possono essere comunicate ad un altro fedele, unito al primo per mezzo della carità; secondo che tale comunicazione è attuata dalla unione dell'amore o dall'intenzione dell'offerente; terzo che effetto di tale scambio è la soddisfazione delle altrui pene, o anche altri beni i quali però non mutano lo stato di colui per il quale lo scambio viene realizzato (1). Dopo di che, S. Tommaso applica questi concetti alla dottrina dei suffragi.

Anzitutto egli prova l'esistenza dei suffragi mediante la S. Scrittura (2), i Padri (3), l'uso della Chiesa (4), nonché mediante argomenti di ragione. La Chiesa militante è unita a quella sofferente dalla carità (5). Essendo le pene del Purgatorio il compenso per la pena dovuta ai peccati, non ancora scontata, uno può benissimo aiutare un altro nella soddisfazione (6), ciò che, del resto, permette anche la giustizia umana (7).

I suffragi giovano dunque sia per mezzo della carità, come pure per mezzo dell'intenzione; tuttavia operano unicamente a favore di chi ne ha bisogno e ne è capace. Perciò a nulla valgono per coloro che sono nell'inferno (8), o al limbo (9), oppure già in Cielo (10). Il motivo delle prime due esclusioni è questo: l'unico legame tra terra ed eternità è la carità; ora coloro che si trovano nell'inferno o nel Limbo sono privi della carità, e quindi, mancando il legame, è impossibile per essi anche il suffragio. Inoltre: le opere di uno non possono mai cambiare la posizione di un altro quanto al premio essenziale. Ora tutti coloro che sono passati nell'eternità, hanno ormai già raggiunto la loro posizione definitiva, che non può più essere cambiata. Quindi per essi i suffragi sono inutili. Questo argomento

(1) Quodlibet, 8, q. 5, a. 2; Suppl. q. 71, a. 1: «... Unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quasi eis a faciente collata. Unde possunt eis valere vel ad impletionem satisfactionis, vel ad quidquid huiusmodi quod statum non mutat».

(2) 2 Mac., 12, 46.

(3) S. AGOSTINO, De Cura pro mortuis gerenda, 1; PL. 40, 593; GIOVANNI DAMASCENO, Sermo de suffragiis mortuorum, 3; PG. 95, 249; PSEUDO DIONICI, De Ecclesiastica Hierarchia, 7; PG. 3, 556-560.

(4) De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum, c. 9: «Huic (fidei de Purgatorio) etiam concordat Ecclesiae ritus .. ah Apostolis introductus. Orat enim tota Ecclesia pro fidelibus defunctis».

(5) Suppl., q. 71, a. 2.

(6) Suppl., q. 71, a. 6, ad 3.

(7) Suppl., q. 71, a. 12.

(8) Suppl., q. 71, a. 5.

(9) Suppl., q. 71, a. 7.

(10) Suppl., q. 71, a. 8.

269

serve anche a provare che i suffragi non giovano ai Santi del cielo: essi infatti, avendo raggiunto il loro ultimo fine, non ne hanno più bisogno.

Di conseguenza, le uniche che possono essere soccorse dai nostri suffragi sono le anime del purgatorio. Esse sono unite a noi dalla carità e hanno maggior bisogno di noi, poiché non possono affatto aiutare se stesse (1). I vivi dunque possono aiutare le anime sofferenti a scontare le loro pene e pagare così i loro debiti con la giustizia divina (2): esse infatti, non avendo ancora raggiunto l'ultimo fine, sono ancora, in un certo senso, in stato di via e non già di termine (3).

Dopo aver provato l'esistenza dei suffragi, e dopo aver esaminato per quali persone si possano offrire, S. Tommaso studia quali sono i mezzi pratici di suffragio. Egli ragiona così: se i legami con le anime sofferenti sono costituiti dalla carità e

dall'intenzione, si deve ritenere che saranno loro di maggior giovamento le opere che sono di per sé trasmissibili ad altri (4), ossia quelle opere che più direttamente si fondano sulla carità e che sono in completa dipendenza dall'intenzione (5).

In concreto dette opere sono: 1) la S. Messa, che è per eccellenza il Sacramento dell'unione e della carità, poiché contiene Cristo, centro di tutta la Chiesa, la sorgente ultima dell'amore che tutti ci collega; 2) le elemosine, le quali sono il frutto principale della carità; 3) la preghiera, che più direttamente è ordinata a colui per il quale si prega. A questi mezzi principali si devono aggiungere le indulgenze e, in modo secondario, tutte le altre opere buone.

La S. Messa giova in quanto è un sacrificio di soddisfazione; secondo questo punto di vista tutte le Messe giovano ugualmente, benché quelle proprie dei Morti siano loro particolarmente utili, in quanto contengono preghiere speciali, a meno che non supplisca una maggior devozione del celebrante oppure l'intercessione del Santo in onore del quale si celebra il Sacrificio (6). Sebbene il valore soddisfacitorio della S. Messa quale opera di Cristo, sia infinito, tuttavia la sua applicazione è limitata, di modo che si possono celebrare più

(1) Suppl., q. 71, a. 5, ad 3.

(2) Suppl., q. 71, a. 13, ad 1.

(3) Suppl., q. 71, a. 2, ad 3.

(4) Suppl., q. 71, a. 9, ad 1: «In eo qui satisfacit pro altero, magis est considerandum ad hoc quod effectus satisfactionis ad alterum perveniat, illud quo satisfactio unius transit in alterum, quam etiam satisfactionis poenam; quamvis ipsa poena magis expiet reatum satisfaciens, in quantum est quaedam medicina». In questo senso il digiuno vale meno della S. Messa, delle elemosine e delle preghiere.

(5) Suppl., q. 71, a. 9.

(6) Suppl., q. 71, a. 9, ad 5.

SS. Messe per un solo defunto (1). In quanto Sacramento, l'Eucarestia, sempre secondo il pensiero di S. Tommaso, non possiede, ex opere operato, la possibilità d'essere offerta per altri (2).

Comunque, alla luce dei principi dell'Angelico Dottore, possono benissimo esser giustificati la tradizione posteriore e l'uso universale dei fedeli, che vedono nella S. Comunione uno dei mezzi più efficaci di suffragio. Difatti, nonostante che la S. Comunione, dia la grazia *ex opere operato* solo a chi la riceve, possono essere offerti a Dio la devozione personale e il merito dell'atto virtuoso richiesto per ricevere la S. Eucaristia (3).

L'elemosina è un'altra opera soddisfattoria, che può essere offerta in riparazione del peccato, dal momento che costa sacrificio. Ed è proprio in questo senso che essa ha valore: non conta tanto la quantità di ciò che si dà, quanto, e più, il sacrificio che ne deriva a chi dà.

Le indulgenze infine, in modo diretto e principale, sono in favore di chi compie le diverse opere prescritte dalla Chiesa; esse quindi valgono direttamente e principalmente per i vivi, e non già per i defunti, i quali non possono più eseguire le opere richieste. Tuttavia esse, indirettamente e in maniera secondaria, possono giovare anche ai defunti; basta che si verificino due condizioni: 1) che ci sia qualche fedele che compia per il defunto le opere prescritte; 2) che ci sia l'intenzione di colui che concede le indulgenze, per la quale vengono applicate ai defunti le soddisfazioni della Chiesa. «Non c'è, infatti, motivo perché la Chiesa possa trasferire i meriti sociali, sui quali si fondano le indulgenze, ai vivi, e non già ai defunti» (4).

Sisto IV determinerà esattamente il modo con cui le indulgenze sono applicate ai defunti. La formula classica è questa: «*per modum suffragii*». Il suo vero significato è: le indulgenze concesse dalla Chiesa per i defunti hanno un valore certamente maggiore di tutti gli altri suffragi privati; tuttavia giovano ai defunti nello stesso modo degli altri suffragi. Il maggior valore è dato dal fatto che le indulgenze applicano i meriti della Chiesa, la cui autorità presso Dio è più grande di quella dei singoli fedeli (5).

S. Tommaso si pone quindi la seguente questione: un fedele che non è in grazia può lucrare le indulgenze per un defunto? I suoi suf-

(1) Suppl., q. 71, a. 14, ad 2.

(2) In Io., c. 6, lectio 6; Suppl., q. 13, a. 2, ad 2.

(3) BARTMANN, Il Purgatorio, p. 152; BOZZETTI, Nella Chiesa di Cristo, p. 210.

(4) Suppl., q. 71, a. 10: «Non enim est aliqua ratio quare Ecclesia transferre possit communia merita, quibus indulgentiae invituntur, in vivos et non in mortuos». Ora praticamente il potere di elargire indulgenze per i defunti è riservato al Sommo Pontefice: Codice di Diritto Canonico, can. 913 e 930.

(5) GALTIER, De Poenitentia, pp. 536-537.

271

fragi sono validi? E risponde, distinguendo tra suffragi *ex opere operato* (S. Messa) e suffragi *ex opere operantis* (tutti gli altri). I primi valgono sempre, poiché l'efficacia sacramentale non può essere distrutta dalla cattiva disposizione. A proposito degli altri invece, si devono nuovamente distinguere i suffragi personali da quelli compiuti a nome o come strumento di altri.

I suffragi personali d'un peccatore non servono a nulla; mentre invece i suffragi offerti dal Sacerdote a nome della Chiesa, nelle esequie ad esempio, giovano sempre ai defunti, perché il Sacerdote, anche se peccatore, agisce in questo caso come ministro del culto nel Corpo Mistico. Così pure giovano i suffragi di colui che opera alle dipendenze di un altro, anche se il primo è in peccato, purché il secondo, l'agente principale, sia in stato di grazia.

L'azione dello strumento è sempre subordinata a quella della causa principale. Se tuttavia entrambi fossero in grazia, il suffragio avrebbe un valore maggiore (1).

Tra le opere di suffragio oggi comuni, tiene il primo posto l'atto eroico, fiore supremo della carità cristiana, che vede e ama Cristo nei propri fratelli più sofferenti, nella maniera più disinteressata possibile (2).

Per ben comprendere in che cosa consista quest'atto eroico, si deve distinguere nelle opere buone un triplice valore: il merito, per sé inalienabile e quindi strettamente personale; il valore soddisfattorio, ossia la capacità di espiare la pena dovuta alle colpe commesse: e il valore impetratorio, cioè la forza morale di ottenere da Dio i suoi favori. Con l'atto eroico noi offriamo a Dio in favore delle

anime del Purgatorio tutto il valore soddisfattorio delle nostre opere buone compiute in vita e tutti i suffragi offerti per noi dopo la morte.

Non si rinuncia però né al merito, siccome inalienabile, né alla soddisfazione che si ha dall'atto eroico in sé, né al privilegio sabbatino, poiché esso non è una soddisfazione o una indulgenza, né all'indulgenza plenaria *in articulo mortis*, essendo questa l'unica non applicabile ai defunti. Così pure si può pregare per sé e per gli altri: però il valore soddisfattorio della preghiera è totalmente devoluto alle anime del Purgatorio (3).

L'atto eroico è, per natura sua, perpetuo e irrevocabile; tuttavia se uno, col passar del tempo, lo revoca, non commette nessun peccato: proprio in questo l'atto eroico si distingue dal voto (4).

(1) Suppl., q. 71, a. 3. Naturalmente anche il peccatore può sempre impetrare per i defunti,

(2) RONDET, Unità in Cristo, p. 231.

(3) JUGIE, Le Purgatoire, pp. 342-344.

(4) CECCHETTI, Atto eroico di Carità, in Enciclopedia Cattolica, II, col. 358.

272

I fedeli che emettono tale atto sono perciò unicamente nelle mani della giustizia divina; hanno rinunciato ad ogni possibilità di pagare i loro debiti sia in questa, come nell'altra vita. Tuttavia devono avere una grande fiducia, basata sul sacrificio eroico da essi compiuto:

Dio non si lascia vincere in generosità e certamente saprà ricompensare in altri modi coloro che si sono dimostrati così caritatevoli. Inoltre lo stuolo delle anime liberate dal Purgatorio non potranno non intercedere per i loro benefattori. Infine giova ripetere che tali fedeli, se hanno rinunciato al valore soddisfattorio, non hanno rinunciato ai meriti; anzi la carità che essi esercitano in grado eroico, aumenterà il loro merito e, di conseguenza, la loro gloria essenziale.

«Il minimo accrescimento di merito è assai maggiore della massima pena del Purgatorio; questa è temporale, quello è eterno» (1). Storicamente la pratica

dell'atto eroico risale ai tempi di S. Geltrude; il primo però che l'emise formalmente fu il P. Ferdinando di Monroy (+1646). Il teatino Gaspare Oliden di Alcala, nel secolo XVIII, ne divenne l'Apostolo, e S. Alfonso, con le sue Massime Eterne, ne fu il principale divulgatore.

Ben presto la S. Sede l'approvò, per mezzo di Benedetto XIII, nel 1728; Pio VI nel 1788 e Pio IX nel 1852 l'arricchiscono di molte indulgenze e privilegi (2). In questo modo l'atto eroico è una delle pratiche di suffragio più utili e una delle conferme più luminose della Comunione dei Santi.

Resta ora da esaminare il modo e la misura in cui i suffragi giovano ai defunti. Già abbiamo accennato che Suarez sostiene che i suffragi giovano alle anime sofferenti, in forza della giustizia, infallibilmente e in tutto il loro valore (3). Diverso però è il parere comune di tutti i teologi: essi sostengono che i suffragi per i defunti sono accettati da Dio, non in base alla giustizia, ma alla misericordia. Il motivo è semplice: manca una promessa divina che accetti questo scambio, secondo giustizia. Tale promessa evidentemente è possibile, però non può esser dimostrata reale. Quindi i suffragi sono affidati alla misericordia divina che li applica come crede; tuttavia, allorché li applica, essi costituiscono delle vere soluzioni dei debiti di pena (4).

(1) CECCHETTI, Atto eroico di Carità, in Enciclopedia Cattolica, II, col. 359.

(2) CECCHETTI, art. cit., col. 359; JUGIE, Le Purgatoire, pp. 345-347 Enchiridion Indulgentiarum, 1950, n. 593.

(3) Opera Omnia, t. 22, p. 960 (ed. Vivès 1858): «Censeo hanc satisfactionem viventium pro defunctis esse simpliciter de iustitia et infallibiliter acceptari secundum totum suum valorem pro quicumque offeratur».

(4) MUSCAT, De satisfactione iustorum in ordine ad alios, pp. 60-61.

Di tal parere è la S. Congregazione delle Indulgenze, la quale precisò i limiti e il modo con cui viene applicata ai defunti l'indulgenza plenaria dell'Altare privilegiato (1). Anche il Galtier è di questa opinione (2); il Bartmann scrive: «Si deve tener fermo che Dio con le sue pene vuole fustigare la rilassatezza dell'ordine morale e ristabilire quest'ordine. Perciò nei giudizi di Dio deve dominare sovrana ed essere osservata

una certa misura sapiente... Sui morti la Chiesa non ha più nessuna giurisdizione, non può più dunque esercitare nessun atto giuridico: può formulare soltanto preghiere. Quanto si fa a favore dei defunti, si riduce ai suffragi di preghiere e di opere che si mettono in mano a Dio, perché le volga a beneficio dei trapassati (3). Se è vero che la carità permette la comunicazione delle opere buone, è pure evidente che noi non ne conosciamo il modo e la misura (4).

Scriva ancora il Bartmann: «Una sola Messa, per sé, vale a soddisfare per tutte le pene. Ma è nel concetto di soddisfazione che debba essere personale; e, però, il Sacrificio Eucaristico esplica la sua efficacia soddisfattoria a misura della devozione che ci si mette. Ora questa virtù soddisfattoria non può essere applicata né alla Chiesa, né dal celebrante direttamente ai defunti. Con più ragione dobbiamo porre nelle mani di Dio tutto e ogni singola cosa che noi prestiamo a vantaggio dei morti; Dio, poi, di tutto dispone secondo le vie della sua misericordia, a seguito delle nostre preghiere, se defunti e intercessori lo meritano. Si deve anche tener ben fermo che noi possiamo essere utili ai defunti soltanto in via di suffragio. Essi, i defunti, sono ormai

(1) Decreta Authentica, n. 283: «Si spectetur, ait, mens concedentis et usus potestatis clavium, intelligendam esse indulgentiam plcnariam, quae animam statim liberet ab omnibus purgatorii poenis; si vero spectetur applicationis effectus, intelligendam esse indulgentiam, cuius mensura divinae misericordiae beneplacito et acceptationi respondet».

(2) De Poenitentia, pp. 536-537: «Stat ergo indulgentias ab Ecclesia pro defunctis valere plus quam suffragia privata, sed non proficere animabus aliter, seu per aliam viam aliove modo ac communia suffragia, scilicet Deum inclinando ut satisfactiones oblatas in compensationem acceptet et reatum poenae illis ipse dimitlat».

(3) BARTMANN, Il Purgatorio, p. 157.

(4) Il Purgatorio, p. 153; JUGIE, Le Purgatoire, p. 21: «I suffragi sono soccorsi presentati a Dio per modo di domanda e supplica. Poiché la Chiesa terrena non ha più giurisdizione sui morti, essa non può più loro accordare la remissione dei loro peccati o delle pene che sono ad essi dovute per via di assoluzione sacramentale. Non può che intercedere presso Dio per essi. Sa bene che la sua intercessione è utile alle anime, che quanto offre a Dio per esse loro giova davvero. Ma ignora quando,

come e in quale misura questi suffragi portano loro sollievo, consolazione o liberazione. È un segreto che Dio ha riservato a sé. Poco prima attesta che i suffragi giovano, secondo lo stato di ciascuna anima, la natura dei soccorsi offerti dai viventi e i decreti della giustizia divina che li riguarda».

274

esclusi dal nesso del Regno di Dio sopra la terra, al quale sono ordinati i mezzi di salute: Messa, Sacramenti, preghiere; non hanno, di conseguenza, nessun diritto immediato alla loro efficacia e ai loro effetti; sono al di fuori degli ordinamenti temporali della Chiesa, cioè al di fuori della sua giurisdizione. Qui solo la carità può gettare i suoi ponti» (1). I motivi per cui Dio non accetta, secondo giustizia, ma solo in ragione della sua misericordia, i suffragi per i defunti, che ormai non appartengono più giuridicamente alla Chiesa, sono vari. Egli non vuole che noi ci dimentichiamo dei defunti, e intende inoltre applicare alle anime più meritevoli e più abbandonate i suffragi offerti a Lui dai buoni (2). Dio si è perciò riservata l'applicazione dei suffragi, secondo i criteri della sua misericordia (3).

In questo modo si risponde ad un'obiezione nota già ai tempi di S. Tommaso, secondo cui i ricchi, potendo far celebrare più Sante Messe dopo la loro morte, si trovano in una condizione migliore dei poveri che forse non possono farne celebrare neppure una. Anzitutto si deve notare che anche l'obolo per la celebrazione della Santa Messa influisce sul suo valore soddisfatorio: maggiore è il sacrificio che esso costa, maggiore è tale valore; così un povero che fa celebrare un'unica S. Messa può giovare più di un ricco che senza fatica ne fa celebrare tante. Inoltre Dio stesso applica ai defunti i frutti del Sacrificio Eucaristico, secondo la sua libera Volontà (4). Il ricco, poi, che fa celebrare numerose SS. Messe per i suoi defunti, almeno indirettamente, diviene un benefattore comune, perché ogni S. Messa giova a tutte le anime sofferenti (5). Infine, nota S. Tommaso, anche se si potesse dimostrare che i ricchi si trovano in posizione più favorevole dei poveri riguardo ai suffragi, resterebbe sempre vero che i poveri sono loro grandemente superiori per quel che riguarda il regno dei cieli, al cui confronto è quasi un nulla la remissione d'una pena temporanea (6).

Si può dunque ritenere che, mentre sappiamo per fede che i suffragi giovano ai defunti, non conosciamo affatto né il modo, né il tempo, né la misura dei loro effetti (7). Da una parte abbiamo la carità che permette lo scambio; dall'altra la misericordia di Dio, sovrana dispensatrice.

(1) Il Purgatorio, pp. 143-144.

(2) JUGIE, op. cit., p. 161.

(3) BARTMANN, Il Purgatorio, p. 154. L'autore ricorda che «il nostro aiuto per i defunti può essere solo un aiuto accessorio; la vita eterna deve sostanzialmente assicurarsela ognuno da per sé».

(4) JUGIE, Le Purgatoire, p. 172.

(5) JUGIE, op. cit., p. 173.

(6) Suppl., q. 71, a. 12, ad 3.

(7) BARTMANN, Il Purgatorio, p. 145.

275

In questa luce si devono esaminare gli ultimi tre articoli della 71^a questione del Supplemento alla Summa di S. Tommaso. Costui si chiede innanzi tutto se i suffragi fatti per un defunto in particolare giovino a lui in misura maggiore di quella con cui giovano agli altri. La risposta è affermativa. Come la giustizia umana ritiene assolto da un debito soltanto colui per il quale un altro ha pagato; altrettanto fa la giustizia divina, esempio eccelso di quella umana (1).

Dopo aver ricordato il parere di Prepositino (2) secondo cui i suffragi fatti per uno giovano maggiormente a chi ne è più degno, scrive che il valore del suffragio proviene da due motivi: dalla carità e dall'intenzione. In quanto il suffragio si fonda sulla carità, giova maggiormente a chi ha maggior carità, anche se il suffragio non viene offerto per lui. Si tratta però più d'una consolazione interiore, proveniente dalla gioia per il bene compiuto, che d'una diminuzione di pena. In quanto invece il suffragio si basa sull'intenzione, esso giova di più a colui per il quale è offerto, sebbene ciò non si verifichi in modo infallibile e assoluto (3).

Se accanto ai suffragi comuni vi sono dei suffragi particolari, Dio, abitualmente, almeno in qualche modo, ne tien conto (4); quando il sacerdote celebra per un defunto determinato, il Sacrificio ha nei suoi riguardi un'efficacia soddisfattoria speciale: Dio infatti nell'applicare i frutti della S. Messa, di solito tien presente l'intenzione del celebrante (5).

Nell'articolo tredicesimo poi S. Tommaso si domanda se i suffragi offerti per molti valgano per ognuno di costoro, come se fossero offerti solo per lui. La risposta evidentemente è negativa. Difatti molto male si comporterebbe la Chiesa se, pur sapendo che certi suffragi giovano a tutti e a ciascuno in ugual misura, essa permettesse di celebrare la S. Messa e di pregare per un'anima in particolare: è infatti cosa migliore giovare a molti che ad uno solo. Ora asserire ciò signi-

(1) Suppl., q. 71, a. 12, Sed contra 1.

(2) Summa, 1. 4 (de parvulis qui decedunt baptizati).

(3) Suppl., q. 71, a. 12. Il pensiero del S. Dottore è riassunto nel Quodlibet, 2, q. 7, a. 2: «Et ideo dicendum est, quod suffragia per istum modum non valent nisi illis pro quibus fiunt; et secundum hoc, si pro aliquo fiunt multa suffragia citius liberantur a poena purgatorii quam alii pro quibus non fiunt, etiam si aequalia peccata detulerint. Concedendum tamen est, quod suffragia pro uno facta omnibus valent, in quantum scilicet omnes qui sciunt, gaudent ex caritate de bonis quae ex caritate fiunt; et secundum hoc verum est quod illis pro quibus non fiunt, plus valent suffragia, si sint maioris caritatis».

(4) JUGIE, op. cit., pp. 25-26: «Dio deve evidentemente tener conto dell'intenzione di coloro che offrendogli le buone opere per i defunti, gli designano nominatamente questi o quelli che vogliono soccorrere. Ma non è detto che questa applicazione si faccia infallibilmente in tutti i casi».

(5) JUGIE, op. cit., p. 171.

276

fica distruggere l'autorità della Chiesa. Dunque si deve ritenere che i suffragi offerti per tante anime non giovano loro, come se fossero offerti per ciascuna di esse in particolare (1).

Ma oltre l'uso della Chiesa v'è un altro motivo: i suffragi hanno un'efficacia limitata; quindi quanto più sono le persone alle quali sono estesi, tanto meno giovano a ciascuno (2).

S. Tommaso successivamente spiegherà meglio il suo pensiero. Ricordando che il valore dei suffragi si fonda sulla carità e che, in pratica, esso consiste in una

soddisfazione comunicata ai defunti per mezzo dell'intenzione, afferma che i suffragi, in quanto fondati sulla carità, giovano a tanti insieme, come se fossero offerti per ciascuno in particolare; in quanto invece implicano una soddisfazione, i suffragi speciali giovano a uno più dei suffragi comuni.

Difatti la carità non solo non viene sminuita se i suoi effetti sono estesi a molti, ma anzi viene aumentata; come la gioia è tanto più intensa, quanti più sono coloro che la condividono. Invece il valore soddisfattorio dei suffragi è divisibile; quindi, quanti più sono coloro che ne godono, tanto meno ne tocca a ciascuno (3). Con questo però non si vuol negare che i suffragi fatti per uno non giovino in modo secondario anche ad altri, per cui nella S. Messa, celebrata principalmente per un defunto, si possono ricordare benissimo anche altri e si può pregare per loro (4).

Donde deriva un'altra verità affermata da S. Tommaso nell'ultimo articolo della presente questione: colui che, oltre quelli comuni, riceve anche suffragi speciali, è in una condizione migliore di chi ha solo i suffragi comuni (5). Tuttavia è ammissibile che la misericordia divina applichi i suffragi, che più non servono alla persona per la quale sono stati offerti, ad altri che invece ne hanno ancora bisogno (6). In questo modo Dio direttamente stabilirebbe un vero equilibrio tra i suffragi speciali e quelli comuni. Non va comunque dimenticato che nessun'anima è del tutto abbandonata: ciascuna, infatti, riceve nella misura stabilita dalla giustizia divina, una parte dei suffragi sociali di tutta la Chiesa e delle soddisfazioni accumulate da tutte le Messe che si celebrano incessantemente sulla terra (7). «La

(1) Suppl., q. 71, a. 13, sed contra 1.

(2) Suppl., q. 71, a. 13, sed contra 2.

(3) Suppl., q. 71, a. 13.

(4) Suppl., q. 71, a. 13, ad 2.

(5) Suppl., q. 71, a. 14.

(6) Suppl., q. 71, a. 14, ad 2.

(7) JUGIE, *Le Purgatoire*, pp. 170-171.

funzione materna della Chiesa, così, riappare come in un nuovo Battesimo, il cui effetto puramente spirituale non è più la fede, ma il primo riflesso della luce della gloria» (1).

3. *I defunti per noi*. - È stato scritto che le anime sofferenti nel purgatorio sono i clienti della Comunione dei Santi (2); è infatti dottrina di fede divina che le anime dopo morte non possono più meritare e, di conseguenza, neppure soddisfare, nel senso rigoroso del termine (3).

Ci si domanda però: i defunti che si trovano nel Purgatorio possono pregare per noi? Cioè: se essi non possono aiutarci con il valore meritorio e soddisfattorio delle loro azioni, possono tuttavia offrire a Dio per noi il valore impetratorio?

La S. Scrittura non dice nulla in proposito, e così pure i Padri; di conseguenza, la Chiesa non si è mai pronunciata ufficialmente sulla questione.

Nonostante il parere contrario di S. Tommaso, espresso di sfuggita nella risposta a un'obiezione (4), gli Scolastici, tra cui Riccardo Mediavilla (+1308 circa), S. Bonaventura (5), il Suarez (6), S. Roberto Bellarmino, S. Alfonso e la totalità dei teologi attuali, approvano con ottimo fondamento l'usanza popolare di rivolgersi alle anime dei defunti, perché implichino per i vivi (7). Dante, che visse nell'ambiente degli Scolastici e ne assorbì le dottrine, mette in bocca alle anime dei superbi, puniti nel Purgatorio, il Padre nostro. Dopo aver supplicato Dio d'allontanare le tentazioni più violente del demonio (*et ne nos inducas in tentationem*), esse così proseguono:

«Quest'ultima preghiera, Signor caro,
già non si fa per noi, ch'è non bisogna;
ma per color, che dietro a noi restaro» (8).

(1) BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 328.

(2) Cf. per esempio, Rus, *De munere sacramenti Poenitentiae*, p. 86.

(3) PIOLANTI, *De Novissimis*, pp. 8-12. - Leone X, nella Bolla *Exurge Domine* (DB. 778) condanna il seguente errore di Lutero: «*Animae in Purgatorio non sunt securae de earum salute, saltem omnes; nec probatum est ullis aut rationibus aut Scripturis, ipsas esse extra statum merendi vel augendae caritatis*».

(4) S. Th., 2-2, q. 83, a. 11, ad 3: «Illi qui sunt in purgatorio, et si sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas quas patiuntur. Et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis».

(5) PIOLANTI, Il Corpo Mistico, p. 135; IV Sent., d. 45, a. 2, q. 1, concl.; Breviloquium, p. 5, c. 10.

(6) De oratione, l. 1, c. 11, n. 15: «Non ripugna a questo stato (Purgatorio) che esse chiedano a Dio qualche cosa per gli amici e per chi fa loro del bene».

(7) BARTMANN, Il Purgatorio, p. 165.

(8) Purgatorio, 11, 22.

278

Fin dai tempi più remoti, i fedeli ebbero sempre viva la persuasione dell'intercessione delle anime sofferenti (1). Se non ci dilungassimo troppo, potremmo citare tutte le antiche iscrizioni in cui i vivi chiedono ai defunti un ricordo presso il Signore. Pettorio, ad esempio, così scrive nel suo epigramma: «Ascandio, padre mio, carissimo alle mie viscere, dormi con la dolcissima madre e con i miei fratelli nella pace del Signore e ricordati del tuo Pettorio» (2). Una altra iscrizione suona così: «Ottieni con le tue orazioni che Dio possa perdonarmi i miei peccati e vivi in pace!» (3).

Nel 1891, presso S. Sabina, in Roma, fu trovata un'epigrafe che diceva: «Attico, riposa nella pace, sicuro della tua salvezza; e prega con sollecitudine per i nostri peccati» (4); un'altra, nel Cimitero di S. Callisto, suona così: «Iannaria, godi nel refrigerio e prega per noi» (5).

Nei primi secoli della Chiesa dunque ci si rivolgeva ai fedeli defunti, anche se non erano Martiri, per implorare la loro intercessione. Naturalmente tale richiesta veniva rivolta a coloro che, morti dopo una vita virtuosa, in pace con la Chiesa, davano serie garanzie di essere col Cristo, con i Martiri (6); tuttavia si deve notare che essi non erano venerati ufficialmente dalla Chiesa come Santi e che quindi non si supposevano necessariamente in Paradiso. Anzi qualche iscrizione, mentre richiede la preghiera al defunto, gli augura la pace; ciò significa che quel defunto, sebbene vissuto nella carità e perciò invocato, non si suppose ancora tra i Santi.

Questa persuasione fu sempre viva tra i fedeli, e in molte regioni è così radicata, che a volte si ricorre con più fiducia ai morti che ai Santi.

Un'usanza del genere, davvero universale, è senza dubbio la pro-

(1) BARTMANN, op. cit., p. 166.

(2) SCAGLIA, I Novissimi nei monumenti primitivi della Chiesa, p. 42. Ecco altri testi: «Prega per i tuoi parenti, o Matrona, divenuta veramente una matrona. Visse un anno e 52 giorni». «Sabazio, anima dolce, domanda e prega per i tuoi fratelli e i tuoi soci». «Vivi in pace e prega per noi». «Genziano fedele nella pace. Visse anni 21, mesi 8, giorni 16. Prega per noi nelle tue orazioni, perché ti sappiamo nel Cristo», SCAGLIA, op. cit. pp. 43-46.

(3) SCAGLIA, op. cit., p. 45. L'autore ne cita altre importanti: «Aurelio, Agapito ed Aurelia Felicissima fecero alla loro degnissima alunna Felicita che visse anni 36. Prega per Celsiniano tuo sposo». «Vittorino, anima innocente, vivi fra i Santi e i giusti e nelle tue orazioni prega per noi». «Sozon, Cristo vero riceva nella pace l'anima tua e prega per noi».

(4) MARRUCCHI, Manuale di Archeologia Cristiana, p. 241: «Anice, dormi in pace, de tua incolumitate securus el pro nostris peccatis pete sollicitus».

(5) MARRUCCHI, op. cit., p. 240: «Iannaria, bene refrigera et roga pro nobis» «Intras in pace et pete pro nobis».

(6) MARRUCCHI, op. cit., pp. 235-236.

279

va più forte in favore della tesi, secondo cui le anime sofferenti possono pregare per noi e noi possiamo rivolgere a loro. Difatti, se tale uso fosse errato, la Chiesa, senza dubbio, per la missione di maestra ricevuta da Cristo, avrebbe dovuto intervenire. Essa invece permette tali devozioni, e per bocca di alcuni vescovi ha pure asserito che i defunti possono pregare per noi. Anzi il Catechismo di Pio X afferma che i Santi ricevono le nostre preghiere, i defunti i nostri suffragi e tutti ci ricambiano con la loro intercessione presso Dio (1). Il Concilio Provinciale di Utrecht (1924), dopo aver ricordata l'unione esistente tra la Chiesa militante e quella sofferente, in virtù della

fede e della carità, attesta che i defunti pregano Dio per noi e invita tutti i fedeli a suffragarli (2).

La ragione stessa ci suggerisce dei motivi che rendono sommamente probabile l'opinione oggi comune. Se il Paradiso si rallegra per i progressi che il Regno di Dio realizza sulla terra, non c'è motivo per negare tale possibilità alle anime del Purgatorio. Tutti formiamo infatti un sol Corpo e tutti, comprese le anime purganti, dobbiamo essere interessati al suo sviluppo e al suo perfezionamento.

Le anime sofferenti, separate ormai dal corpo, « comprendono meglio di noi che la loro beatitudine è collegata alla nostra e sospirano come noi il compimento del Cristo totale» (3).

Il Guerry aggiunge: «Se le anime del Purgatorio non possono ormai più nulla per sé, hanno facoltà invece di aiutare efficacemente noi e la Chiesa. Sono anzitutto i testimoni della speranza ... Sono altresì apostoli di carità ... sentono viva la preoccupazione per l'accrescimento del Corpo; offrono la loro sofferenza per l'espansione del Cristo totale e collaborano attivamente al progresso del Regno. E Dio, nella sua misericordia, è certamente commosso da tanta generosità e da tanto disinteresse» (4).

Se esse partecipano alle grandi feste della fede celebrate sulla terra (5), nelle quali ricevono più abbondanti i suffragi dei fedeli (6), si deve pure ammettere che ei ricambiano con altrettanta larghezza.

(1) Domanda 123.

(2) VAN NOORT, *De Novissimis*, p. 86: «Credimus namque illos (le anime del Purgatorio) ... Deo vivere, fide et caritate nobis coniungi, pro nobis Deum rogare, al simul a nobis flagitare ut orationibus, eleemosynis, aliisque bonis operibus, illis, nondum plene purgalis, praesto simus».

(3) RONDET, *Unità in Cristo*, p. 228.

(4) GUERRY, *Nel Cristo totale*, pp. 255-256.

(5) BARTMANN, *Il Purgatorio*, pp. 201-202.

(6) JUGIE, *Le Purgatoire*, pp. 113-114.

Il testo di S. Tommaso, a prima vista contrario all'opinione comune, si può spiegare nel senso che il S. Dottore nega che le anime sofferenti possano offrire per noi una orazione meritoria o soddisfattoria, oppure la preghiera impetratoria per eccellenza, propria solo dei Santi. Egli tuttavia, almeno implicitamente, afferma che esse possono elevare la preghiera comune a tutti coloro che vivono in grazia e che ciò è conforme alla dottrina della Comunione dei Santi (1).

Difatti, il valore impetratorio della preghiera è distinto da quello meritorio e soddisfattorio; prova ne sia che anche i peccatori possono essere esauditi da Dio: la preghiera invero non si fonda sulla giustizia, ma sulla misericordia divina. Quindi anche le anime del Purgatorio possono rivolgere a Dio una preghiera impetratoria.

Inoltre l'efficacia morale della preghiera è basata sulla carità; quanto più uno è amico di Dio, tanto maggiormente è esaudito. Perciò, a parità di grado di grazia, la preghiera più accetta al Signore è quella dei Santi, quindi quella delle anime sofferenti, e infine quella dei fedeli ancora in vita.

Finalmente, secondo i principi comuni, il valore impetratorio delle preghiere dei defunti può essere comunicato a noi, per il fatto che la carità unisce tutti i membri del Regno, ovunque essi siano, e rende quindi sempre possibile il mutuo scambio di opere soprannaturali (2).

Se le anime del Purgatorio possono pregare per noi, ne deriva, come logica conseguenza, che noi possiamo rivolgerci a loro e invocarle (3). Nel suo catechismo, il Card. Gasparri afferma espressamente che ogni preghiera è rivolta a Dio, ma che noi supplichiamo anche tutti i Santi, specialmente Maria SS., e le stesse anime sofferenti (4). È inutile ricordare l'uso antichissimo e generale dei fedeli, i quali nelle loro preghiere si rivolgono spesso alle anime del Purgatorio.

(1) CARD. GASPARRI, *Catechismus Catholicus*, Quaestiones disputatae IV, pp. 478-479.

(2) S. TOMMASO, *Suppl.*, q. 71, a. 2, ad 4: «Quamvis communicatio civilium operum ... non possit esse mortuorum ad vivos, quia mortui extra vitam civilem sunt; potest tamen eorum communicatio esse quantum ad opera vita e spiritualis, quae est per caritatem ad Deum, cui mortuorum spiritus vivunt».

(3) JUGIE, op. cit., pp. 188-189.

(4) *Catechismus Catholicus*, p. 181, q. 296: «Omnis quidem oratio ordinatur ad Deum, qui solus praestare nobis potest qua e petimus; sed, ut pro nobis apud Deum intercedant, exoramus etiam coelestes omnes, praesertim beatam Mariam Virginem, et ipsas animas in Purgatorio detentas».

281

C'è però una difficoltà assai seria: se le anime sofferenti non conoscono le nostre preghiere, non è possibile invocarle. Proprio per questo motivo S. Tommaso crede di dover sostenere l'impossibilità di pregare i defunti (1). Ma, trattando altrove della conoscenza che hanno i defunti delle cose umane, l'Angelico, pur negandone la possibilità secondo l'ordine naturale (2), l'ammette nel piano soprannaturale: «Le anime dei morti possono interessarsi alle cose dei vivi, anche se ignorano il loro stato, allo stesso modo che noi abbiamo cura dei morti, suffragandoli, benché ne ignoriamo la situazione. Esse possono conoscere le vicende dei vivi, ma non già direttamente, bensì o per mezzo delle anime di coloro che di quaggiù passano a loro, o attraverso gli Angeli, ossia i puri spiriti; come anche mediante una rivelazione dello Spirito di Dio, come afferma Agostino nel libro *De cura pro mortuis gerenda*» (3).

È quindi dottrina, almeno probabile, che le anime del Purgatorio conoscano quanto avviene sulla terra o dalle anime di coloro che sono appena morti, o da rivelazioni angeliche, o per opera diretta di Dio (4). Si può perciò ammettere che esse, almeno di tanto in tanto, vengano a sapere ciò che accade nella Chiesa militante.

Il P. Jugie scrive infatti: «Affermiamo che le anime del Purgatorio conoscono ciò che avviene quaggiù. Come infatti rifiutare loro questa conoscenza dal momento che fanno parte del corpo Mistico di Gesù e che sono unite per mezzo di legami assai intimi tanto con la Chiesa militante come con la Chiesa trionfante? Tutto ciò che interessa la Chiesa quaggiù deve esser loro presente, o per via naturale (altre anime) ... o per rivelazione di Dio» (5).

I fedeli possono dunque rivolgersi ai defunti, i quali possono a loro volta pregare per loro, perché, se non sempre, almeno di tanto in tanto sanno per chi pregano, in quali circostanze costoro si trovino,

(1) S. Th., 2-2, q. 83, a. 4, ad 3: «Illi qui sunt in hoc mundo aut in Purgatorio, nondum fruuntur visione Verbi, ut possint cognoscere ea qua e nos cogitamus vel dicimus. Et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed a vivis petimus colloquendo».

(2) S. Th., 2-2, q. 83, a. 4, ad 2.

(3) S. Th., I, q. 89, a. 8, ad 1: «Animae mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiam si ignorent eorum statum; sicut nos curam habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt, vel per angelos seu daemones; vel etiam Spiritu Dei revelante, sicut Augustinus in eodem libro dicit» (PL. 40, 600-605).

(4) BOZZETTI, Nella Chiesa di Cristo, pp. 216-271, sostiene che i defunti conoscono quanto avviene tra noi per una rivelazione loro fatta da Cristo nel giudizio particolare.

(5) JUGIE, Le Purgatoire, pp. 105-106.

282

nonché le necessità che hanno. Supposto pure che tale conoscenza non fosse possibile, come sembra pensare l'Angelico, le anime sofferenti potrebbero ugualmente pregare per noi in modo generico: per la Chiesa, per i parenti, per coloro che le soccorrono; come noi preghiamo per loro, pur ignorandone completamente lo stato (1). Inoltre «la Chiesa ci permette di ricorrere all'intercessione delle anime del Purgatorio. Ma, si badi bene, che questo ci viene permesso per atto di culto privato, non di culto pubblico. Nel culto pubblico la Chiesa ci fa ricorrere soltanto all'intercessione dei Santi; quanto alle anime in Purgatorio ci fa pregare per loro, ma non domanda le loro preghiere per noi. Le tiene dunque in una posizione simile a quella dei cristiani in questo mondo» (2).

Il motivo per cui la Chiesa non ricorre all'intercessione delle anime del Purgatorio può essere questo: esse, trovandosi in uno stato di pena, possono per noi meno di quanto possono i Santi del cielo.

Ecco quindi quali sono i rapporti tra Chiesa militante e sofferente, nell'anelito della Comunione dei Santi: i fedeli viventi suffragano le anime del Purgatorio con le loro opere buone, con le loro preghiere, con le loro elemosine e soprattutto con le indulgenze ed il Sacrificio Eucaristico; essi pagano, con il valore soddisfattorio delle

loro azioni, i debiti contratti con la giustizia divina da queste anime ormai salve; inoltre con la loro intercessione implorano da Dio misericordia per esse e, se possibile, un condono anche gratuito; dal canto loro le anime sofferenti, non potendo far altro, ricambiano i fedeli della terra con il loro patrocinio e le loro preghiere presso Dio, nell'attesa di concedere una ricompensa più generosa e abbondante, quando saranno nella visione di Dio.

Nella luce della Comunione dei Santi, il Regno del dolore che purifica, diviene così il Regno dell'Amore che redime. La Chiesa militante ha perciò una missione che supera il tempo e si proietta fin sulle soglie dell'eternità: dopo che nelle braccia giuste e misericordiose di Dio, le anime del Purgatorio sono nelle sue mani: essa deve concorrere a completare l'opera della loro salvezza; solo quando il Cristo totale regnerà nella beatitudine eterna del Padre, la sua missione si trasformerà e si sublimerà: non sarà più soltanto la collaboratrice di Cristo, ma diventerà, a pieni titoli, la sposa immacolata dell'Agnello.

(1) VAN NOORT, De Novissimis, p. 86.

(2) BOZZETTI, Nella Chiesa di Cristo, pp. 214-215.

283

B) Chiesa militante e Chiesa trionfante. - I rapporti tra Chiesa militante e Chiesa trionfante si possono esprimere nella trascendenza e nella continuità. Difatti la vita futura, nella visione di Dio, è un superamento radicale di quella presente, avvolta ancora dalla penombra della fede. Come il Nuovo Testamento trascende l'Antico, così lo stato di gloria supera quello di vita?

Ma come l'Antico Testamento è la preparazione, la prefigurazione e, in un certo senso l'anticipo del Nuovo Testamento; così la vita presente prepara, prefigura, anticipa quella eterna. L'Antico Testamento è solo l'ombra del futuro; il Nuovo contiene già la realtà (la grazia), però nascosta e velata; la gloria eterna rappresenta la manifestazione sublime della realtà divina e della suprema verità.

Quindi, oltre che da un rapporto di trascendenza, la vita presente è collegata con la futura da un rapporto di continuità. Proprio su questo rapporto vogliamo insistere ora, siccome fondamentale per la Comunione dei Santi.

Il Catechismo del Concilio di Trento scrive: «Due sono principalmente le parti della Chiesa: una si chiama trionfante, l'altra militante ... Però non si deve per questo ritenere che siano due Chiese: come abbiamo detto, esse sono due parti della medesima Chiesa, una delle quali ha preceduto l'altra ed è già in possesso della patria celeste; questa invece vien dietro nel tempo fino a che, ricongiunta col Salvator nostro, non si riposi un giorno nell'eterna felicità» (1).

L'unicità della Chiesa è assicurata, come asserisce Benedetto XV, dall'identità sostanziale della grazia (2). Se infatti la grazia è realmente una «inchoatio gloriae», se la fede è davvero la sostanza di cose sperate, ossia dà realtà a cose ancora sperate (3), si deve ammettere che tra lo stadio terreno e lo stadio celeste della Chiesa sussiste una relazione intrinseca insopprimibile, quale esiste tra i mezzi e il fine.

«Come il nostro povero corpo carnale è quello stesso che, spi-

(1). Pars I, a. 9, p. 140 n. 107: «Ecclesiae autem duae potissimum sunt partes, quarum altera triumphans, altera militans vocatur ... Neque idcirco tamen duas esse Ecclesias censendum est: sed eiusdem Ecclesiae, ut antea diximus, partes duae sunt, quarum una antecessit, et caelesti patria iam potitur; altera in dies sequitur donec aliquando cum Salvatore nostro coniuncta, in sempiterna felicitate eonquiescat».

(2) Enciclica su S. Efrem, in *Acta Apostolicae Sedis*, 12 (1920), p. 466: «Patriae illius, quae nihil est aliud nisi intima in animis iustorum Dei dominatio hic inchoata, in coelis perfectissima, cuius profecto speciem mystice exhibet Ecclesia Catholica».

(3) Hebr., 11, 1.

ritualizzato, avrà la sua parte di gloria ... così la Chiesa che vive e avanza penosamente nel nostro povero mondo, è quella stessa che vedrà Dio faccia a faccia» (1).

Tutti i fedeli, qualunque sia il loro stato, sono un solo Corpo, tutti formano un immenso corteo, una parte del quale già gode nel Cielo, mentre l'altra avanza lentamente verso l'eternità (2).

Una sola carità abbraccia coloro che vivono sulla terra ed i Santi del Cielo, e tiene uniti tutti gli uni agli altri (3).

Clemente Alessandrino vede nella Chiesa celeste il prototipo di quella terrestre (4); Origene afferma che la Chiesa dei cieli è la nostra madre comune (5); S. Agostino, pur riconoscendo l'esistenza di una «Ecclesia sursum» e di una «Ecclesia deorsum» (6), afferma che unico è il Regno di Dio, il quale si realizza su questa terra nella Chiesa Cattolica per poi eternarsi nel Cielo (7); e respinge indignato la calunnia dei Donatisti, che accusavano i Cattolici di scindere in due la Chiesa di Cristo (8).

S. Pier Damiani addita nella Chiesa terrena il vestibolo di quella celeste (9); Onorio di Autun scrive che i rapporti tra terra e Cielo sono simili a quelli esistenti tra il tabernacolo del deserto e il tempio maestoso di Salomone (10). In un commento anonimo a S. Paolo si afferma: «La Chiesa militante diverrà trionfante. Quindi è la stessa Chiesa e l'identica unità. E certamente l'unità si deve ricercare in ciò che è comune alla Chiesa militante e a quella trionfante. Ora questo si ha solo nella carità che non verrà mai meno, mentre le altre virtù saranno eliminate» (11).

Riccardo da S. Vittore (+1173), in un suo Sermone, esprime con limpidezza il duplice rapporto che unisce le due Chiese: «Benché distinguiamo la Santa Chiesa secondo stati diversi, cioè di fede e di visione, di speranza e di possesso, di giustificazione e di beatitudine, di grazia e di gloria, di modo che nell'esilio è figlia e nel possesso del

(1) DE LUBAC, *Cattolicesimo*, p. 51.

(2) RONDET, *Unità in Cristo*, p. 21.

(3) GUERRY, *Nel Cristo totale*, p. 257.

(4) *Stromata*, 4, 8; PG. 8, 1278.

(5) *In Numeros*, 26, 7; PG. 12, 780.

(6) *Sermo* 181, 7; PL. 38, 982-983.

(7) *De Sancta Virginitate*, 24; PL. 40, 409.

(8) Breviculus Collationis cum Donatistis; coll. III diei 10, 20.

(9) De Quadragesima, 9; PL. 145, 560.

(10) De offendiculo, c. 14.

(11) In Rom., c. 12, in LANDGRAF, Die Lehre vom Geheimnisvollen Leib Christio fasc. VI, p. 413, n. 2: «Ecclesia militans fiet triumphans. Et ideo eadem est Ecclesia et eadem unio. Unitas utique debet esse in ecclesia per id quod ecclesiae commune est militanti et triumphanti. Haec autem caritas est, que non evacuabitur. Aliae autem virtutes evacuabuntur».

285

regno è madre, tuttavia una sola è la sposa dell'Agnello, la sposa di Cristo ... Questa santa Chiesa si trova parte in cielo e parte sulla terra. Ivi come nella patria, qui come in esilio; ivi regina, qui pellegrina. In entrambi gli stati vengono celebrate le nozze; qui nella fede, lassù nella contemplazione, qui nella speranza, lassù nella realtà (1). Tra Chiesa militante e trionfante v'è dunque distinzione e unità, come distinti, ma sostanzialmente identici sono i doni che Dio ci elargisce sulla terra e nel cielo. Per S. Alberto Magno la comunicazione tra le due Chiese è attestata dalla realtà: i Santi infatti ci soccorrono con le loro preghiere e con le loro opere (2).

S. Tommaso, punto di confluenza della tradizione patristica e scolastica, afferma che la Chiesa militante ha il suo supremo esemplare in quella trionfante (3), che la Chiesa presente è la via che conduce a quella futura (4).

Nei cieli infatti è la vera Chiesa, la nostra madre, alla quale siamo diretti e sul cui esempio siamo plasmati (5). Come gli uomini, durante e dopo questa vita convengono tutti nell'unità sostanziale di un'unica natura, benché si differenzino secondo il diverso stato (6), così la Chiesa benché sussista in due stati differenti è fondamentalmente sempre una (7).

Ripetendo un brano di un Prefazio della Messa della Dedicazione, si può dunque concludere che la medesima Chiesa milita fedelmente, con l'aiuto dello Sposo, qui in terra, ed insieme gioisce eternamente, sotto l'influsso beatificante del suo Capo, nei cieli (8).

(1) Sermones Centum, sermo 44; PL. 177, 1015-1016: «Et licet sanctam Ecclesiam ita secundum status diversos, credulitatis scilicet et visionis, spei et rei, iustificationis et beatitudinis, gratiae et gloriae, distinguamus, ut in exilio sit filia, in regno mater ... una tamen est uxor Agni. sponsa Christi... Et ipsa quidem Sancta Ecclesia est in coelo, partim in mundo. Illic velut in patria, hic ut in exilio; ibi regnans, hic peregrinans. Et celebrantur nuptiae utrobique; hic in fide, ibi in contemplatione, hic in spe, ibi in re».

(2) De Sacrificio Missae, tr. 3, c. 6; BORGNET, 38, 97: «Tertia (communicatio) est, qua militans Ecclesia tota communicat triumphanti in coelo, cuius adiutorio innititur et suffragiis adiuvatur».

(3) Contra Gentes, 4, 76: «Ecclesia militans a triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur ...». Tale argomento serve all'Angelico per provare che uno deve essere il capo della Chiesa Militante: il Papa, come uno è quello della trionfante: Dio.

(4) Suppl., q. 22, a. 1, ad 1: «Ecclesia militans est via ad triumphantem».

(5) In Eph., c. 3, lect. 3: «Ibi est vera Ecclesia qua e est mater nostra, et ad quam tendimus, et a qua nostra Ecclesia militans est exemplata».

(6) S. Th., I, q. 109, a. 8, ad 2: «Homines sancti etiam post hanc vitam sunt eiusdem naturae nobiscum».

(7) Quodlibet, 12, q. 13, a. 19, ad 2: «Est alius status Ecclesiae nunc et tunc, non tamen est alia Ecclesia».

(8) DE LUBAC, Méditations sur l'Eglise, p. 30: «Haec fideliter in terris, Sponso adiuvente, militat, et perenniter in coelis, ipso coronante triumphat».

286

Ci si domanda ora: quali sono i membri della Chiesa trionfante, con i quali noi entriamo in relazione? Il Catechismo del Concilio di Trento scrive: «La Chiesa trionfante è l'assemblea illustre e felice degli spiriti beati e di coloro che hanno trionfato del mondo, della carne, del perfido demonio e che, liberi e sicuri dalle molestie di questa vita, godono della beatitudine eterna» (1).

Fanno dunque parte della Chiesa trionfante tutti coloro che hanno la visione beatifica; più precisamente: gli Angeli e i Santi.

Per Angeli s'intendono le creature puramente spirituali, a servizio di Dio; per Santi, si intendono tutti gli uomini che godono della visione beatifica; e, in modo speciale, coloro che sono stati canonizzati o beatificati dalla Chiesa. Anche gli Angeli appartengono dunque alla Chiesa trionfante e, di conseguenza, siamo in relazione anche con loro. Lungamente si è discusso se gli Angeli fanno parte del Corpo Mistico, e in qual senso e in qual misura. È anzitutto necessario impostar bene la questione. La nozione esatta di membro è data dalla conformità in natura di tutti coloro che devono formare un sol corpo, e dall'influsso della grazia che viene trasmesso dal Capo. Ora, evidentemente, gli Angeli non hanno la stessa natura di noi; convengono con noi solo nel genere e non nella specie; quindi, nella linea della causalità materiale, gli Angeli non fanno parte, in senso stretto, del Corpo Mistico di Cristo.

Tuttavia la S. Scrittura chiama Cristo loro capo (2), afferma che Egli è stato stabilito nella gloria sopra tutti i cori angelici (3).

Quindi, in forza della Rivelazione, mentre dobbiamo ammettere che Cristo è, per l'unione ipostatica, capo degli Angeli non solo in quanto Dio, ma anche in quanto uomo (4), non si può tuttavia ammettere un influsso vitale di Cristo sugli Angeli, uguale a quello che esercita sugli uomini.

La capitalità di Cristo è fondata sulla sua preminenza: Egli è il primogenito della creazione, a causa della filiazione divina; allo stesso modo che diverrà il Capo del Corpo che è la Chiesa, a motivo della sua missione redentrice (5). La Tradizione Patristica si muove fon-

(1) Pars, I, a. 9, p. 140, n. 107: «Triumphans est coetus ille clarissimus et felicissimus beatorum spirituum et eorum, qui de mundo, carne, iniquissimo daemone triumpharunt, et ab huius vitae molestiis. liberi ac tuti, aeterna beatitudine fruuntur».

(2) Col., 2, 10: «... qui est caput omnis principatus et potestatis».

(3) Eph., 1, 20-21: «... constituens (Christum) ad Jexteram suam in coelestibus; supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem».

(4) Hebr., 1, 1-13.

(5) Col., 1, 15-20.

287

damentalmente nell'ambito di queste idee: i Padri affermano che gli Angeli fanno parte, con gli uomini, del Corpo Mistico, che Cristo è loro capo, in quanto Dio (1). S. Agostino li presenta come i nostri concittadini del cielo (2), pur non chiamandoli mai membra del Cristo totale (3). Egli infatti, contro alcune tendenze errate, non ammette che Cristo si sia incarnato e sia morto per gli Angeli, ma solo per gli uomini. Ora, formalmente, il Corpo Mistico dice rapporto all'Incarnazione e alla Redenzione, con il conseguente influsso di grazie. Dunque, se gli Angeli direttamente non sono il fine dell'Incarnazione e della Redenzione, non appartengono, di per sé, al Corpo Mistico, se non in un senso largo ed improprio.

Dopo i Padri, si continua ancora ad accennare ai rapporti tra gli uomini e gli Angeli nell'unità del Corpo di Cristo. Ildefonso di Toledo afferma che gli uomini e gli Angeli formano l'unico corpo che è la Chiesa (4). Claudio di Torino ammette che Cristo, come Dio, è capo degli Angeli; come uomo, è capo degli uomini (5). Aimone asserisce che la Chiesa celeste consta di Angeli e di santi (6). Attone di Vercelli, dopo aver ripetuto le espressioni di Claudio da Torino (7), aggiunge che gli Angeli e i santi formano una sola società (8). Dello stesso parere è S. Bernardo (9), il quale anzi scrive che una sola è la sposa di Cristo, a cui fin da principio furono associati gli Angeli e nella quale vengono poi convocati gli uomini (10).

S. Alberto Magno insegna che come il corpo, oltre le parti visi-

(1) S. TROMP. *Corpus Christi quod est Ecclesia*, pp. 107-110. Non tutte le posizioni dei Padri sono interamente accettabili.

(2) Enarr. in Ps., 36, s. 3, n. 4; PL. 36, 385.

(3) SPANEDDA, *Il Mistero della Chiesa*, p. 24.

(4) *De cognitione Baptismi, praefatio*; PL. 96, 111: «Ex Angelis et hominibus Ecclesiae unum corpus».

(5) In Col., c. 1; LANDGRAF, *Die Lehre vom Geheimnisvollen Leib Christi*, fasc. 2, col. 394, n. 1: «Ut sit ipse primalum lenens, quia videlicet, sicut per divinitatem

principium et caput est angelorum, ila et per susceptionem carnis caput est omnium hominum electorum».

(6) In Hebr., c. 12; PL. 117 928: «Regnum immobile, Ecclesia est coelestis quae constat ex Angelis et hominibus iustis».

(7) In Col., c. 1; PL. 134, 616.

(8) In Gal., c. 2; PL. 134, 557: «De eo, quod sunt, qui per aedificationem constructam non solos homines, sed et Angelos intelligunt, quia angelorum bonorum et animarum sanctarum una est Ecclesia».

(9) In festa S. Michaelis Arch., s. I, 6; PL. 183, 450: «Nos (angeli et Sancti) de regno unitatis et pacis sumus».

(10) In Cantic., sermo 27, 6; PL. 183, 916: «Quaerebat sponsam et sponsa cum ipso erat. An duae erant? Absit... Sicut de diversis ovium gregibus unum facere voluit ... ita cum haberet sponsam inhaerentem sibi a principio multitudinem Angelorum, placuit ei de hominibus convocare Ecclesiam atque unire illi quae de coelo est, ut sit una sponsa et sponsus unus».

288

bili, ne ha anche alcune spirituali, così la Chiesa, oltre le membra visibili, ne ha alcune invisibili, ossia gli Angeli (1).

S. Tommaso stesso afferma che Cristo è capo degli Angeli; infatti l'unità del fine collega in una sola società uomini e Angeli. Naturalmente in questa società Cristo ha la parte principale, perché Egli è più vicino a Dio e perché il suo influsso raggiunge, almeno in un certo qual modo secondario, anche gli Angeli (2).

La capitalità di Cristo è quindi anzitutto fondata sulla sopraeminenza del Verbo Incarnato, che unisce in sé, nell'unità della persona, le due nature, divina e umana. Tuttavia essa si basa anche sull'influsso strumentale dell'umanità di Cristo, la quale, essendo strettamente congiunta a Dio, può esercitare la propria attività non solo sulle anime degli uomini, ma anche sugli spiriti angelici (3).

Una volta affermata la capitalità di Cristo, è però indispensabile aggiungere che Cristo non è capo degli Angeli, allo stesso modo che è capo degli uomini. Due sono infatti le differenze: tra Cristo e gli Angeli manca la conformità di natura e manca insieme l'influsso della gloria essenziale (4). Quindi, propriamente parlando, gli

Angeli, in quanto la Chiesa è - per l'uguaglianza nella specie - la sposa dell'Agnello, non sono membra di essa (5).

Tuttavia tra Cristo e gli Angeli v'è uguaglianza nel genere: tutti hanno una natura intelligente. S. Tommaso fa comunque notare che non è necessaria l'identità specifica delle membra per avere un sol corpo. «Benché il Capo e le altre membra siano parte di un individuo della stessa specie, ognuna, se viene considerata in sé e per sé, non è più della medesima specie dell'altra: la specie della mano è diversa da quella del capo. Perciò, trattandosi di membra, non si richiede tra loro altra correlazione, che non sia quella di proporzione, per la quale uno riceve l'influsso da un altro e uno serve all'altro» (6).

(1) III Sent., d., 13, a. 9; BORGNET, 28, 245: «Angeli sunt de unitate corporis nostri, non enim habet tantum partes corporales sed etiam spirituales et Christus est caput Angelorum in prima et secunda acceptione, licet non in tertia».

(2) 5. Th., III, q. 8, a. 4; In 1 Cor., c. 11, lect. 1; Compendium Theologiae, c. 214.

(3) S. Th., III, q. 8, a. 4, ad 3: «Tamen humanitas Christi, ex virtute spiritualis naturae, scilicet divinae, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus angelorum, propter maximam coniunctionem eius ad Deum, scilicet secundum unionem personalem».

(4) De Veritate, q. 29, a. 4, ad 5.

(5) Suppl., q. 95, a. 4, ad 1.

(6) Suppl., q. 95, a. 4, ad 5: «Sciendum est quod, licet caput et alia membra sint partes individui unius speciei, non tamen si unumquodque per se consideretur, cum alio est eiusdem speciei: manus enim habet aliam speciem partis a capite. Unde, loquendo de membris secundum se, non requiritur inter ea alia convenientia quam proportionis, ut unum ab alio accipiat et unum alii subserviat. Et sic convenientia quae est inter Deum et Angelos, magis sufficit ad rationem capitis, quam ad rationem sponsi». III Sent., d. II, q. 2, a. 2, qe. 3.

Nonostante che Cristo non possa dirsi veramente sposo degli Angeli, è però loro capo. L'influsso che come capo esercita sugli Angeli, non è tuttavia un influsso

redentivo: «Cristo non ha salvato gli Angeli dal peccato, non ha meritato per loro la grazia, non ha implorato per essi, perché sono già beati; nonostante ciò, Cristo esercita su di loro un influsso gerarchico: se difatti già un Angelo illumina e perfeziona un altro, tanto più questo spetta a Cristo» (1).

Quindi, secondo S. Tommaso, la capitalità di Cristo sugli Angeli, che compete anche alla sua natura umana, è piuttosto d'ordine giuridico che d'ordine vitale.

Alcuni Teologi, appellandosi a principi tomistici, credono di poter affermare anche una capitalità, fondata, oltre che sulla sua sopraeminenza, in un certo influsso vitale di Cristo.

S. Tromp afferma: 1) Cristo, come uomo, ha potuto meritare per sé sulla croce la possibilità di essere sorgente d'ogni grazia anche per gli Angeli; 2) la gl'ama è stata data agli Angeli perché glorificassero il Verbo Incarnato: Cristo dunque sarebbe causa meritoria degli Angeli in senso finalistico, e non solo giuridico; 3) Cristo, nei cieli, è l'unico elargitore e consumatore della grazia, non solo per gli uomini, ma anche per gli Angeli (2). Scheeben (3), Benoist, d'Azy (4), Ch. Journet (5), sono sostanzialmente dello stesso parere. Si è detto che queste conclusioni, non accettate però da tutti i Teologi, si fondano su principi tomistici e non ne rappresentano che delle conseguenze.

S. Tommaso infatti afferma nella *Somma*, a proposito della grazia di Cristo, un principio squisitamente metafisico, richiamato già per dimostrare l'esistenza e la preminenza di Dio su tutto il creato: può esercitare la causalità, e produrre negli altri un atto, soltanto chi ne possiede la pienezza; come il fuoco, che è la causa ultima del calore in tutto ciò che è caldo, la possiede nel massimo grado. Così avviene a riguardo della grazia. Essa è stata data a Cristo come a principio

(1) III Sent., d. II, q. 2, a. 2, qcl. 3: « ... Secundo quantum ad influentiam qui a non influit Angelis removendo prohibens, aut merendo gratiam, aut orando pro eis, quia iam beati sunt; sed in his quae ad actus hierarchicos pertinent, secundum quod unus angelus illuminat alium, purgat et perficit ...; hoc enim multo eminentius a Christo recipiunt».

(2) *Corpus Christi quod est Ecclesia*, p. 111.

(3) *Dogmatik*, III, pp. 374-376.

(4) Gli Angeli, in *Iniziazione teologica*, p. 229; *Les Anges devant le Mystère de l'Incarnation*, p. 31.

(5) *L'Eglise du Verbe Incarné*, II, pp. 148-153.

290

universale per tutti coloro che l'avrebbero ricevuta. Quindi la pienezza di grazia di Cristo s'estende a tutti gli effetti della grazia (1) ed esige che Cristo operi in qualche modo, ovunque questi effetti vengono partecipati.

Per conseguenza Cristo, diventato, in forza dell'Incarnazione causa universale della grazia, nell'ordine della causalità strumentale efficiente, estende pure sugli Angeli, come ebbe a scrivere il Card. Gaetano, la sua grazia capitale (2).

Senza dubbio Cristo non redime gli Angeli; ne è, perciò, causa meritoria della loro grazia. Egli però, in ragione dell'unione ipostatica, conseguenza dell'Incarnazione (3), può attualmente conferirla loro, quale causa fisica strumentale (4). In quanto poi il Cristo sofferente è previsto da Dio quale capo di tutti i redenti, si può concludere che tutte le creature furono ugualmente previste da Dio come membra del Cristo totale. Quindi la grazia elargita agli Angeli, e in seguito agli uomini, prima dell'Incarnazione, era ordinata al Cristo venturo, preparava ad essere un giorno sue membra. Perciò Cristo, nell'ordine della causa finale, influisce attualmente la grazia su tutti gli uomini e su tutti gli Angeli (5).

Non si obietti che gli Angeli erano già beati prima dell'Incarnazione. Cristo, quando entra nel mondo, vi entra da padrone e tutto ordina a sé. S. Paolo afferma: «Egli esiste prima di tutte le cose» (6). «Non si tratta del primato che sarà affermato più avanti, commenta Bonsirven, ma di una anteriorità cronologica. È detto certamente di Gesù Cristo capo della Chiesa, come è specificato più innanzi. Egli è apparso dopo un numero indefinito di creature, ma bisogna tener conto del piano divino, che mette l'Incarnazione al punto di partenza

(1) S. Th., III, q. 7, a. 9: «Similiter etiam quantum ad virtutem gratiae, plene habuit gratiam, quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiae. Et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratias. Virtus autem primi principii alicuius generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis; sicut sol, qui est universalis causa.

generationis ... eius virtus se extendit ad omnia qua e sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiae attenditur in Christo, in quantum se extendit eius gratia ad omnes gratiae effectus, qui sunt virtutes et dona et alia huiusmodi».

(2) In S. Th., III, q. 7, a. 11, n. 2.

(3) De Veritate, q. 29, a. 4, ad 5: «...Secundo, quantum ad finem Incarnationis; quae quidem principaliter facta est propter hominum liberationem a peccato; et sic humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines, sicut ad finem intentum; influxus autem in angelos non est ut finis Incarnationis, sed ut Incarnationem consequens».

(4) Cf. S. Th., III, q. 8, a. 4, ad 3 e altrove.

(5) SCHEEBEN, Dogmatik, III, pp. 374-376.

(6) Col., 1, 17.

291

di ogni cosa. Ugualmente Gesù diceva: «Prima che Abramo fosse, io sono» (1): entrambe le espressioni sono al presente (2).

Lo stesso Bonsirven cita poi Scheeben: «Quando il Creatore assume la creatura, è necessario che egli vi sia costituito in uno stato speciale, da sovrano: non come membro fra gli altri membri, ma capo non solo degli uomini, ma degli Angeli (3): ciò che egli è, non per mezzo della Redenzione, ma della sua stessa umanità» (4).

Concludendo, si può dichiarare che Cristo è capo degli Angeli anche in quanto uomo; la sua capitalità è d'ordine giuridico, fondata sull'unione ipostatica e su di un influsso accidentale; secondo alcuni Teologi è anche d'ordine vitale, in quanto l'umanità sua diviene lo strumento che influisce la grazia, come l'inserzione nel suo regno è il fine per cui Dio ha elevato gli Angeli all'ordine soprannaturale.

Se, dunque, membri della Chiesa trionfante sono Angeli e Santi, noi veniamo a trovarci in relazione con entrambi. Di conseguenza prima si esamineranno i nostri rapporti con gli Angeli, poi quelli con i Santi.

1. *Rapporti tra gli Angeli e noi*. - I rapporti esistenti tra gli Angeli e la Chiesa militante si possono facilmente ridurre a due: la custodia e la venerazione. La custodia

esprime tutta l'azione angelica in favore degli uomini; la venerazione esprime l'atteggiamento fondamentale che i fedeli devono avere a loro riguardo.

a) Custodia. - La Rivelazione, come si è più volte notato, ci descrive spesso l'interessamento degli Angeli per tutta l'umanità e, in particolare, per i fedeli. Si può anzi decisamente affermare che «l'intervento degli Angeli a nostro favore corrisponde a una legge generale del governo di Dio» (5).

Già S. Agostino ammette un influsso illuminativo degli Angeli sugli uomini, sul piano della Provvidenza divina (6); S. Tommaso espone spesso con grande chiarezza questa legge. «L'ordine della Divina Provvidenza, scrive, esige non solo nei riguardi degli Angeli, ma anche nei riguardi di tutto il creato, che gli esseri inferiori siano go-

(1) Il Vangelo di Paolo, p. 92.

(2) Io., 8, 58.

(3) Col., 2, 10.

(4) Il Vangelo di Paolo, p. 94.

(5) BENORSR D'Azy, Gli Angeli nel governo divino, in Iniziazione teologica, II, p. 391.

(6) Enarr. in Ps., 118, s. 18, 4; PL. 37, 1553: «Sed si ad hoc (illuminare hominem) ministro utitur Angelo, potest quidem aliquid Angelus agere in mente hominis, ut capiat lucem Dei et per hanc intelligat».

292

vernati da quelli superiori» (1). E altrove: «L'ordine della Provvidenza divina, sul piano naturale, esige che ciascuna causa operi prima su ciò che è a lei più vicino e, attraverso questo, sulle altre cose più lontane» (2). Dio stesso vuole che gli esseri inferiori ricevano aiuto e protezione da quelli superiori (3).

Ciò non dipende evidentemente da mancanza di potenza da parte di Dio, ma esprime la generosità sovrana del Signore, il quale liberamente chiede la collaborazione delle sue creature nel governo dell'universo (4).

È quindi nell'ordine stesso delle cose che l'angelo buono guidi l'uomo al bene (5), lo illumini (6), gli riveli i segreti divini (7).

Nel pensiero di S. Tommaso, dunque, l'intervento degli Angeli nelle vicende umane, corrisponde al piano generale della Divina Provvidenza, la quale si serve di coloro che sono per la loro natura più vicini a Dio, quali suoi ministri nel governo del mondo (8). La ragione umana è così in grado di confermare autorevolmente, con principi metafisici, la Rivelazione Divina a proposito della custodia angelica. La Liturgia della Chiesa ha espresso mirabilmente questa gioiosa verità. Essa invoca la protezione degli Angeli Custodi (9), ne celebra la festa (10), prega Dio d'inviare il suo Angelo a custodire il Campo-

(1) S. Th. I, q. 112, a. 2: «Hoc habet ordo divinae providentiae, non solum in Angelis, sed etiam in toto universo, quod inferiora per superiora administrantur».

(2) S. Th., III, q. 56, a. 1: «Habet autem hoc naturalis ordo rerum divinitus institutus, ut quaelibet causa primo operetur in id quod est sibi propinquius et per id operetur in alia magis remota».

(3) S. Th., 2-2, q. 83, a. 11, ad 4: «Deus vult inferiora per omnia superiora iuvari».

(4) S. Th., I, q. 22, a. 3: «Deus inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicef».

(5) S. Th., 2-2, q. 165, a. 1, ad 1: «Secundum naturae ordinem, per Angelum bonum (homo) promovetur ad perfectionem ». S. Th., I, q. 113, a. 1: Secundum rationem divinae e providentiae hoc in rebus omnibus invenitur, quod mobilia et variabilia a per immobilia et invariabilia moventur et regulentur ... Et ideo neecessarium fuit quod hominibus angeli ad custodiam deputentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum».

(6) S, Th., I, q. 111, a. 1: «Respondeo dicendum quod, cum divinae providentiae ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur... ; sicut inferiores angeli illuminantur per superiores, ita homines, qui sunt angelis inferiores, per eos illuminantur».

(7) S. Th., 2-2, q. 2, a. 6: «Revelatio divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores; sicut ad homines per Angelos et ad inferiores Angelos per superiores».

(8) MARECHAUX, Anges et Démons, p. 27,

(9) Collecta della Messa degli Angeli Custodi: «Deus, qui ineffabili providentia sanctos Angelos tuos ad nostram eustodiam mittere dignaris: largire supplieibus tuis; et eorum semper protectione defendi, et aeterna societate gaudere».

(10) Il 2 ottobre.

293

santo benedetto, ove riposano i corpi dei fedeli (1). La Liturgia fa poi affidamento sulle preghiere degli Angeli, nostri avvocati nei cieli (2), supplica l'Angelo a venire in soccorso del popolo di Dio (3), ad essere il messaggero del Signore (4), a ricordarsi di noi e a supplicare per noi il Figlio di Dio (5). Essa ci presenta l'Arcangelo Michele nell'atto di invocare sugli uomini il perdono di Dio (6); afferma che le sue preghiere ci acquistano tanti beni e ci conducono al regno dei Cieli (7).

La Liturgia Ambrosiana Ci mostra gli Angeli ai lati dell'Altare, su cui il sacerdote immola il Corpo ed il Sangue di Cristo (8), e sul quale il Salvatore amministra il pane dei santi e il calice della vita (9).

Nel Postcommunio della Messa per chiedere la grazia d'una buona morte, si prega Dio di concederci di lasciare questa terra accompagnati dai suoi Angeli (10); nella raccomandazione dell'anima, dopo aver implorato la protezione dei Santi dell'Antico e del Nuovo Testamento, la Chiesa invita l'anima a lasciare questa terra nel nome della Trinità, della Vergine Maria, di S. Giuseppe, degli Angeli e degli Arcangeli (11). Essa invoca gli Angeli a voler venire incontro ai fedeli

(1) Collecta della Benedizione del Cimitero: «Deus, cuius miseratione, animae fidelium requiescunt, huic coemeterio... Angelum tuum sanctum deputa custodem...».

(2) Secreta della Messa di S. Gabriele: «Acceptum fiat in conspectu tuo ... nostrae servitutis munus, et beati Archangeli Gabrielis oratio; ut, quia nobis veneratur in terris, sit apud te pro nobis advocatus in coelis».

(3) Responsorium dell'VIII lezione dell'Ufficio di S. Michele (29 settembre): «Michael archangelus venit in adiutorium populo Dei; stetit in auxilium pro animabus iustis». Antifona IV del Notturmo: «Michael archangele, veni in adiutorium populo Dei».

- (4) Antiphona 7 del Notturmo dell'Ufficio di S. Michele (29 sett.): «Angelus, Archangelus Michael, Dei nuntius pro animabus iustis ...».
- (5) Antiphona al Magnificat dei II Vesperi dell'Ufficio di S. Michele: «Michael archangele, esto memor nostri; hic et ubique semper precare pro nobis Filium Dei».
- (6) Antiphona al Magnificat dei I Vesperi di S. Michele: «Dum sacrum mysterium cerneret Ioannes, archangelus Michael tuba cecinit: Ignosce, Domine Deus noster, qui aperis librum et solvis signacula eius».
- (7) Responsorium alla IV lezione dell'Ufficio di S. Michele: «Hic est Michael archangelus, princeps militiae angelorum, cuius honor praestat beneficia populorum, et oratio perducit ad regna coelorum».
- (8) Transitorium della VI Dom. dopo Pentecoste: «Stant Angeli ad latus altaris, et sanctificant sacerdotes Corpus et Sanguinem Christi».
- (9) Transitorium della III Dom. dopo Pentecoste: «Angeli circumdant altare et Christus administrat panem sanctorum et calicem vitae».
- (10) «...Sed cum Angelis tuis transitum habere mereamur ad vitam».
- (11) «Proficiscere, anima christiana... in nomine gloriosae et Sanctae Dei Genitricis Virginis Mariae; in nomine beati Joseph ... in nomine Angelorum et Archangelorum ...».

294

che lasciano questa terra (1), per accompagnarli alla celeste Gerusalemme (2).

Nelle esequie la Chiesa ripete più volte questo pensiero consolante, facendo cantare testi assai antichi (3), come il *Subvenite* (4) e *In Paradisum* (5). Questo compito d'accompagnare le anime dei fedeli defunti al cielo è in particolar modo attribuito dalla Liturgia antica a S. Michele (6).

La Liturgia, quindi, afferma in modo esplicito la verità della custodia degli Angeli, soprattutto ricorda che essi sono i difensori e le guide dei fedeli.

L'insegnamento della Chiesa si fonda sulla S. Scrittura e sulla Tradizione. Non è necessario parlarne a lungo; basti esporre il pensiero dei Padri.

Origene, ad esempio, riconosce espressamente che la Chiesa abbraccia due parti: uomini ed Angeili (7). Gli Angeli hanno in custodia non solo tutta la Chiesa, ma ogni singolo fedele (8). Hanno seguito Cristo sulla terra e sono al suo servizio per il bene di tutti gli uomini: egli è medico che cura le loro ferite; maestro che li istruisce nella verità della fede, ministro della loro salvezza (9). Gli Angeli pregano con noi, prendono parte alle adunanze cristiane, per cui le donne devono velarsi il capo, in segno di rispetto (10); uniscono alle nostre le loro suppliche e le presentano a Dio, sempre pronti poi a correre in nostro aiuto (11).

(1) «Egredienti itaque anima e tua e de corpore splendens angelorum coetus occurrat ...».

(2) «Aperiantur ei coeli, collaetentur illi Angeli. In regnum tuum, Domine, servum tuum suscipe. Suscipiat eum sanctus Michael archangelus Dei ... Veniant illi obviam a sancti angeli Dei et perducant eum in civitatem coelestem Ierusalem».

(3) M. RIGHETTI, *Storia Liturgica*, II, p. 342.

(4) «Subvenite sancti Dei; occurrite, Angeli Domini, suscipientes animam eius, offerentes eam in conspectu Altissimi».

(5) «In Paradisum deducant te Angeli, in tuo adventu suscipiant te Martyres et perducant te in civitatem sanctam Ierusalem. Chorus Angelorum te suscipiat... ». La Collecta in die obitus canta: «... sed iubeas eas a Sanctis Angelis suscipi et ad patriam Paradisi perduci».

(6) S. MICHELE (29 settembre): III Antifona dei Vesperi: «Archangele Michael, constitui te principem super omnes animas suscipiendas»: Responsorio V lezione: «Venit Michael Archangelus cum multitudine Angelorum, cui tradidit Deus animas sanctorum, ut perducatur eas in Paradisum exsultationis». Nell'antico Offertorio della Messa dei Morti si dice: «Signifer sanctus Michael repraesentet eas (anime) in lucem sanctam».

(7) *De Oratione*, 37; PC. 11, 554.

(8) *In Lc.*, 2,3; PC. 13, 1863; *De oratione*, 37; PC. 11, 554.

(9) *In Ez.*, 1, 7; PC. 13, 674-675.

(10) In Lc., 23; PC. 13, 1863; De oratione, 31; PC. 11, 554.

(11) Contra Celsum, 8, 64; PC. 11, 1611-1614.

295

Durante la vita ci sostengono nel compimento del nostro dovere (1); e, dopo morte, ci portano nel Tabernacolo di Dio (2).

S. Ilario ripete in breve il pensiero di Origene, quando scrive: «Gli Angeli degli umili presiedono alle preghiere dei fedeli. È dottrina sicura che gli Angeli presiedono. Perciò gli Angeli ogni giorno offrono a Dio le preghiere di coloro che sono stati salvati da Cristo» (3).

S. Ambrogio scorge negli Angeli gli edificatori della città di Dio, coloro che devono levigare le pietre viventi del tempio del Signore e portarle al posto assegnato a ciascuna (4). S. Girolamo attesta che tale è la grandezza delle anime, che ognuna di esse, fin dalla nascita, ha accanto a sé un Angelo che la custodisce (5). S. Agostino vede negli Angeli un segno speciale della Provvidenza divina a nostro riguardo (6).

Nel Medio Evo la dottrina non è meno inculcata. S. Pier Damiani afferma che gli Angeli sono i nostri custodi (7), che combattono, vincono e piangono per noi (8); S. Anselmo riconosce che essi sono mandati da Dio in nostro aiuto (9) e che hanno nelle loro mani una parte importante dei nostri destini (10). Per questo gli Angeli esaminano tutto ciò che compiamo, lodandoci del bene e rattristandosi del male (11). Essi inoltre presentano a Dio le nostre azioni e le nostre preghiere (12). Infine assistono alla morte dei giusti, consolandoli, respingendone i nemici, ribattendone gli accusatori, accompagnandoli fino al luogo della pace e del riposo (13).

(1) In Numeros selecta; PC. 12, 578.

(2) In Numeros, 5, 7; PC. 12, 606, DANIÉLOU, Les Anges et leur Mission, p. 143 sg.

(3) In Mt., c. 18: «Angeli pusillorum praesunt fidelium orationibus. Praesesse Angelos absoluta auctoritas est. Salvatorum igitur per Christum orationes Angeli quotidie Deo offerunt».

(4) In Lc., 2, 85-89; PL. 15, 1584-1586.

(5) In Evangelium Matthaei, 3, 18, 10; PL.

(6) De Genesi ad litteram, 8, 25, 47; PL. ,

(7) Sermo 47; PL. 144, 765.

(8) Sermo 52; PL. 144, 798; De brevitae vitae, 4; PL. 145, 477-478.

(9) Meditatio, 4; PL. 158, 733.

(10) Meditatio, 13; PL. 158, 775: «Per hos ... summa nostrae salutis administrantur negotia»; Oratio, 29; PL. 153, 921-925.

(11) Homilia, 5; PL. 158, 620: «Angeli ... quia nobis ad custodiam deputati cuncta quae facimus diligenter aspiciunt et de bonis actibus nostris laetantur, de malis vero contristantur».

(12) S. ANSELMO, Homilia, 12; PL. 158, 656: «Annuntiant Deo Angeli nostra opera cuncta, nec non orationes... quia necesse habet rationalis creatura obtemperans Deo temporales causas ad aeternam veritatem referre, sive petendo quid erga se, sive erga nos fiat, sive consulendo quid faciat».

(13) S. ANSELMO, Medit., 17; PL. 158, 785: «Quorum (dei Santi) dormitioni assistunt Angeli, occurrunt sancti, concivi suo praeberentes auxilium, et impartientes solatium; hostibus se opponunt, obsistentes repellunt, refellunt accusantes, et sic usque ad sinum Abrahae sanctam animam comitantes in loco pacis collocant et quietis».

296

S. Bernardo insiste energicamente sulla verità rivelata della custodia angelica (1), della quale l'anima mai è totalmente priva (2). Dio ci ha inviato gli Angeli (3) perché ci proteggessero, ci istruissero (4), ci guidassero e ci consolassero (5).

Quando la tentazione ci assale, gli Angeli sono pronti a recarci il loro aiuto (6); quando preghiamo, ci sono accanto e si rallegrano (7); quando ritorniamo sulla retta strada, essi gioiscono (8). L'Angelo custode ci è sempre accanto col suo affetto, con le sue buone ispirazioni, con le sue sante esortazioni (9). S. Alberto Magno scorge negli Angeli i benefici ari del Corpo Mistico. Essi nella Comunione dei Santi trovano un compenso alla loro defezione, perché i loro posti vengono occupati dagli uomini eletti da Dio ad essere membra di Cristo. «Anzi gli Angeli cooperano a questa incorporazione e ne provano godimento, adempiendosi così il loro ministero di salute» (10). San Tommaso, nella Somma Teologica, esamina la dottrina comune sugli Angeli custodi e ne offre un'esposizione sistematica.

La sua dottrina è diventata tradizionale. Egli, dopo aver dimostrato che la custodia angelica è predisposta da Dio secondo l'ordine generale del governo della sua Provvidenza, prova che ogni uomo ha un Angelo custode fin dal momento della sua nascita (11) e che è assistito da esso sino a quando non entrerà nell'eterna vita o andrà per sempre perduto (12).

(1) In Natali S. Victoris, s. 2, 3; PL. 183, 375.

(2) In Cantic., 39, 4; PL. 183, 979: «Noveris huiusmodi animam nunquam esse sine Angelorum custodia».

(3) In Dedicazione Ecclesiae, s. 4, 2; PL. 183, 526-527: «Benignus es, Domine, nec nostrorum hac fragili protectione murorum potes esse contentus, sed ipsis hominum praelatis hominibus angelicam quoque custodiam superponis, ut et muros defendent et eos qui murorum anelitu continentur».

(4) In Ps. «Qui habitat», s. 12, 3; PL. 183, 232: «Beatos illos Spiritus propter nos mittis in ministerium, custodiae nostrae deputas, nostros iubes fieri paedagogos».

(5) In Ps. «Qui habitat», s. 7, 2; PL. 183, 201: «Omnino opus erit illic custode, opus erit duce fideli, opus erit consolatore magno propter horribiles illas visiones».

(6) In Ps. «Qui habitat», s. 12, 9; PL. 183, 235: «Quoties gravissima cernitur urgere tentatio et tribulatio vehemens imminere, invoca custodem tuum, ductorem tuum, adiutorem tuum in opportunitatibus, in tribulatione».

(7) Super «Missus est» hom., 3, 1; PL. 183, 71: «Solent Angeli adslare orantibus, et delectari in his quos vident levare puras manus in oratione; holocaustum sanctae devotionis gaudent se offerre Deo in odorem suavitatis».

(8) In Cant., 68, 5; PL. 183, 1110-1111.

(9) In Cant., 31, 5; PL. 183, 942: «Ipse est qui in omni loco sedulus quidam pedisequus animae non cessat sollicitare eam et assiduis suggestionibus monere».

(10) PIOLANTI, *Il Corpo Mistico*, p. 133; S. ALBERTO, *De Eucharistia*, d. 4, c. 2; BORGNET, 38,333.

(11) S. Th., I, q. 113, a. 5.

(12) S. Th., I, q. 113, a. 4.

297

Avranno il loro Angelo anche gli infedeli ed i cattivi; come non sono privati dell'aiuto interno della ragione naturale, così non vien tolto loro l'aiuto esterno, concesso da Dio a tutta la natura umana, ossia la custodia degli Angeli (1). Essi certamente, se non si convertiranno, non potranno raggiungere la salvezza, ultimo effetto cui è diretta l'opera degli Angeli; però, a causa della protezione angelica, non faranno a se stessi e agli altri neppure tutto il male di cui sarebbero capaci, poiché gli Angeli buoni combattono contro i demoni e non permettono ad essi di nuocere quanto vogliono (2).

Senza dubbio l'azione che gli Angeli svolgono a nostro favore, è per loro stessi motivo di gioia. Scrive il P. Benoist d'Azy: «Questa premura di servirci è una premura gioiosa, perché la gioia è figlia della carità e la gioia perfetta sgorga dalla perfetta carità. Alla felicità degli Spiriti non manca nulla,... una nuova sorgente di gioia s'apre tuttavia per essi, la gioia dell'Apostolo, la gioia di contemplare l'accrescimento del regno di Dio, la gioia di lavorare con il Cristo al suo sviluppo, la gioia del pentimento del peccatore e della perseveranza del giusto» (3). Scrive anche S. Tommaso: «La gioia degli Angeli può crescere per la salvezza di quelli che si salvano con l'aiuto del loro ministero» (4).

Da quanto si è detto si può giustamente ricavare che è dottrina di fede, sia pure non definita, che gli Angeli sono inviati da Dio in difesa degli uomini; che è dottrina teologicamente certa che ogni fedele ha il suo Angelo Custode; che è infine dottrina comune che anche ogni uomo non battezzato abbia il suo Angelo Custode e che un Angelo sia assegnato pure a tutta la Chiesa e a ogni Chiesa particolare (5).

L'azione degli Angeli poi non è limitata a combattere i demoni, a superare le tentazioni, a rimuovere i pericoli dell'anima e del corpo, ma è anche illuminazione, incitamento, irrobustimento.

Gli Angeli illuminano gli uomini, proponendo loro la verità divina sotto forme sensibili, secondo il modo intellettuale dell'uomo, e fortificandone la potenza conoscitiva (6). Essi possono agire sulla volontà umana, non dall'interno, (modo, questo, riservato unicamente a Dio che ha creato la volontà), ma dall'esterno, mediante la persua-

(1) S. Th., I, q. 113, a. 4, ad 3.

(2) S. Th., I, q. 113, a. 4, ad 3; q. 113, a. 5, ad 1.

(3) Gli Angeli nel governo divino, in *Iniziazione Teologica*, vol. I, p. 392.

(4) S. Th., I, q. 62, a. 9, ad 3: «Potest ... augeri angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur».

(5) P. PARENTE, *De Creatione Universali*, p. 57.

(6) S. Th., I, q. 111, a. 1.

298

sione, oppure servendosi delle passioni dell'appetito sensitivo (1). Gli Angeli infine possono agire sull'immaginazione umana, per mezzo di apparizioni causate dalla fantasia (2); nonché sull'attività sensoriale, sia causando direttamente sensazioni esterne, sia predisponendo, nel modo voluto, la potenza sensitiva (3).

b) *Venerazione*. - Con questa parola si vogliono esprimere tutti i sentimenti che gli uomini devono avere per gli Angeli. Ci limitiamo ad un breve cenno, trattandosi sostanzialmente degli stessi sentimenti che dobbiamo nutrire per i Santi: la preghiera, cioè, e l'imitazione. È utile però notare come tutta la Tradizione cristiana e l'uso dei fedeli abbiano sempre circondato gli Angeli di una venerazione, di un rispetto e di un amore più delicato e più profondo di quel che non abbiano fatto in genere per i Santi.

S. Agostino, il cui pensiero sarà poi ripetuto alla lettera da Pier Lombardo (4), scrive: «Nel precetto dell'amore del prossimo sono compresi anche gli Angeli, dai quali ci vengono resi così grandi servizi di misericordia» (5). S. Bernardo esclama con ardore serafico: «Dio ha inviato i suoi Angeli, perché ti custodiscano. Quanta riverenza deve destare in te questa parola, quanta devozione deve recarti, quanta fiducia deve comunicarti! Riverenza a motivo della presenza, devozione per la benevolenza, fiducia per la custodia. Cammina con cautela, come uno cioè al quale sono presenti gli Angeli ... In qualsiasi stanza, in qualunque angolo ti trovi, abbi rispetto del tuo Angelo. Non ardire di compiere alla sua presenza ciò che non avresti il coraggio di fare sotto i miei occhi. Dubiti forse della sua presenza, perché non lo vedi?... Ricorda che non è solo la vista a renderti certo della presenza delle cose. Perciò, fratelli, in

Lui, amiamo con trasporto i suoi Angeli, come coloro che un giorno saranno nostri coeredi e che nel frattempo sono i tutori e gli amministratori, messi e preposti a noi dal Padre. Che cosa temeremo sotto custodi sì grandi? Coloro che ci custodiscono in tutte le nostre azioni non possono essere né vinti, né sedotti, tanto meno possono sedurre» (6).

(1) S. Th., I, q. 111, a. 2.

(2) S. Th., I, q. 111, a. 3.

(3) S. Th., I, q. 111, a. 4.

(4) III Sent., d. 28, 2; PL. 192, 815. Si veda anche MAGISTER BANDINUS, III Sent., d. 28-29; PL. 192, 1083.

(5) De Doctrina Christiana, 30; PL. 34, 31: «In praecepto quo debemus diligere proximum, et sancti Angeli continentur, a quibus tanta nobis officia impenduntur misericordiae».

(6) In Ps. «Qui habitat», sermo 12, 6; PL. 183, 233: «...Ut custodiant te. Quantam tibi debet hoc verbum inferre reverentiam, offerre devotionem, conferre fiduciam! Reverentiam pro praesentia, devotionem pro benevolentia, fiduciam pro custodia. Cautè ambula, ut videlicet cui adsunt Angeli, sicut eis mandatum est in omnibus viis tuis. In quovis diversorio, in quovis angulo, Angelo tuo reverentiam habe. Tu ne audeas, illo praesente, quod vidente me non auderes. An praesentem esse dubitas quem non vides?... Vide quia non solo visu rerum praesentia comprobetur. In Ipso itaque, fratres, affectuose diligamus Angelos eius, tanquam futuros aliquando coheredes nostros, interim vero actores et tutores, a Patre positos et praepositos nobis. Quid sub tantis custodibus timeamus? Nec superari nec seduci, minus autem seducere possunt, qui custodiunt nos in omnibus viis nostris».

299

Il motivo di questo più profondo rispetto e di questo più tenero affetto è la loro presenza al nostro fianco, in ogni momento della nostra giornata, per tutta la nostra vita.

Veramente, nella luce della Comunione dei Santi, anche la verità della custodia angelica acquista un nuovo risalto e assume un più intimo significato.

2. *Rapporti tra i Santi e noi.* - Come la terra popola il Cielo dei Santi, così il Cielo riversa sui fedeli della terra grazie d'una inesauribile fecondità (1).

Il Concilio di Trento, nell'ultima Sessione (3-4 dicembre 1563), ha fissato autoritativamente il significato e i limiti dei nostri mutui rapporti con i Santi del Cielo, negati con pertinacia dai protestanti. Scrive: «Il Sacro Concilio ordina a tutti i Vescovi e a quanti hanno l'ufficio e il dovere di istruire gli altri, che, secondo l'uso della Chiesa cattolica e apostolica, accolto fin dai primi tempi della religione cristiana, e secondo il consenso unanime dei Santi Padri e i decreti dei sacro Concili istruiscano diligentemente i fedeli soprattutto su l'intercessione dei Santi, su la invocazione di essi, su l'onore da tributarsi alle reliquie e sul legittimo culto delle immagini. Insegnino loro che i Santi, i quali regnano con Cristo, offrono a Dio le loro preghiere per gli uomini; che è cosa buona e utile invocarli e ricorrere alle loro preghiere, alla loro potenza ed aiuto, onde ottenere benefici da Dio, per mezzo del Figlio suo, Gesù Cristo Signor nostro, unico nostro Redentore e Salvatore. Essi facciano conoscere che hanno un'empia opinione sia coloro i quali affermano che i beati del Cielo non devono essere invocati, sia coloro che asseriscono o che essi non pregano per gli uomini, oppure che l'invocazione di essi, perché intercedano anche per noi singoli, è idolatria, o magari che contrasta con la Rivelazione divina ed è contro l'onore dell'unico Mediatore fra Dio e gli uomini, Gesù Cristo (2); o infine che è stolto

(1) BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 356.

(2) 1 Tim., 2, 5.

300

supplicare con le labbra e con la mente quei che regnano in cielo (1). Lo stesso Concilio condanna come eretici coloro i quali dicono che, celebrare la S. Messa in onore dei Santi per ottenerne l'intercessione, è impostura (2).

Già parecchi secoli prima, nel 983, un Concilio Romano attesta che noi, che non ci fidiamo della nostra giustizia, troviamo un aiuto potente e continuo nelle preghiere e nei meriti dei Santi (3).

È dunque dottrina di fede che i Santi possono intercedere per i fedeli e che i fedeli li possono pregare. La Chiesa ha sempre inteso e vissuto così la tradizione che risale fino agli Apostoli e che si fonda, almeno remotamente, secondo quanto già abbiamo detto, sulla Sacra Scrittura.

a) *Intercessione dei Santi*. - Prima ancora di provare la verità dell'intercessione dei Santi e di determinarne la portata, è utile sgombrare il terreno da una questione antica e sempre nuova, ossia se i Santi possono pregare per noi, se essi conoscono le nostre necessità e le nostre preghiere. Alcuni hanno negato questa possibilità, ed hanno finito così per eliminare l'intercessione dei Santi.

Tale era il parere di Vigilanzio, a cui S. Girolamo dette una risposta recisa ed esauriente: «Osi tu imporre a Dio delle leggi? Tu pretendi legare gli Apostoli, in modo che fino alla fine del mondo siano tenuti come prigionieri e non siano col loro Signore, mentre invece di essi è scritto: Seguono l'Agnello ovunque vada? Se l'Agnello è dovunque, si deve credere che anche costoro, che son con l'Agnello, si trovino dovunque. E mentre il diavolo ed i demoni circolano per tutto il mondo e con una celerità spaventosa sono presenti ovunque,

(1) Sessione XXV; DB. 984: «Mandat Sancta Synodus omnibus episcopis et ceteris docendi munus curamque sustinentibus, ut iuxta catholicae et Apostolicae Ecclesiae usum a primaevis christianae religionis temporibus receptum, sanctorumque Patrum consensus et sanctorum Conciliorum decreta, in primis de Sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore, et legitimo imaginum usu fideles diligenter instruant, docentes eos, Sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per Filium eius, Iesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster Redemptor et Salvator est, ad eorum orationes, opem, auxiliumque confugere; illos vero qui negant, sancta aeterna felicitate in coelo fruente invocandos esse, aut qui asserunt vel ipsos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idolatriam, vel pugnare cum Verbo Dei, adversarique honori unius Mediatoris Dei et hominum, Iesu Christi (I Tim., 2, 5); vel stultum esse in coelo regnantibus voce et mente supplicare: impie sentire».

(2) Sessione XXII, can. 5: «Si quis dixerit imposturam esse Missas celebrare in honorem Sanctorum, et pro illorum intercessione apud Deum obtinenda, sicut Ecclesia intendit, anathema sit». Si vedano anche le precisazioni, a questo proposito, nel c. 3, della XXII Sessione; DB. 941.

(3) DB., 342: «Nos qui fiduciam nostrae iustitiae non habemus, illorum precibus et meritis apud clementissimum Deum iugiter adiuvemur».

301

i Martiri, dopo aver dato il loro sangue, saranno forse rinchiusi dentro un sepolcro e non potranno più uscirne?» (1). Pietro Lombardo esamina la stessa questione e anticipa la soluzione che sarà poi comune a tutti gli Scolastici. Egli ammette che le anime dei Santi, che godono della visione beatifica conoscono in essa quel che succede nel mondo, nella misura in cui ciò contribuisce o alla loro gioia o al nostro soccorso. Come agli Angeli, così ad essi sono note nel Verbo, che contemplanò, tutte le nostre domande (2). Qui Pier Lombardo cita l'autorità di Ugo da S. Vittore e di S. Agostino (3).

S. Tommaso riprende tutta la complessa questione, resa più difficile da un dubbio espresso da S. Agostino (4). La soluzione tomista è questa: sul piano dell'ordine naturale è impossibile che i defunti conoscano gli eventi umani, poiché le anime separate non possono conoscere fatti ed oggetti individuali, senza una determinazione causata da una conoscenza anteriore o dall'intervento divino; ora le anime dei defunti sono in uno stato di segregazione da tutte le cose di questo mondo e, nell'ordine naturale, Dio, abitualmente, non interviene a determinare l'intelletto per questa conoscenza. Ma quando si tratta delle anime beate, si deve allora accettare quanto scrive S. Gregorio: esse nella visione beatifica vedono quello che avviene sulla terra (5).

Difatti l'essenza divina è un mezzo adatto per conoscere ogni cosa; da ciò evidentemente non deriva che chiunque vede l'essenza di Dio, conosca tutto: chi è a conoscenza di un principio, non è detto che ne comprenda necessariamente tutte le conseguenze (a meno che non afferri tutta l'intelligibilità di quel principio). I Santi quindi non conoscono tutto nella visione beatifica, ma soltanto ciò che è richiesto per la loro perfezione. Ora per la loro perfezione si richiede che conoscano tutto ciò che li riguarda. Per conseguenza devono co-

(1) *Adversus Vigilantium*, 6; PL. 23, 359: «Tu Deo leges ponis? Tu Apostolis vincula iniicias, ut usque ad diem iudicii teneantur custodia, nec sint cum Domino suo, de quibus scriptum est (Apoc., 14, 4): Sequuntur Agnum quocumque vadit? Si Agnus ubique, ergo et hi, qui cum Agno sunt, ubique esse credendi sunt. Et cum diabolus et daemones toto vagentur in orbe et celeritate nimia ubique praesentes sint, martyres post effusionem sanguinis sui arca operientur inclusi et inde exire non poterunt?».

(2) *IV Sent.*, d. 45, 6; PL. 192, 950: «Sed forte quaeris numquid preces supplicantium sancti audiunt et vota postulantium in eorum notitiam perveniunt. Non est incredibile animas sanctorum quae in abscondito faciei Dei veri luminis illustratione laetantur, in ipsius contemplatione ea quae foris aguntur intelligere, quantum vel illis ad gaudium vel nobis ad auxilium pertinet. Sicut enim Angelis, ita et sanctis qui Deo assistunt, petitiones nostrae innotescunt in Verbo Dei quod contemplantur».

(3) S. AGOSTINO ne parla nel *De cura pro mortuis gerenda*, PL. 40, 591 e sg.

(4) *De cura pro mortuis gerenda*, 13; PL. 40,609.

(5) *Moralia*, 12, 21; PL. 75, 989: «Hoc de animabus sanctis sentiendum non est. Quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent». S. Th., I, q. 89, a. 8.

302

noscere anche tutte le preghiere rivolte loro, come pure i più intimi sentimenti dello spirito nei loro riguardi (1).

Inoltre in Cielo i Santi hanno tutto ciò che è richiesto per la loro gloria. Ma per la loro gloria si richiede che aiutino coloro che si trovano nel bisogno e che diventino i collaboratori di Dio nella nostra salvezza. Quindi essi devono conoscere le nostre preghiere e le nostre necessità (2).

Infine S. Tommaso scrive: se i Santi non conoscessero le nostre necessità, non pregherebbero per noi. Ora pregano per noi, come è provato dalla condanna di Vigilanzio. Dunque essi conoscono le nostre necessità e quanto avviene attorno a noi (3).

Da quanto abbiamo detto, possiamo già trarre una conseguenza importante: se l'intercessione dei Santi è, in un certo senso, collegata con la visione beata e con la conoscenza da parte di essi degli eventi umani, è logico ammettere che in modo

particolare si rivolga a quella parte della terra nella quale i Santi hanno vissuto, nonché a quelle persone che sono loro maggiormente unite da vincoli più profondi (4). In questo modo viene ad essere legittimato l'uso dei Patroni assegnati a qualche regione, o a qualche gruppo di persone e perfino ad individui particolari. È infatti credenza comune che il Santo Patrono, o quello di cui si porta il nome, assista in maniera più immediata e più efficace coloro che gli sono affidati.

Il fatto dell'intercessione dei Santi, ammesso dalla Chiesa come verità di fede, è dimostrato da tutta la Tradizione. Le prime prove sono, al solito, fornite dalla Liturgia. Gli Apostoli che con le loro opere hanno fatto sorgere la Chiesa (5), i Martiri che nel sacrificio supremo di Cristo hanno trovato la forza d'immolarsi e la capacità di rendersi utili agli altri (6), i Santi tutti che ci circondano incessantemente col loro patrocinio (7), intercedono di continuo per noi nel cielo, mentre ne celebriamo il ricordo su la terra (8).

(1) S. Th., 2-2, q. 83, a. 4, ad 2.

(2) Suppl., q. 72, a. 1.

(3) Suppl., q. 72, a. 1, Sed contra 3.

(4) G. BOZZETTI, Nella Chiesa di Cristo, p. 183.

(5) Commune Apostolorum: Respons. dopo la VII lezione: «Isti sunt qui viventes in carne, plantaverunt Ecclesiam sanguine suo».

(6) Seereta della feria V dopo la III Domen. di Quar.: «In tuorum, Domine, pretiosa morte iustorum sacrificium illud offerimus, de quo martyrium sumpsit omne principium».

(7) Postcommunio della Messa di S. Giovanni Damasceno (27 marzo): «Sumpta nos ... dona coelestibus armis tueantur, et beati Ioannis patrocinia circumdent Sanctorum unanimi sull'ragia cumulata; quorum imagines evicit in Ecclesia esse venerandas».

(8) Ordinario della Messa: «Illi pro nobis intercedere dignentur in coelis quorum memoriam agimus in terris».

Essi infatti sono per noi una fonte inestimabile di bene, il tesoro comune al quale attinge la Chiesa intera; essi sono soprattutto presenti nel momento più solenne del Sacrificio Eucaristico. Prima, infatti, di consacrare il Corpo ed il Sangue di Cristo e di rinnovare in tal modo su l'altare la Morte redentrice del Salvatore, la Chiesa militante sente il bisogno di entrare in una più intima comunione con la Chiesa trionfante, ricordando nominatamente la Vergine Santa, gli Apostoli, i più antichi Martiri: Papi, Vescovi, Diaconi, fedeli (1).

Il motivo di questa comunione è di ottenere per i loro meriti che il Sacrificio sia a Dio gradito (2) e ci ottenga il favore divino (3): i meriti dei Santi infatti implorano che il Sacramento dell'Altare produca il suo effetto di eterna salvezza (4).

Le antiche iscrizioni catacomba li provano la verità dell'intercessione dei Santi: ne fanno fede le suppliche accorate rinvenute accanto ai loro sepolcri.

I Padri insegnano all'unanimità questa dottrina, contenuta già in germe nella Rivelazione. Origene, dopo aver affermato che, per virtù di Cristo, noi siamo uniti, non solo alla Trinità, ma anche ai Santi (5), attesta che costoro sono accanto a noi col loro affetto e con la loro opera, allo stesso modo che Paolo Apostolo, per virtù divina, si trovava spiritualmente a Corinto, benché col corpo fosse ad Efeso (6).

Dobbiamo perciò ricorrere a loro con fiducia, poiché possono molto nei nostri riguardi; anzi essi si trovano sempre accanto all'altare per supplicare in favore dei peccatori ed intercedere per noi il perdono (7). I Martiri infatti, avendo imitato il Sacrificio redentore

(1) Ordinario della Messa: *Communicantes e Nobis quoque peccatoribus.*

(2) *Secreta di S. Giacomo (25 luglio): «Oblationes populi tui ... beati Iacobi Apostoli passio beata conciliet; et quae nostris non aptae sunt meritis, fiant tibi placitae eius deprecatione».* Si vedano anche le *Secrete di S. Andrea (30 novembre), S. Saba (4 dicembre), S. Ambrogio (7 dicembre), S. Marcello (16 gennaio), Cattedra di S. Pietro (18 gennaio), Conversione di S. Paolo (25 gennaio), Apparizione di S. Michele (8 maggio), S. Venanzio (18 maggio), ss. Processo e Martiniano (2 luglio), Ottava dei SS. Pietro e Paolo (6 luglio), Madonna del Carmelo (16 luglio), s. Maria Maddalena (23 luglio), ss. Tiburzio e Susanna (11 agosto), s. Giuseppe Colasanzio (27 agosto), s. Matteo (21 settembre), S. Teresa del Bambino Gesù (3 ottobre).*

(3) *Secreta dei SS. Innocenti*: «Sanctorum tuorum, Domine, prohis pia non desit oratio: quae et muliera nostra conciliet et tuam nobis indulgentiam semper obtineat».

(4) *Postcomm.*, della feria. V dopo la III Dom. di Quares.: «Sit nobis, Domine, sacramenti tui certa salvatio; quae cum beatorum Martyrum tuorum Cosmae et Damiani meritis imploratur».

(5) *In Levit.*, 4,4: PG. 12, 437.

(6) *De oratione*, 31: PG., 11, 554-555.

(7) *In Numeros*, hom., 10, 2; PG. 12, 638.

304

di Cristo, ne partecipano gli effetti: come Egli ha sofferto per i peccati di tutti, così essi soffrono per i peccati di alcuni (1). Ugualmente operano in cielo gli Angeli, i Profeti, gli Apostoli e tutti i Giusti (2).

Origene prova in tal modo la sua dottrina: come la fede della «via» viene superata nella visione della Patria, così vengono potenziate in cielo, tutte le virtù. Ciò è particolarmente vero per la carità. Se dunque i fedeli sulla terra già si possono aiutare, tanto più potranno per ciò i Santi del Cielo, la cui carità è più disinteressata e più efficace (3). Non è quindi fuori posto affermare che i giusti, dopo morte, s'interessano per la salvezza dei loro fratelli rimasti nel mondo e che li soccorrono con le loro preghiere e con la loro intercessione presso Dio (4). S. Gregorio Nazianzeno formula a questo proposito un principio fondamentale. Dice: «Egli (il Santo) tanto più ci giova con le sue preghiere, quanto più, una volta deposte le spoglie mortali, egli è vicino a Dio» (5).

In queste parole già è tracciata una delle prove tomistiche dell'intercessione dei Santi. S. Giovanni Crisostomo presenta la Chiesa militante profondamente saldata con quella trionfante dalla carità: entrambe formano un solo corpo di Cristo e la gloria, anziché spezzare l'unione intima che le collega, la rafforza (6). In questa prospettiva l'intercessione dei Beati non è un'inutile finzione della pietà, ma una realtà soprannaturale che si manifesta nell'aiuto potente arrecato da essi ai fedeli che combattono ancora le battaglie del Signore (7).

S. Ambrogio, in una pagina piena di sincera umanità, ricorda l'utilità e la necessità della preghiera dei Santi. Rammentando l'invito supplice rivolto da Pietro e da Andrea al Signore perché risanasse la suocera di Pietro, il Santo insegna che coloro i quali hanno potuto, un giorno, pregare per una loro parente, possono intercedere ancora per tutti i fedeli. Quelli poi che sono più colpevoli e meno adatti alla preghiera, hanno bisogno d'avere degli intercessori. Come un malato non può chiamare il medico, se non per mezzo di altre buone persone, così i peccatori, malati nella carne e nello spirito, non possono, per la loro debolezza, rivolgersi direttamente al medico. Devono perciò invocare per sé gli Angeli, che sono nostri custodi, de-

(1) In Numeros, hom., 24, I; PG. 12, 756-757.

(2) In Numeros, hom., 24, I; PG. 12, 757.

(3) De oratione, 11; PG. 11, 450.

(4) In Carit., c. 3, 4; PG. 13, 160.

(5) Oratio 18, 4: «Nunc tanto magis nobis proficit precibus, quanto Deo propinquior est, postquam vincula deposuit temporalia».

(6) In S. Romanum, 1, 1; PG. 50,606.

(7) b. Ps., 48, 5; PG. 55. 229.

305

vono supplicare i Martiri, dei quali possediamo, quale pegno sacro, il corpo. Chi lavò col sangue i propri peccati, se li ebbe, può anche interporsi per i nostri peccati: tali sono i Martiri del Signore, i nostri capi, gli osservatori della nostra vita e delle nostre azioni. Per questo S. Ambrogio insiste dicendo di non aver paura o vergogna di ricorrere ai Santi che possono sollevare la nostra miseria, poiché essi pure hanno sperimentato, pur avendole superate, le nostre debolezze (1).

Contro Vigilanzio, pertinace negatore dell'intercessione dei Santi, insorse S. Girolamo con la foga del suo temperamento, a difesa della verità calpestata. Gli argomenti e le prove desunte dalla Scrittura e dalla ragione s'incalzano e travolgono i deboli sofismi dell'avversario dei Santi: «Nel tuo libello dici: che, finché viviamo,

possiamo pregare a vicenda per noi; e che invece, quando saremo morti, nessuna preghiera elevata a favore di un altro può più venire esaudita; soprattutto perché i Martiri non potranno implorare vendetta per il loro sangue. Se gli Apostoli e i Martiri, tuttora in vita, possono pregare per gli altri, allorché devono ancora esser solleciti di sé, quanto più non lo potranno dopo le corone, le vittorie ed i trionfi. Un sol uomo, Mosè, chiede a Dio perdono per seicentomila uomini; Stefano implora perdono per i persecutori; e costoro varranno forse meno dopo che avranno cominciato ad esser con Cristo? L'Apostolo Paolo fa sapere che sulla nave gli furono affidate 276 anime; ma dopo che sarà stato liberato dal corpo chiuderà forse allora la bocca e non potrà più implorare per coloro che in tutto quanto il mondo credettero al suo Vangelo?» (2).

S. Agostino ammette che l'unità del Corpo Mistico comprende i fedeli e i Santi, sui quali si estende la misericordia e la gloria di Cristo Capo. Abbiamo infatti un solo Dio, seguiamo un unico maestro, accompagniamo un medesimo principe, siamo sottomessi ad un identico capo, siamo diretti alla stessa Gerusalemme, possediamo la stessa carità e la medesima unità.

(1) De Viduis, 9, 55; PL. 16, 251.

(2) Adversus Vigilantium, 6; PL. 23, 344: «Dicis in libello tuo quod, dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius sit pro alio exaudienda oratio; praesertim cum martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes impetrare non quiverint. Si Apostoli et Martyres adhuc in carne constituti possunt orare pro ceteris, quanto pro se adhuc debent esse solliciti: quanto magis post coronas, victorias et triumphos? Unus homo Moyses sexcentis millibus armatorum impetrat a Deo veniam, et Stephanus ... pro persecutori. bus veniam deprecatur, et postquam cum Christo esse coeperint, minus valebunt? Paulus Apostolus ducentas septuaginta sex sibi dicit in navi anima, condonatas (Act., 27, 24); et postquam resolutus esse coeperit, tunc ora clausurus est et pro his qui in toto orbe ad suum Evangelium crediderunt, mutire non poterit?».

306

Noi siamo perciò il frutto delle sofferenze dei Martiri, il cui sangue è un seme prezioso e fruttifero; noi li ammiriamo, essi ci usano misericordia. Noi li onoriamo, essi pregano per noi (1).

Dal sangue dei Martiri è sorta, vigorosa e piena di vita, la Chiesa (2); per questo essa li commemora durante il Sacrificio Eucaristico nel punto più centrale (3); e a loro si raccomanda perché intercedano (4).

Questi principi basilari posti dai Padri a proposito dell'intercessione dei Santi, serviranno di guida per tutta la speculazione medievale.

Alcuino scrive che il sacerdote celebrante s'unisce alla Beata Vergine Maria e a tutti i Santi, di cui venera la memoria. Se difatti si vuole che il Sacrificio sia gradito a Dio, si deve offrire in comunione con i Santi, venerando il loro ricordo, come nel tempio di Dio, poiché Dio onnipotente ha voluto stabilire su di loro il fondamento della sua Chiesa. In forza dei loro meriti e della loro intercessione, il Signore intende concederci la propria protezione nella prosperità, come nelle prove (5). È questo il significato del *Communicantes*: a Dio solo è offerto il Sacrificio per mezzo di Cristo, nostro mediatore; però tale offerta è accompagnata dai meriti e dalle preghiere dei Santi che rendono gradito all'Altissimo il Sacrificio personale dei singoli fedeli e di tutta la Chiesa.

S. Pier Damiani scorge nei Santi gli avvocati che ci difendono dalla giusta ira di Dio, i consiglieri del nostro Re che volentieri ci accordano la loro protezione (6). S. Bruno di Chartres (7) e S. Anselmo (8) ripetono lo stesso insegnamento. Udeberto Lavardin (1056-

(1) Sermo 280, 6, 6; PL. 38, 1283: «Non nobis parnm videatur quod eius corporis membra sumus, cuius et illi (Martyres), quibus aequiparari non possumus ... Gloria capiti, unde consulitur et superioribus manibus et infimis pedibus ... Fructus laboris ... illorum etiam nos sumus. Miramur eos, miserantur nos. Gratulamur eis, precantur pro nobis ... Omnes tamen eidem Domino paremus, eundem magistrum sequimur, eundem principem comitamur, eidem capiti subiungimur, ad eandem Ierusalcm tendimus, eandem sectamur caritatem, eandem amplectimur unitatem».

(2) Sermo 286, 4, 3: «Quasi semine sanguinis impleta est Martyribus terra, et de illo semine seges surrexit Ecclesiae».

(3) Sermo 273, 7, 7: «In recitatione ad altare Christi loco meliore recitantur; non tamen pro Christo adorantur».

(4) Sermo 297, 2, 3; PL. 38, 1360: «Unde, quod nornt fideles, distincti a defunctis loco suo martyres recitantur; nec pro eis oratur, sed eorum orationibus Ecclesia commendatur».

(5) De Divinis Officiis, 40; PL. 101, 1259.

(6) Sermo 55; PL. 144, 815.

(7) Expositio in Ps., 124; PL. 152, 1324.

(8) Oratio, 46-61; PL. 158, 942-968 (alla Vergine); Oratio, 62; PL. 158, 967-968 (all'Angelo custode); Oratio, 63-75; PL. 158, 969-1016 (ai Santi).

307

1133) (1), in una sua lettera, svolge con ampiezza e vivacità le prove che attestano l'intercessione dei Beati. Scrive: «Poiché, secondo la testimonianza di Gregorio, nulla v'è all'esterno che sia ignorato dalle anime dei Santi, che conoscono Colui che sa tutto, chi potrà affermare che essi amano il prossimo, quando ne ascoltino le suppliche e mai le esaudiscano? Quando sanno che si bussa alla porta e trascurino di aprire o non sappiano aprire? Quando vedono le angosce e chiudano il cuore? Che carità hanno coloro ai quali i gemiti degli afflitti non strappano alcun dispiacere, nessun momento di commozione, essi che fra tutte le altre supplicazioni rivendicano per sé il primato d'impetrazione? Poiché manca loro l'amore del prossimo, manca anche l'amore di Dio; invero Dio non può essere amato senza il prossimo, né il prossimo senza Dio ... T'accorgi già abbastanza, se non erro, quanto la tua dottrina sia fuori strada, quale acqua sì inquinata tu beva, sognando di distruggere la carità laddove la carità giammai vien meno e dove si gode per i peccatori convertiti... Ravvediti dunque, e se non trovi in te peccato, per cui sia necessario pregare i Santi che preghino per te, non insultare noi che supplichiamo i Santi affinché intercedano per noi» (2).

S. Bernardo, nei suoi Sermoni, è un invito assertore dell'intercessione dei Santi. Li chiama nostri mediatori (3), assicura che si ricordano di noi e che ci difendono nell'estremo giudizio (4). La loro supplica in nostro favore è potente e assai desiderabile, perché essi ci ottengono anche quello a cui non avremmo nessun diritto e nessuna capacità (5).

(1) Enciclopedia Cattolica, VI, col. 1619.

(2) Epistolae, 1. 2, epist. 23; PL. 171: «Cum enim, teste Gregorio, nihil foris sit quod ignorent anima e sanctorum, qua e scientem omnia sciunt, quis dicet ab eis proximum diligi, qui proximi clamores audiunt et nunquam exaudjunt? pulsari sciunt et aperire despiciunt vel nesciunt? Angustias vident et viscera claudunt? Quid caritati est eis, quibus afflictorum gemitus nullam extorquent compunctionem, nullum lacrymae momentum, quae inter ceteras supplicationes principatum sibi vindicant impetrandi? Quia igitur eis deest dilectio proximi, deest et Dei; neque enim vel sine proximo Deus, vel sine Deo proximus diligi potest... Satis iam, nisi fallor, animadvertis, quo tua evagetur doctrina, quam lutulentam bibas aquam, ibi charitatem excidere somnians, ubi charitas nunquam excidit (1 Cor., 13, 8), ubi gaudium est pro peccatoribus conversis (Luc., 15, 10) ... Resipisce igitur, et si peccatum non invenis apud te, quo necesse sit orare sanctos, ut orent pro te, noli insultare nobis orantibus, ut orent sancti pro nobis».

(3) In Natali S. Victoris, s. 2, 1; PL. 183, 374.

(4) Officium S. Victoris, ad Nonam; PL. 183, 780.

(5) In festo Omnium Sanctorum, s. 5, 10; PL. 183, 480: «Summopere nobis desideranda sunt suffragia quoque sanctorum; ut quod possibilitas non obtinet, eorum nobis intercessione donetur».

308

Dobbiamo gioire, perché i Santi ci proteggono con i loro meriti, ci istruiscono con i loro esempi e ci rassicurano con i loro miracoli (1).

S. Bernardo non si limita però ad esporre il fatto dell'intercessione, ma si sforza anche di penetrarne i motivi. Quello fondamentale è la carità. Se i Santi già su questa terra erano così solleciti del bene altrui, quanto più lo saranno nei cieli, dove, aderendo con tutte le energie del loro spirito al supremo amore, che è Dio, possiedono anche una maggiore grazia e carità nei nostri confronti (2).

Egli afferma: «Chi aderisce a Dio è uno spirito e tutto quanto viene cambiato in un certo divino affetto; né può più sentire e gustare se non Dio e ciò che Dio sente e gusta, poiché è ripieno della Divinità. Ma Dio è amore; e quanto più uno è unito a Dio, tanto più è ripieno di carità. Senza dubbio Dio è impassibile, ma non è senza compassione Egli, cui è proprio aver sempre pietà e perdonare. Anche tu [si rivolge

al fratello Gerardo defunto], dunque, devi essere misericordioso, poiché, pur non essendo più affatto misero, tu aderisci al Misericordioso. Tu che non soffri più, sei compassionevole. Il tuo affetto perciò non è diminuito, ma resta immutato; né per il fatto che ti sei rivestito di Dio, ti sei spogliato della cura di noi: anch'Egli infatti ha cura di noi. Hai allontanato ciò che è infermità, non ciò che è pietà. La carità non viene mai meno: non dimenticarti mai di me» (3).

I Santi quindi possono intercedere per noi, perché sono più vicini a Dio e sono più intimamente avvolti dall'alone di carità fraterna che da Dio emana e che in Dio ha il suo fondamento. La gloria di cui essi sono circondati, non impedisce loro di conoscere a fondo le

(1) In Transitu S. Malachiae, sermo 2, 5; PL. 183, 488; In Festo Omnium SS. B. 2, 1; PL. 183, 463: «Eorum intercessione iuветur infirmitas nostra, consideratione beatitudinis excitetur negligentia nostra, ignorantia proprie nostra ipsorum erudiatur exemplis».

(2.) In obitu D. Humberti, 7; PL. 183, 518: «Si... tantae caritatis erat, dum esset nobiscum, ut omnia quae ad corpoream necessitatem spectent, libentius mihi quam sibi cederet, quanto magis nunc, cum ille summae caritati, quae Deus est, inhaeret, maiorem habet in me gratiam et caritatem».

(3) In Cant., s. 26, 5; P L. 183, 906: «Qui adhaeret et Deo unus spiritus est (1 Cor., 6, 17), et in divinum quendam totus immutatur affectum; nec potest iam sentire aut sapere nisi Deum et quod sentit et sapit Deus, plenus Deo. Deus autem caritas est, et quanto quis coniunctior Deo, tanto pleni or caritate. Porro impassibilis est Deus, sed non incompassibilis, cui Proprium est misereri semper et parcere. Ergo et te necesse est misericordem esse, qui inhaeres misericordi, quamvis iam minime miser sis; et qui non pateris, compateris tamen. Affectus proinde tuus non est imminutus sed immutatus; nec quoniam Deum induisti, nostri cura te exuisti: et ipsi enim cura est de nobis. Quod infirmum est abiecisti, sed non quod pium. Caritas denique nunquam excidit (1 Cor., 13, 8): non oblivisceris me in finem».

309

nostre miserie, ma ne aumenta anzi l'amore misericordioso (1): essi infatti sono stati come noi e hanno provato al par di noi i nostri dolori (2).

Entrando in Cielo, cambiano lo stato, ma non smarriscono le buone virtù che possedevano nel mondo; avviene realmente una trasformazione, ma in meglio.

«Siede il soldato veterano [S. Vittore], quieto per la dolcezza e sicurezza dovutagli; sicuro per sé, ma sollecito di noi. Difatti egli non si è spogliato delle viscere di pietà nello stesso tempo che abbandonò il peso della carne; né indossò la stola della gloria, in maniera da rivestire insieme la dimenticanza della nostra miseria e della sua stessa misericordia. Non è la terra della dimenticanza quella in cui abita l'anima di Vittore, non è la terra del lavoro, cosicché sia occupato in essa, non è neppure la terra, ma il cielo. Forse che l'abitazione celeste rende insensibili le anime cui accorda l'ingresso? o le priva della memoria, o le spoglia della pietà? Fratelli, l'ampiezza dei cieli non restringe, ma dilata i cuori, non intontisce, ma rasserena le menti; non impiccolisce, ma allarga gli affetti. Nella luce di Dio la memoria non diviene più oscura, ma più limpida; nella luce di Dio s'impara ciò che non si sa, e non già si dimentica ciò che si sa» (3).

Subito dopo la morte di S. Bernardo, Pietro Cellense scrive ad un vescovo, ripetendo lo stesso ragionamento: «Mi meraviglio che voi abbiate scritto che siete stato privato del patrocinio del santo padre nostro Bernardo, dal momento che la sua santa anima sciolta dai vincoli della mortalità e non della carità, della corruzione e non della compassione, della necessità e non della volontà, più liberamente si

(1) In Vigilia SS. Petri et Pauli, sermo 2; PL. 183, 404: «Qui potens in terra fuit, potentior est in coelis ante faciem Domini Dei sui. Si enim dum hic viveret, misertus est peccatoribus et oravit pro eis, nunc tanto amplius, quanto verius agnoscit miseras nostras, orat pro nobis Patrem: qui a beata illa patria caritatem eius non immutavit, sed augmentavit».

(2) In Natali S. Victoris, sermo 2, 3; PL. 183, 375: «Discurrunt Angeli et succurrunt hominibus, et qui ex nobis sunt [i Santi] nesciunt nos, nec norunt iam compati in quibus passi sunt et ipsi? Qui dolores nesciunt, sentiunt tamen nostros».

(3) In Natali S. Victoris, sermo 2, 3; PL. 183, 374-375: «Sedet veteranus miles, debita iam suavitate et securitate quietus; securus quidem sibi, sed nostri sollicitus. Non enim cum putredine carnis simul se exuit visceribus pietatis; nec sibi sic induit stolam gloriae, ut nostrae pariter miseriae suaeque ipsius misericordiae oblivionem indueret. Non est terra oblivionis, quam anima Victoris inhabitat, non terra laboris,

ut occupetur in ea, non denique terra, sed coelum est. Nunquid coelestis habitatio animas quas admittit indurat, aut memoria privat aut spoliat pietate? Fratres! latitudo coeli dilatat corda, non arctat; exhilarat mentes, non alienat; affectiones non contrahit, sed extendit. In lumine Dei serenatur memoria, non obscuratur: in lumine Dei discitur quod nescitur, non quod scitur dediscitur».

310

rivolge ora al misericordiosissimo Creatore per le necessità del suo popolo. Non mi accada mai di diffidare della sua grazia e di disperare delle sue preghiere» (1).

Il pensiero di S. Bernardo è dunque limpidissimo: i Santi possono aiutarci, perché nella luce divina conoscono le nostre miserie, perché nell'amore di Dio la loro carità s'espande con maggior vigore; essi intercedono per noi perché conoscono per esperienza le nostre difficoltà e perché la loro stretta unione con Dio le pone in una condizione del tutto privilegiata.

Pier Lombardo inserisce nelle sue Sentenze la tesi riguardante l'intercessione dei Santi (2). Per cui tutti i commentatori dei suoi libri necessariamente ne parleranno. Ci basti accennare a S. Alberto Magno, a S. Bonaventura e a S. Tommaso.

Per S. Alberto «i Beati costituiscono la parte privilegiata (della Comunione dei Santi), il cui influsso dà valore a tutta l'attività delle altre membra» (3). In forza della loro intercessione godiamo dei beni della Chiesa (4) e in virtù delle loro preghiere possiamo condurre una vita tranquilla (5).

S. Bonaventura, postosi la questione se i Santi intercedano per noi con le loro suppliche, risponde: «I Santi in cielo pregano per noi, sia perché vedono i nostri bisogni, sia perché Dio vuole che le membra siano soccorse da loro» (6).

Essi ci guadagnano molte grazie da parte di Dio; in special modo la Santissima Vergine procura a molti peccatori il beneficio della conversione (7). Tre sono le prove che S. Bonaventura porta per confermare la dottrina tradizionale: 1) «I Santi, mentre sono ancora nel mondo, impetrano agli altri la grazia e tanti beni; ora essi possono più presso Dio nella Patria che sulla terra. Dunque, in cielo, impetrano più efficacemente. 2) I Santi impetrano per i vivi, perché sono amici di Dio; ma essi sono più amici di Dio in Cielo che in questo mondo. Dunque la efficacia delle loro preghiere è più valida in cielo

(1) Epistola, 14; PL. 202, 416: «Miror vos scripsisse destitutum patrocínio sanctissimi patris nostri Bernardi, cum sancta eius anima nexibus expedita mortalitatis non caritatis, eorruptionis non afflictionis, necessitatis non voluntatis liberioribus aures nunc appellet piissimi conditoris pro necessitatibus populi sui. Non mihi contingat de gratia ipsius diffidere, de orationibus eius desperare».

(2) IV Sent., d. 45, 7; PL. 192, 950.

(3) PIOLANTI, Il Corpo Mistico, p. 133.

(4) De Sacrificio Missae, tr. 3, c. 8; BORGNET, 38, 111.

(5) De Sacrificio Missae, tr. 3, c. 8; BORGNET, 30, 114.

(6) IV Sent., d. 45, a. 3, q. 1: «Sancti in coelo orant pro nobis tum quia vident nostram necessitatem, tum quia membra relevari vult Deus».

(7) IV Sent., d. 45, a. 3, q. 2: «Sancti suis orationibus multa bona nobis impetrant merito et affectu; et gloriosa Virgo multos peccatores Deo reconciliat».

311

che in terra». 3) Una conferma l'abbiamo del resto nei miracoli compiuti dai Santi dopo la morte (1).

Infine S. Bonaventura prova che i Santi, benché non abbiano più la possibilità di meritare per sé, possono tuttavia meritare per gli altri, nel senso che i meriti da essi acquistati durante la vita rendono più efficace la loro intercessione e quindi più potente il loro aiuto (2).

S. Tommaso non esita ad ammettere: «Dobbiamo credere che i Santi aiutano molto i fedeli, con la loro intercessione presso Dio» (3). «Essi pregano per noi a cui manca l'ultima perfezione della beatitudine» (4). Molte sono le prove che dimostrano questa verità. Anzitutto c'è la S. Scrittura (5), poi la Tradizione dei Padri (6), e infine la ragione. «Se la preghiera fatta per gli altri, dice S. Tommaso, proviene dalla carità..., quanto maggiore è la perfezione della carità dei Santi del cielo, tanto più essi pregano per i fedeli della terra, che possono essere aiutati con le orazioni; e quanto più essi sono vicini a Dio, tanto più sono efficaci le loro suppliche. Difatti l'ordine della Provvidenza divina ha disposto che la eccellenza di coloro che si trovano in una posizione superiore si rifletta su quanti sono in una posizione inferiore, come la luce del sole si rifrange nell'atmosfera» (7).

Nel suo commento alle *Sentenze*, riportato poi nel *Supplemento alla Somma*, S. Tommaso si muove sullo stesso piano. Prima di tutto cita un passo della S. Scrittura nel commento di S. Gregorio Magno (8). Quindi, dopo aver ricordato come l'Apostolo ancora in vita esorta i fedeli a pregare per lui, così ragiona: se dobbiamo ricorrere ai santi di questa terra perché intercedano per noi presso Dio, a mag-

(1) IV Sent., d. 45, a. 3, q. 2: «Sancti in via impetrant aliis gratiam et multa bona; sed plus possunt apud Deum in patria, quam in via. Ergo magis impetrant. Sancti impetrant pro vivis, quia sunt amici Dei; sed magis sunt amici Dei in patria, quam in via; ergo efficacius impetrant...».

(2) IV Sent., d. 45, a. 3, q. 3, ad 4: «Licet sancti non sint in statu merendi sibi ... sunt tamen in statu merendi aliis, vel potius ex merito praecedenti alios iuvandi».

(3) Suppl., q. 72, a. 1, ad 3: «Credendum est quod multum proximos iuvant, pro eis apud Deum intercedendo».

(4) S. Th., 2-2, q. 83, a. 11, ad 1: «Orant antem pro nobis, quibus deest beatitudinis ultima perfectio».

(5) Cita 2 Mac., 15, 14.

(6) S. TOMMASO riporta il passo di S. GIROLAMO, *Adversus Vigilantium*, 6; PL. 23, 359.

(7) S. Th., 2-2, q. 83, a. 11: «Cum oratio pro aliis facta ex caritate proveniat ... quanto sancti qui sunt in patria sunt perfectioris caritatis, tanto magis prant pro viatoribus, qui orationibus iuvari possunt; et quanto sunt Deo coniunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces. Habet enim hoc divinus ordo, ut ex superlorum excellentia in inferi ora refundatur, sicut ex charitate solis in aerem».

(8) Iob., 5, 1: «Voca. si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere». S. GREGORIO, *Moralia*, 5, 43; PL. 75, 723.

312

gior ragione dobbiamo invocare Santi del Cielo, perché ci aiutino con le loro preghiere; essi infatti sono più graditi a Dio che i santi della terra (1).

Successivamente cita l'esempio della Chiesa, che nelle Litanie si rivolge ai Santi, affinché preghino per noi (2).

Infine espone l'argomento di ragione, che è come una prova metafisica, se così si può chiamare.

Secondo il pensiero dello Pseudo Dionigi, esiste nelle cose un ordine strettamente gerarchico stabilito da Dio, in forza del quale tutto deve ritornare a Lui, passando attraverso enti intermediari. Ora, essendo i Santi del Cielo vicinissimi a Dio, questo ordine della legge divina esige che noi, pellegrini sulla terra verso il Signore, siamo ricondotti a Lui attraverso la mediazione dei Santi.

Ciò che avviene allorché, mediante essi, la Bontà divina ci comunica i suoi benefici. E, siccome il nostro ritorno a Dio deve corrispondere al processo dei suoi benefici verso di noi, allo stesso modo che mediante le preghiere dei Santi giungono a noi le grazie di Dio, così bisogna che attraverso i Santi noi siamo ricondotti a Lui» (3).

In altri termini: i Santi sono i canali attraverso i quali giunge a noi la divina misericordia; essi devono essere insieme la via per la quale effettuare il nostro ritorno a Dio. I Santi sono perciò i nostri intercessori e, in un certo senso, allorché li supplichiamo di pregare per noi, sono anche i nostri mediatori.

In questo senso, come la mediazione dei Santi non intacca l'unica ed insostituibile mediazione di Cristo, cui nulla aggiungono, ma della quale partecipano, così non importa alcun difetto di potenza da parte

(1) Suppl., q. 72, a. 2, sed contra 2: «Sancti qui sunt in patria magis sunt accepti Deo quam in statu viae. Sed sanctos qui sunt in via constituere debemus intercessores pro nobis ad Deum: exemplo Apostoli, qui dicebat, Rom., 15, 30: «Obsecro vos, fratres, per Dominum nostrum Iesum Christum et per caritatem Spiritus Sancti, ut adiuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum. Ergo nos multo fortius petere debemus a sanctis qui sunt in patria, ut nos iuvent orationibus suis ad Deum».

(2) Suppl., q. 72, a. 2, Sed contra 3: «Ad hoc est communis consuetudo Ecclesiae quae in litanis sanctorum orationem petit». Il CAETANO: In S. Th., 2-2, q. 83, a. 4, n. 2, cita una preghiera della Chiesa: «Tribue, quaesumus, Domine, omnes sanctos tuos iugiter pro nobis orare».

(3) Suppl., q. 72, a. 2: «Iste or do est divinitus institutus in rebus, secundum Dionysium (De Ecclesiastica Hierarchia, 5, 1, 54; PL. 3, 504), ut per media ultima reducantur in Deum. Unde, cum sancti qui in patria sint Deo propinquissimi, hoc divinae legis ordo requirit, ut nos, qui manentes in corpore peregrinamur a Domino, in eum per sanctos medios reducatur. Quod quidem contingit, dum per eos divina bonitas in nos suum effectum infundit. Et, quia reditus noster in Deum respondere debet processui bonitatum ipsius ad nos, sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia eius sumamus, mediantibus sanctis. Et inde est quod eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus, et quasi mediatores, dum ab eis petimus quod pro nobis orent».

313

di Dio; ma anzi è una conferma luminosa della sua misericordia e della sua bontà. Difatti, Dio, fonte d'ogni bene, ricolma gli esseri creati non solo di quanto è loro necessario e utile, ma elargisce ad essi anche la possibilità d'esser causa di bene per gli altri (1).

Nel Compendio di Teologia, S. Tommaso svolge questo argomento dimostrando che colui il quale si trova più in alto, maggiormente manifesta in sé la bontà divina. Ora è cosa migliore e più manifestativa di quella bontà il bene di molti, anziché il bene di uno solo. Ma l'abbondanza di doni delle creature superiori diventa comune a molti solo se esse cooperano al bene di quelle inferiori. Dunque è conforme alla divina bontà che Dio governi le creature inferiori attraverso quelle superiori (2).

Vista in questa luce l'intercessione dei Santi, genericamente intesa, non è più un accessorio della devozione, del quale si possa fare a meno, quando si crede; ma, per volere di Dio, è una parte vitale della stessa religione cristiana.

È questo il motivo ultimo, per il quale il senso dei fedeli ha sempre ritenuto insopprimibile il culto dei Santi; ed è anche il motivo per cui la Chiesa, nelle più tremende necessità, invoca solennemente l'aiuto e la protezione dei Santi (3).

Ci si può domandare: dove si fonda l'efficacia della loro preghiera? S. Tommaso risponde: sui loro meriti antecedenti e sulla accettazione di Dio (4). Difatti la carità di cui sono ripieni è il titolo per essere esauditi; più sono amici di Dio e maggiori grazie possono ottenere per coloro per i quali pregano.

«Benché i Santi non siano più nella possibilità di meritare per se stessi, dopo che sono nella patria, sono tuttavia nella possibilità di meritare per gli altri, o piuttosto di soccorrere gli altri in forza dei loro meriti antecedenti. Difatti durante la vita meritavano presso Dio questo: che le loro preghiere fossero esaudite dopo la morte. Oppure si deve dire che la preghiera merita e impetra, per motivi diversi. Il merito infatti consiste in una certa proporzione dell'atto

(1) Suppl., q. 72, a. 2, ad 1.

(2) Compendium Theol., c. 124: «Bonum multo rum melius est quam bonum unius tantum, et per consequens est magis divinae honitatis repraesentativum, quae est bonum totius universi. Si autem creatura superior, quae abundantio rem bonitatem a Deo participat, non cooperaretur ad bonum inferiorum creaturarum, illa abundantia bonitatis esset unius tantum; per hoc autem līt communis multo rum quod ad honum multo rum cooperatur. Pertinet igitur ad divinam honitatem, ut Deus per superiores creaturas inferiores regat».

(3) J. M. GERLAUD, L'intercession des Saints, pp. 39-45.

(4) S. Th., 2-2, q. 83, a. 11, ad 1; «Et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex praecedentibus eorum meritis, et ex divina acceptatione».

314

al fine per cui è compiuto, il quale gli viene poi concesso quasi come una mercede. L'impetrazione della preghiera si basa invece sulla liberalità di colui che viene pregato; qualche volta infatti uno impetra dalla bontà di colui che è supplicato ciò che egli non ha affatto meritato. Così, benché i Santi non siano nello stato di meritare, non ne segue che non siano ancora nello stato di impetrare» (1).

In altre parole: l'intercessione dei Santi non consiste in una comunicazione di meriti, poiché non possono più meritare; neppure si attua in uno scambio di soddisfazioni, perché non hanno più la possibilità di soddisfare; essa è essenzialmente una preghiera, ma una preghiera efficace, perché avvalorata dai meriti acquistati sulla terra, e potenziata dalla più ardente carità e dalla più tenera misericordia.

La preghiera dei Santi in Cielo può essere, secondo S. Tommaso, espressa o interpretativa. È espressa, quando si rivolgono alla clemenza di Dio con le loro

suppliche; è interpretativa, attraverso i loro meriti, esistenti al cospetto di Dio, in quanto non solo sono per essi motivo di gloria, ma costituiscono anche per noi una specie di implicita preghiera. In tutti e due i modi, le suppliche dei Santi sono, di per sé, efficaci a ottenere ciò che chiedono (2).

Ma si presenta una difficoltà: è vero che i Santi pregano per noi se a volte non otteniamo ciò che domandiamo? Le loro suppliche sono sempre esaudite?

Non è ora il caso di enumerare tutti i motivi per i quali non sempre veniamo ascoltati: a volte preghiamo male, o chiediamo cose non convenienti o almeno non utili alla nostra salvezza, oppure supplichiamo con la colpa mortale nell'anima. Restringiamo ora l'obbiezione all'efficacia delle preghiere dei Santi. L'Angelico risponde in questo modo: la preghiera interpretativa, quella cioè implicita nei

(1) Suppl., q. 72, a. 3, ad 4: «Licet sancti non sint in statu merendi sibi postquam sunt in patria, sunt tamen in statu merendi aliis, vel potius ex merito praecedenti alios invandi; hoc enim apud Deum viventes meruerunt, ut orationes eorum exaudirentur post mortem. Vel dicendum quod oratio ex alio meretur et ex alio impetrat. Meritum enim consistit in quadam adaequatione actus ad finem propter quem est, qui ei quasi merces redditur (S. Th., 1-2, q. 114, a. 1). Sed orationis impetratio innititur liberalitati eius qui rogatur; impetrat enim aliquis quandoque ex liberalitate eius qui rogatur, quod tamen ipse non meruit. Et ita quamvis sancti non sint in statu merendi, tamen non sequitur quod non sint in statu impetrandi.

(2) Suppl., q. 72, a. 3: «Sancti dupliciter dicuntur orare pro nobis. Uno modo, oratione expressa: dum votis suis aurei; divinae clementiae pro nobis pulsant. Alio modo quasi oratione interpretativa: scilicet per eorum merita, quae, in conspectu eius existunt, non solum eis cedunt ad gloriam, sed sunt nobis etiam suffragia et orationes quaedam; sicut etiam sanguis Christi pro nobis dicitur veniam petere (Hebr., 12, 24). Utroque autem modo sanctorum orationes sunt, quantum est in ipsis, efficaces ad impetrandum quod petunt»

315

meriti dei Santi, a volte può essere resa vana dalle nostre cattive disposizioni; la preghiera espressa, formulata direttamente dai Santi, è sempre esaudita, perché i

Santi nella loro preghiera non badano soltanto alla carità verso i fratelli, ma anche alla volontà di Dio (1).

Ora, se è volere di Dio che una cosa avvenga, essa infallibilmente si verificherà; se invece la volontà di Dio è condizionata, l'evento potrà anche non realizzarsi. Quindi è possibile che qualche volta, se la volontà di Dio è condizionata, non avvenga ciò che i Santi implorano (2).

Sorge tuttavia un'ultima obiezione: se i Santi implorano solo ciò che Dio vuole, la loro preghiera è inutile, perché ciò che Dio vuole avviene anche senza le loro preghiere. La risposta è difficile, perché s'innesta sul mistero della predestinazione. Si può tuttavia ritenere che, come i nostri meriti, pur essendo una conseguenza della predestinazione divina, sono da Dio previsti in funzione della nostra eterna salvezza, non già nel senso che determinano e vincolano la Volontà del Signore, ma nel senso che Dio ne terrà conto (*praedestinatio cum praevisis meritis*); così le preghiere dei Santi non sono senza frutto, perché l'Altissimo ha forse voluto che alcuni fossero salvi proprio per mezzo della loro intercessione (3).

Concludendo, si deve ammettere che i Santi passano la loro vita in cielo facendo del bene sulla terra. Essi non costituiscono una limitazione della mediazione di Gesù Cristo, ma sono una prova della sovrabbondante ricchezza della Redenzione (4), allo stesso modo che tutti gli esseri creati sono una manifestazione della bontà divina del Creatore che liberamente ha voluto comunicare ad altri l'esistenza, la vita, l'intelligenza. Come è assurdo voler dedurre dal creato l'insufficienza dell'essere del Creatore, così è da stolti voler vedere nell'intercessione dei Santi una menomazione della mediazione di Cristo.

(1) S. Th., 2-2, q. 83, a. 11, ad 2: «Sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum. Et hoc petunt quod aestimant eorum orationibus implendum, secundum Dei voluntatem». Suppl., q. 72, a. 1, ad 3: «Animae sanctorum habent voluntatem plenarie conformem divinae voluntati etiam in volito. Et ideo quamvis affectum caritatis ad proximum retineant, non tamen eis aliter auxilium ferunt quam secundum divinam iustitiam vident esse dispositum».

(2) Suppl., q. 72, a. 3: «Sed ex parte nostra potest esse defectus quod non consequamur fructum orationum ipsorum, secundum quod pro nobis orare dicuntur ex hoc quod merita eorum nobis proficiunt. Sed secundum quod orant pro nobis

votis suis aliquid nobis postulando, semper exaudiuntur: quia non volunt nisi quod Deus vult, nec petunt nisi quod volunt fieri. Quod autem Deus simpliciter vult, impletur; nisi loquamur de voluntate antecedente, secundum quam vult omnes homines salvos fieri (1 Tim., 2, 4), quae non semper impletur (S. Th., I, q. 19, a. 6, ad 1). Unde nec est mirum, si etiam quod sancti volunt per hunc modum voluntatis interdum non impletur».

(3) Suppl., q. 72, a. 3, ad 5.

(4) BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, p. 356.

316

La visione di Dio rende possibile l'intercessione, la carità ardente la realizza e le dà efficacia, la volontà di Dio ne costituisce l'unico limite.

Negare questa verità significa commettere un errore molto grossolano. Infatti, scrive Eck (1), o i Santi non pregano per noi, come pregano i vivi, perché è una azione sconveniente: e allora l'intercessione non s'addice nemmeno a Cristo; oppure è un'azione tanto sublime che conviene solo a Cristo e non agli altri, ma in questo caso non s'addice più neppure ai fedeli viventi sulla terra. Ora, siccome la S. Scrittura ripetutamente parla dell'intercessione di Cristo in cielo e del mutuo aiuto di preghiere tra i vivi, si deve assolutamente ammettere che anche i Santi possono intercedere per noi.

La canonizzazione di un Santo, da parte della Chiesa, non è perciò solo una prova della fecondità soprannaturale dei mezzi messi da Cristo a disposizione di lei, ma è anche un nuovo e potente impulso verso la santità, per tutti i fedeli: essi hanno infatti sicuramente un nuovo Patrono celeste (2).

«Regnando con Cristo, le anime beate lavorano in modo misterioso per l'estensione e la consumazione del suo Regno; e il dogma dell'intercessione dei Santi esprime uno degli aspetti più belli e commoventi di ciò che chiamiamo la Comunione dei Santi ... È dall'eternità che parte il grande movimento della preghiera ... Entrati nella pace di Dio, i Beati divengono dei grandi attori» (3).

Sono gli attori della Comunione dei Santi, la struttura fondamentale del Corpo Mistico di Cristo che, attraverso i secoli, si completa nel cielo.

b) *Venerazione dei Santi*. - Se i Santi possono intercedere per noi, come si è provato ora, ne segue che noi possiamo invocarli e venerarli. La parola «venerazione» significa qui l'insieme degli atti del culto, ossia l'invocazione, la glorificazione e l'imitazione dei Santi.

In senso stretto il culto è «l'onore accompagnato dalla sottomissione, dato ad uno per la sua eccellenza». La persona è l'oggetto materiale del culto, la superiorità nei nostri confronti è l'oggetto formale, ossia la ragione intrinseca del culto stesso.

Un culto veramente umano richiede tre atti, un atto dell'intelligenza, un atto della volontà e un atto esterno. L'intelletto deve riconoscere l'eccellenza della persona e deve giudicarla degna di culto.

(1) HURTER, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, III, p. 645.

(2) QUINTANA, *La Santificaciòn social*, p. 54.

(3) A. L. MENNESSIER, *Communion des Saints*, Cahier de la Vie Spirituelle, (1945), p. 82.

317

La volontà, accettato il giudizio intellettuale, deve decidere di confessar praticamente l'eccellenza altrui con la propria sottomissione. L'atto esterno manifesterà infine questi sentimenti dello spirito. Fondamentale è l'atto della volontà. Il culto, in ragione del suo oggetto formale, si distingue in diversi modi. Si ha anzitutto il culto civile, quando l'eccellenza della persona che si onora è fondata su d'una perfezione naturale superiore alla nostra. C'è poi un culto sacro dovuto ai ministri ufficiali della religione, a motivo del loro carattere sacramentale. Infine c'è il culto strettamente religioso, dovuto ad una persona rivestita di una sopraeminente dignità soprannaturale. La dignità soprannaturale di una persona è dunque la nota specifica del culto religioso, in senso stretto.

Ora questa dignità soprannaturale può essere duplice: creata e increata. Il culto dovuto a Dio per la sua infinita eccellenza increata, nell'uso comune della Chiesa, si chiama latria. Invece il culto dovuto a persone inferiori a Dio, in forza d'una loro eccellenza soprannaturale e d'una maggior unione con Dio, si chiama comunemente

e tecnicamente *dulia*: parola greca proveniente dall'aggettivo (***) che significa servo: il Santo è il Servo del Signore (1).

Questa perfezione, che costituisce il fondamento ultimo del culto, può trovarsi in modo diverso nella persona cui viene tributato il culto. A volte si troverà direttamente in essa, e in questo caso il culto si chiama assoluto; a volte invece non si trova nella persona, ma in un oggetto che ha una speciale connessione con la persona che la rappresenta, e in questo caso il culto si chiama relativo, come è appunto quello riservato alle reliquie e alle immagini, le quali intanto si venerano in quanto dicono relazione alla persona cui è dovuto il culto (2). Qui evidentemente si tratta solo del culto di *dulia* assoluto, perché specialmente esso ha rapporto con la Comunione dei Santi.

L'esistenza del culto dei Santi è dogma di fede, definito dal Concilio di Trento (3). Anche la professione di fede, imposta dal medesimo Concilio, fa dire: «Ritengo fermamente che i Santi, che regnano insieme a Cristo, sono da venerarsi e da invocarsi» (4).

Non mancano naturalmente i negatori. In antico hanno negato il culto dei Santi i Manichei e Vigilanzio; in tempi più recenti i Valdesi,

(1) Alla Madonna, a causa della sua eminente dignità, in quanto Madre di Dio, è dovuto un culto più eccellente, chiamato di «*iperdulia*» Alcuni teologi attribuiscono a S. Giuseppe un culto di *protodulia*.

(2) HURTER, *Compendium Theologiae dogmaticae*, III, pp. 650-652.

(3) DB., 984.

(4) DB., 998: «Constanter teneo ... sanctos una cum christo regnantes, venerandos atque invocandos esse».

Wicleff e Hus. I Calvinisti sostengono che tale culto è empio, dannoso e inutile, perché sminuisce il valore della mediazione di Cristo. I Luterani invece, pur negando ai Santi la possibilità d'intercedere per i singoli, l'ammettono nei confronti di tutta la Chiesa; però non vogliono che i Santi siano venerati e invocati, ma soltanto che siano imitati (1).

Le prove dell'esistenza del culto dei Santi sono parecchie. Anzitutto, se così si può dire, abbiamo già un precedente nella Sacra Scrittura, che approva un culto tributato ai profeti e agli Angeli di Dio (2).

Abbiamo poi la Tradizione, documentata nelle antiche epigrafi e negli scritti dei Padri.

Le epigrafi sono numerose; ne citiamo alcune: «Anatolio fece al figlio benemerito, che visse 7 anni, 7 mesi e 20 giorni. L'anima tua riposi bene in Dio e prega per la tua sorella» (3). «Marciano, Successo, Severo, anime sante, ricordatevi di tutti i nostri fratelli». «O anime sante, pregate, affinché Verecondo con i suoi cari abbia una navigazione felice». «Chiedete riposo per il genitore e per i suoi fratelli». «S. Sisto [Sisto II papa], ricordati nelle preghiere di Aurelio Repentino» (4).

S. Cipriano, nel secolo III, parla d'un culto liturgico dei Martiri (5), mentre nell'Oriente già si accenna ad esso nella lettera scritta dalla Chiesa di Smirne, sul Martirio di S. Policarpo (sec. II) (6). San Agostino conosce bene l'esistenza e il significato del culto dei Martiri, quando scrive: «Il popolo cristiano celebra solennemente le memorie dei Martiri, per suscitare l'imitazione, per unirsi ai loro meriti e godere del frutto delle loro preghiere. Tuttavia noi non eleviamo altari a nessun Martire, ma a Dio solo, benché facciamo ciò anche nelle memorie (luoghi di culto) dei Martiri» (7).

(1) VAN NOORT, De Novissimis, pp. 90-91.

(2) Num., 22, 31; Jos., 5, 15; Iud., 13, 16; 3 Reg., 18, 7; 4 Reg., 2, 15; Luc., 1, 26.

(3) SCAGLIA, I Novissimi nei Monumenti primitivi della Chiesa, p. 42.

(4) HURTER, Compendium Theol. Dogm., III, p. 646: son tutte iscrizioni delle catacombe di S. Callisto: «Marcianum, Successum, Severum, spirita sancta in mente habete omnes fratres nostros». «Petite spirita sancta, ut Verecundus cum suis bene naviget». «Otia petite et pro parente et pro fratribus eius». «Sancte Siste, in mente habeas in horationes Aurelium Repentinum».

(5) Epistola, 39.

(6) c. 17, 3.

(7) *Contra Faustum*, 20, 21: «*Populus christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat et ad excitandam imitationem et ut meritis eorum consocietur, atque orationibus adiuvetur, ita tamen ut nulli martyrum, sed ipsi Deo Martyrum, quamvis memoriis martyrum, constituamus altaria*».

319

Nel *Sacramentario Leoniano* troviamo bellissime preghiere rivolte ai Santi, perché ci aiutino, nella nostra miseria, a onorare debitamente Dio (1).

S. Giovanni Damasceno afferma che noi adoriamo Dio solo a causa della sua natura divina increata; veneriamo la Vergine, non come Dio, ma in quanto Madre di Dio; onoriamo i Santi come gli eletti e gli amici di Dio, che sono per noi la via più facile per raggiungerlo (2).

Ma la prova principale del culto dei Santi è la prassi della Chiesa. Fin dai primi secoli infatti i Martiri erano venerati: si raccoglievano le loro reliquie, si celebravano solennemente con il Sacrificio liturgico gli anniversari della loro morte, si costruivano altari, edicole, chiese sui loro sepolcri, si invocavano, si elevavano per essi inni di lode, sulle loro tombe veniva offerta la S. Messa. Nessuno, eccettuati gli eretici e i pagani, fece mai obiezioni: era questa una pratica perfettamente coerente con i principi della fede e vissuta nell'animo da tutti i fedeli (3).

Ancor oggi «la Chiesa militante onora la Chiesa trionfante, e l'onora erigendo templi e altari... ; l'onora celebrando le loro feste, invocandoli nelle sacre funzioni, cantando le loro glorie e assegnandoli come protettori a individui o a popoli. Noi siamo condotti alla glorificazione dei Santi da un istinto divino» (4).

Naturalmente questo culto è dovuto ai Santi, cioè a coloro che sono ammessi alla visione beatifica e soprattutto a quanti sono dichiarati tali dalla Chiesa. Difatti abbiamo la certezza assoluta della visione beatifica solo per i Santi canonizzati dalla Chiesa. Quindi soltanto ad essi, anche singolarmente presi, è dovuto il culto pubblico (5) e liturgico. Solo il culto dei Santi è, in senso stretto, pubblico ed universale (6); mentre quello dei Beati, pur essendo pubblico, è limitato ad alcune parti della Chiesa e a quegli atti permessi dal Romano Pontefice (7).

(1) *De Civitate Dei*, 10, 27; PL. 41, 255. «*Deus, qui nos idoneos non esse perspiciens ad magnificentiam tuam, sicut dignum est, exorandam, eorum nobis qui tibi*

placuerunt, praesidia contulisti; praesta ut eorum precibus adiuvemur, quorum providisti nobis miseratus auxilium». È un'orazione del mese di aprile.

(2) *Adversus eos qui sacras imagines abiiciunt*, 3, 41.

(3) HURTER, *Compendium Theol. Dogmat.*, III, p. 65.2.

(4) MARINI, *Anno Santo*, p. 20.

(5) Codice di Diritto Canonico, can. 1256: «Cullus, si deferatur nomine Ecclesiae a personis legitime ad hoc deputatis et per actus ex Ecclesiae institutione Deo, Sanctis et Beatis tantum exhibendos, dicitur publicus; sin minus privatus».

(6) Il culto dovuto agli Angeli è identico a quello dei Santi.

(7) Codice di Diritto Canonico, can. 1277: «Cultu publico eos tantum Dei Servos venerari licet, qui auctoritate Ecclesiae inter Sanctos vel Beatos relati sint. In Album Sanctorum canonice relatis cultus duliae debetur; Sancti coli possunt

320

Vi sono infine motivi di convenienza che attestano la liceità del culto dei Santi. Anzitutto si può ritenere che, se Dio stesso onora i giusti (1), noi pure possiamo venerarli, in quanto amici di Dio. Onorando i Santi poi, indirettamente onoriamo Dio medesimo, dal quale soltanto proviene tutta la loro eccellenza soprannaturale e dei quali si serve per operare tante meraviglie. Come l'ossequio prestato ad un ambasciatore del re, si riflette sul re medesimo; così il culto dei Santi è mezzo per onorare maggiormente Dio (2). Come l'amore del prossimo non pregiudica quello del Signore, così il culto dei Santi non è un'ingiuria al culto divino: «Tutta la devozione che noi tributiamo agli eletti di Dio, ridonda su Dio stesso, il quale santifica i suoi eletti» (3).

Se inoltre onoriamo coloro che hanno un'autorità o sono eccellenti semplicemente per alcune doti naturali, è più che giusto onorare i Santi, eccellenti nelle virtù soprannaturali.

Infine, come afferma il Signore nel Vangelo, se la bontà d'una persona o d'una azione si può giudicare dai frutti di bene che ne conseguono, occorre subito dire che il culto dei Santi è sommamente buono, perché i frutti spirituali che ne derivano sono abbondantissimi. Esso infatti insegna ad amare la virtù, a fuggire il vizio, spinge all'imitazione del bene, fa vigoreggiare la Comunione dei Santi, esercita nell'umiltà,

nella speranza, nella fiducia, strappa a Dio tante grazie ed anche numerosi miracoli (4).

Il culto dei Santi, oltrech  lecito,   anche sommamente utile. La nostra debolezza, le nostre colpe, i pericoli che ovunque ci circondano, sono motivo urgente per ricorrere ai Santi. Per la verit  indispensabile e insostituibile   solo la Mediazione di Cristo, della quale i Santi partecipano in qualche modo; Dio per  vuole che ci rivolgiamo anche ad essi, specialmente quando non ci sentiamo degni di ricorrere direttamente alla sua divina Maest .

Cristo   l'unica via che conduce alla salvezza, l'unico modello

ubique et quovis actu eius generis cultus; Beati vero non possunt, nisi loco et modo quo Romanus Pontifex concesserit». Cos , ad esempio, senza un indulto della S. Sede, non si possono dedicare le Chiese ai Beati (can. 1168,   3) e nemmeno possono i Beati essere scelti come patroni di nazioni, diocesi, confraternite, ecc. (can. 1278). A coloro che sono in Paradiso, ma non sono proclamati dalla Chiesa Santi o Beati,   dovuto solo il culto privato.

(1) 1 Reg., 2. 30: «Quicunque glorificaverit me, glorificabo eum».

(2) Queste ragioni di convenienza sono svolte in modo splendido da SAN GIOVANNI DAMASCENO: Oratio de imaginibus. 3, 33.

(3) S. MASSIMO DI VERCELLI, Sermo in S. Eusebium: «Quidquid erga electos Dei devotionis impendimus, Deo totum, qui electos suos sanctificat, exhibemus».

(4) Il Catechismo del Concilio di Trento, p. 3, a. 1, pp. 515-519, n. 303 sviluppa con tanta gravit  queste ragioni.

321

ineguagliabile; i Santi sono delle vie secondarie che portano a quella principale, sono gli esemplari pi  vicini a noi, che meno ci sgomentano. Se la luce sfolgorante del sole di Giustizia abbacina la nostra debole vista, rivolgiamoci ai Santi, che ne riflettono solo una parte e ce lo fanno vedere senza fatica e con minor dispendio di energie. Anche in questo la Chiesa   esempio di saggezza: ogni giorno ricorda numerosi Santi e in tutte le preghiere pubbliche, compreso il Sacrificio Eucaristico, s'affida alla loro intercessione (1).

Accertata l'esistenza e il significato del culto dei Santi, è necessario studiarne il contenuto. Il culto ai Santi comprende soprattutto tre momenti: 1) la glorificazione; 2) la invocazione; 3) l'imitazione.

Della glorificazione già se ne è parlato a lungo: essa è lo scopo diretto del culto liturgico ed anche di tante devozioni paraliturgiche. Ma scopo delle feste dei Santi, motivo per cui la Chiesa ne celebra la memoria, dopo aver ricordato i misteri del Salvatore (2), è per suscitare l'emulazione tra i fedeli con l'esempio di tante e così nobili virtù, ed implorare la loro protezione (3).

Scrive S. Bernardo che i Santi sono esempi per la nostra vita ed un invito per la gloria: appaiono sulla terra per essere esemplari, vengono portati in cielo per esserci patroni (4). I Martiri ed i Santi devono anzitutto essere oggetto delle nostre suppliche, perché essi intercedano per noi. S. Agostino attesta: «Se ci sentiamo meno degni di ricevere dei doni da Cristo, chiediamoli per mezzo dei suoi amici, i quali lo hanno nutrito coi doni stessi da lui elargiti. Preghino essi per noi, affinché anche a noi conceda i suoi doni» (5).

I motivi per cui si devono pregare i Santi sono già stati svolti.

Se infatti i fedeli in vita possono chiedere ad altri preghiere, potranno pure raccomandarsi all'intercessione dei Santi del Cielo. Non v'è nessuna ragione per dichiarar buono, lecito ed utile l'uso di doman-

(1) S. BONAVENTURA, IV Sent., d. 45, a. 3, q. 3.

(2) Enciclica «Mediator Dei», ediz. della Civiltà Cattolica, 98, (1947, IV), p. 525, n. 162.

(3) RAIUNO MAURO, De institutione clericorum, 2, 43; PL. 107, 356: «Festivitates Apostolorum sive in honorem martyrum solemnitates, antiqui Patres in venerationis mysterio celebrare sanxerunt vel ad excitandam imitationem, vel ut meritis eorum consociemur, atque orationibus adiuvemur».

(4) In Natali S. Victoris, s. 2, 1; PL. 183, 374: «In terris (Sanctus) visus est ut esset exemplo, in coelum levatus est ut sit patrocinio. Hic informat ad vitam, illic invitat ad gloriam». In Vigilia SS. Petri et Pauli, s. 2, PL. 183, 404: «Tria sunt quae in

festivitatibus sanctorum vigilanter considerare debemus: auxilium sancti, exemplum eius, confusionem nostram».

(5) Sermo, 332, 3: «Et si accipere minus digni sumus, per amicos ipsius, qui eum de ipsius dono paverunt, petamus. Orent ipsi pro nobis, ut donet et nobis».

322

dar preghiere a un vivente e credere invece cattivo, illecito e dannoso il ricorso a quelle dei Santi che godono già nella patria (1).

A questa prova, accettata da S. Bonaventura (2) e da S. Tommaso (3), s'aggiunge l'uso immemorabile di tutta la Chiesa la quale non può in ciò errare (4).

«Ma c'è ancora un altro motivo del culto del popolo cristiano per i Santi, scrive la «Mediator Dei» ed è quello d'implorare il loro aiuto e di «essere sostenuti dal patrocinio di coloro delle lodi dei quali ci dilettiamo» (5). Da ciò facilmente si deduce il perché delle numerose formule di preghiere che la Chiesa ci propone per invocare il patrocinio dei Santi» (6). Dobbiamo dunque invocare i Santi, poiché essi, dopo Dio, ci sono, in un modo secondario, di grande aiuto per conseguire il nostro ultimo fine (7).

S. Tommaso si prospetta questa difficoltà: si afferma che i Santi presentano a Dio le nostre preghiere; ma qual è il significato di simile espressione? E risponde: i significati possono essere due: si dice che i Santi presentano a Dio le nostre suppliche, non quasi che Dio non le conosca, ma perché pregano Dio di esaudirle (8): oppure nel senso che i Santi scrutano la libera volontà divina per vedere cosa avverrà, nel quadro della Provvidenza del Signore (9).

Rispondendo poi ad una obiezione, S. Tommaso risolve un'altra questione: se tra i Santi esiste un ordine gerarchico, fondato sulla maggiore o minore vicinanza a Dio, e se quanto più essi sono uniti al Signore, e tanto più è efficace la loro intercessione, è bene o no invocare i Santi meno illustri e quindi meno potenti? La soluzione è affermativa. Cinque sono i motivi che rendono utile e giustificano tale ricorso: 1) la devozione maggiore per un Santo piuttosto che per un altro; 2) la necessità di poter variare per evitare la noia che spesso distrugge la devozione; 3) i poteri speciali accordati ad alcuni Santi in alcuni settori; 4) la convenienza d'onorarli tutti; 5) la maggiore efficacia della preghiera di molti (10). In un altro testo aggiunge due nuovi

motivi: 1) una prova per assurdo: se la maggior dignità impedisce la libertà di ricorrere a un inferiore, bisognerebbe concludere

- (1) PERRONE, *Praelectiones Theologicae*, IV, p. 276.
- (2) IV Sent., d. 45, a. 3, q. 3.
- (3) Suppl., q. 72, a. 2.
- (4) Si vedano i due testi ora citati.
- (5) S. BERNARDO, *In festo omnium Sanctorum*, sermo 2.
- (6) *Civiltà Cattolica*, 98 (1947, IV), pp. 525, n. 164.
- (7) S. Th., 2-2, q. 17, a. 4.
- (8) S. Th., 2-2, q. 83, a. 4.
- (9) Suppl., q. 72, a. 2, ad 4.
- (10) Suppl., q. 72, a. 2, ad 2.

323

che si deve supplicare solo Dio; 2) a volte la supplica d'un santo meno illustre è più efficace, perché Dio vuole in tal modo manifestarne la santità (1).

Si deve però tener presente che, anche quando ci rivolgiamo ad un Santo in particolare, entriamo sempre in comunicazione con tutta la Chiesa trionfante e, quindi, indirettamente, imploriamo ed otteniamo l'aiuto di tutti i Santi (2).

All'invocazione dobbiamo unire l'imitazione. «È necessario infatti che noi imitiamo le virtù dei Santi, nelle quali brilla in diverso modo la virtù stessa di Cristo, così come essi furono imitatori di Lui ... La Liturgia pone davanti ai nostri occhi i Santi, perché ad essi salutarmente guardiamo e, «noi che godiamo dei loro meriti, siamo accesi dai loro esempi» (3) ... E affinché anche i nostri sensi siano salutarmente impressionati, la Chiesa vuole che nei nostri templi siano esposte le immagini dei Santi, sempre, però, allo stesso fine, e cioè che «imitiamo le virtù di coloro dei quali veneriamo le immagini» (4-5).

Nel *postcommunio* della Messa di S. Gorgonio (9 sett.) così si prega: «Signore, la soavità eterna raggiunga e sostenga la tua famiglia, la quale sia nutrita continuamente col profumo di Gesù Cristo, tuo Figlio, nel tuo Martire Gorgonio» (6). E la Colletta della Messa di S. Callisto (14 ottobre) supplica: «O Dio ... ristabilisci noi nel tuo amore, per la tua misericordia, per mezzo degli esempi dei tuoi Santi» (7).

Specialmente S. Giovanni Crisostomo, accusato a torto d'essere un nemico del culto dei Santi, insiste molto sull'imitazione delle virtù dei Beati e ne fa una condizione indispensabile per goderne dell'intercessione (8). Invita i fedeli a non essere negligenti (9), a non attendere con le mani in mano l'aiuto dall'alto, ma a collaborare coi Santi, mediante le nostre opere buone (10). Se poi saremo virtuosi essi

(1) S. Th., 2-2, q. 83, a. 11, ad 3.

(2) GUERRY, *Nel Cristo totale*, p. 258. - Dante nella Divina Commedia vede tutti i Santi giungere le mani e così appoggiare presso Dio la preghiera della gloriosa Vergine Maria: Paradiso, 33.

(3) Colletta della III Messa del Comune di più Martiri fuor del tempo Pasquale.

(4) Colletta della Messa di S. Giovanni Damasceno (28 marzo).

(5) Enciclica *Mediator Dei*, in «Civiltà Cattolica», 98, (1947, IV), p. 525, n. 163.

(6) «*Familiam tuam, Deus, suavitas aeterna contingat et vegetet; quae in Martyre tuo Gorgonio Christi Filii tui bono iugiter odore pascatur*».

(7) «*Deus ... ad amorem tuum nos misericorditer, per sanctorum tuorum exempla, restaura*».

(8) *De Lazaro*, concio VI; PG. 48, 1036.

(9) *In Mt.*, 5, 5; PG. 57, 60.

(10) *In Mt.*, 5, 4; PG. 57, 59.

ci tenderanno le mani e pregheranno per noi (1); la loro supplica sarà tanto più efficace, quanto saranno maggiori le nostre virtù (2).

Si può dunque terminare affermando la verità dell'intercessione dei Santi ed il dogma della loro venerazione utile e santa: intercessione, fondata sulla visione di Dio, sulla carità e sulla misericordia; venerazione, fatta di onore, di invocazione e d'imitazione.

«Esercito di Cristo sempre in lotta contro i nemici della salute, la Chiesa militante implora e attende dalla patria celeste, dove anche essa dovrà un giorno trionfare, un'assistenza necessaria ed efficace. È suo diritto, perché essa fa parte del Corpo Mistico che riempie il cielo e la terra» (3).

III. Rapporti tra la Chiesa trionfante e la Chiesa sofferente. - Il Rondet presenta le anime sofferenti come fra due mondi: il mondo dei vivi dal quale vengono e col quale sono in un certo senso solidali per le loro azioni buone e cattive e il mondo celeste verso il quale incessantemente aspirano (4).

La carità che getta i ponti tra terra e Cielo, certamente unirà tra loro la Chiesa che gode con quella che soffre (5). «Poiché il Purgatorio è il vestibolo del Cielo - scrive M. Jugie - sarebbe inconcepibile che non vi fosse nessuna comunicazione tra l'uno e l'altro ... Gli abitanti del Purgatorio conoscono quelli del Cielo,... devono poter entrare in relazione con loro, parlare con loro, raccomandarsi alla loro intercessione ... Se il potere dei Santi è grande presso Dio, in favore dei loro fratelli della terra, essi devono avere anche la facoltà di far del bene alle loro sorelle del Purgatorio» (6).

Quindi la carità che unisce tutti i fedeli in un sol corpo s'estende dal Cielo anche alla Chiesa sofferente: i Santi intercedono per i defunti ed i defunti possono implorare i Santi. Veramente la S. Scrittura e i Padri non parlano di queste relazioni; il Magistero della Chiesa non ha dato alcun giudizio diretto: tuttavia è impossibile negare tali rapporti; anzi è doveroso esaminarli alla luce dei principi generali della Teologia.

(1) In 1 Thess., I, 4; PC. 62, 398.

(2) In 2 Thess., 5, I; PC. 62, 491-491.

(3) MONSABRÉ, Esposizione del Dogma Cattolico, t. X, p. 245.

(4) RONDET, Unità in Cristo, p. 227.

(5) Rus, De munere Sacramenti Poenitentiae in aedificando Corpore Christi mystico, p. 92.

(6) JUGIE, Le Purgatoire, p. 115.

325

1. *Intercessione dei Santi per i defunti.* - L'interessamento dei Santi per le anime dei defunti è anzitutto provato dalla Liturgia.

La Chiesa infatti prega Dio di concedere ai defunti l'eterna beatitudine per l'intercessione della Vergine e dei Santi (1); invoca gli Angeli a portare in cielo le anime dei morti in grazia (2), augura che Dio le faccia vivere per l'eternità con i suoi santi (3).

Essa inoltre ha approvato la devozione all'abitino del Carmine: la Vergine apparendo a Papa Onorio III ha confermato che avrebbe quanto prima liberato dalle fiamme del Purgatorio coloro che in vita avessero portato il suo scapolare, che l'avessero onorata con le loro preghiere ed avessero osservato la castità secondo gli obblighi del proprio stato (4).

La Liturgia copta possiede questa antica preghiera: «Dio di S. Colluto, tu sarai indulgente verso l'anima della defunta giusta. Ricevila in cielo, nel santo Paradiso di tutti i Santi ...» (5).

Alla Liturgia dobbiamo aggiungere la testimonianza delle antiche iscrizioni che implorano l'aiuto dei Santi e che manifestano la persuasione che sarebbe stato di giovamento l'essere sepolti accanto ai loro corpi.

Negli Atti di S. Euplio si legge: «Temete Dio con tutto il cuore, poiché Egli si ricorda di quei che lo temono prima che escano da questo mondo; e quando ne saranno usciti, allora verranno loro incontro gli Angeli e li porteranno alla sua città, la Santa Gerusalemme» (6).

Ed ecco alcune iscrizioni: «Santa Basilla, ti raccomando l'innocenza di Gemello». «S. Basilla, ti raccomandiamo Crescentino e Micina nostra figlia». «S. Lorenzo, ricevi la sua anima». «Ti diano ristoro Gennaro, Agapito, Felicissimo, martiri». «O Paolo, ti ricevano le anime di tutti i Santi». «O SS. Martiri, ricordatevi di Maria».

(1) 2 novembre III Messa: Colletta: «Deus, veniae largitor et humanae salutis amator; quaesumus, clementiam tuam, ut animas famulorum famularumque tuarum, quae ex hoc saeculo transierunt, beata Maria semper Virgine intercedente cum omnibus Sanctis tuis, ad perpetuae beatitudinis consortium pervenire concedas».

(2) Si veda il «Subvenite» e il «In Paradisum».

(3) «Cum sanctis tuis in aeternum (vivat) quia pius es (Deus)».

(4) Madonna del Carmine (16 luglio) IV lezione del Breviario Romano.

(5) SCAGLIA, I Novissimi nei monumenti antichi della Chiesa, p. 11: «Timete illum in toto corde vestro, quoniam memor est timentibus se antequam exeant de hoc saeculo; et postquam exierint tunc occurrent eis Angeli et deducunt eos ad civitatem illius Sanctam Ierusalem». Si veda anche S. ANSELMO, Meditatio, 5; PL. 158, 734-735.

(6) SCAGLIA, op. cit., p. 38.

326

«Ho affidato il corpo ai Santi. O Quinzia, sia pace a te con i Santi e sta' felice nella pace» (1).

Il Martire Bandelio raccomanda al Signore il suo discepolo (2): «il defunto dalmata attende nella pace e nella gioia il giorno del giudizio, a causa dell'intercessione dei Santi» (3).

Wilpert, descrivendo le pitture delle Catacombe di Roma, afferma: «I superstiti pregano per i loro cari defunti; affine di avvalorare le loro preghiere si rivolgono ai Santi, perché questi, in virtù dei loro meriti sovrabbondanti, interpongano presso il Giudice divino una parola di raccomandazione a favore dei defunti. I Santi adempiono questa preghiera e intercedono come avvocati per i loro clienti. La sentenza del Giudice è favorevole; i defunti vengono accolti tra gli eletti; ammessi alle gioie celesti, non dimenticano i loro cari lasciati sulla terra, ma pregano per loro, affinché possano conseguire lo stesso fine» (4).

Non è qui descritta, in pratica, la Comunione dei Santi?

Altri testi ricordano la fiducia dei fedeli d'essere aiutati dalla vicinanza del corpo dei Santi. S. Ambrogio afferma d'essere sicuro di trovarsi più gradito a Dio, se il suo corpo riposerà su quello del Santo fratello Satiro (5).

Un'iscrizione dice: «La casa di S. Ippolito ti dia ristoro» (6); un'altra afferma che l'essere sepolto vicino ad un martire è un motivo di gioia e una fonte di aiuto (7); una terza ammette che i Martiri, in mezzo ai quali è stato sepolto, rendono sicuro il defunto, l'accompagnano a Dio e gli procurano il riposo (8).

Questa pia credenza è accettata e convalidata anche dall'autorità di S. Tommaso (9).

(1) SCAGLIA, op. cit., p. 36.

(2) BOUR, in DThC, VIII, col. 473: «Sed marter (martyr) Bandelius per passionis die (diem) Domino dulcem suum commendat alumnum».

(3) BOUR, art. cit., col. 473: «Hic Dalmata Cristi morte redentus quiescet in paceet diem futuri iudicii intercedentibus sanctis laetus expectat».

(4) Le pitture delle Catacombe Romane, p. 377; SCAGLIA, I Novissimi nei Monumenti antichi della Chiesa, p. 56-58.

(5) De excessu fratris, 1, 18; PL. 16, 1352: «Commendabiliorum Deo futurum esse me credam, quod supra sancti corporis ossa requiescam».

(6) SCAGLIA, op. cit., p. 38.

(7) BOUR, Communion des Saints, in DThC, III.

(8) BOUR, art. cit., col. 475: «In Christo vivens, auxiliante loco, Na(z)arius namque pariter Victorque beati lateribus tutum reddunt meritisque coronant. O felix genuino qui meruit qui martyre duci ad Deum, melior(e) vita requiemque mereri».

(9) Suppl., q. 71, a. 11: «Ipse defunctus vel alius, corpus tumulari in loco sacro disponens, patrocinio alicuius sancti eum committit, cuius precibus per hoc credendum est adiuvari; et etiam patrocinio eorum qui loco sacro deserviunt, qui pro tumulatis apud se frequentius est specialius orant».

Benché S. Bonaventura affermi che i Santi pregano anche per le anime del purgatorio (1), S. Tommaso, trattandone incidentalmente, sembra, a prima vista, negarlo. Egli così ragiona: i defunti sono nel Purgatorio per soddisfare le pene temporali del peccato; essi hanno bisogno anzitutto di soddisfazioni. Ora i Santi del cielo non possono più soddisfare. Perciò le preghiere ed i suffragi della Chiesa militante sono più efficaci, e agiscono in modo diverso dei suffragi e delle preghiere dei Santi (2).

S. Tommaso non intende negare qui la possibilità dell'intercessione della Chiesa trionfante per quella sofferente, ma vuol soltanto limitarne la portata: difatti l'obbiezione a cui si risponde ammetteva che i suffragi dei fedeli erano inutili per le anime dei defunti, poiché godevano già delle suppliche dei Santi, ben più potenti dei nostri suffragi.

Il S. Dottore non nega quindi che i Santi soccorrano le anime del Purgatorio (3), ma ritiene che il loro aiuto, costituito dalle loro preghiere, è meno utile dei nostri suffragi, perché i Santi non possono più né meritare, né soddisfare: ora evidentemente, per la natura stessa della pena che subiscono, i defunti hanno più giovamento dalle soddisfazioni che dalla sola intercessione.

Dopo di ché, è opportuno domandarsi: qual è il significato delle preghiere che i Santi rivolgono a Dio per i defunti? Sono efficaci anche se non sono accompagnate dalla soddisfazione? In che modo ottengono il fine prefissato: soccorrere le anime sofferenti? Il Muscat espone in questi punti tutta la dottrina ritenuta certa o almeno probabile dai teologi (4).

1) I Santi possono pregare per le anime dei defunti: è oggi dottrina comune. Tuttavia non è possibile provare che Dio voglia concedere il condono delle pene solo in forza dell'intercessione, senza l'adeguato compenso delle soddisfazioni.

2) È probabile che i Santi preghino e aiutino le anime sofferenti, forse anche direttamente, però secondo l'economia della Provvidenza

(1) Breviloquium, p. 5, c. 10; IV Sent., d. 45, -a. 2, q. 1, concl.; Sermo 1 in Pentecoste. Si veda anche l'esplicita affermazione di Pier Lombardo: IV Sent., d. 45, 5; PL. 192, 949-950.

(2) Suppl., q. 72, a. 3, ad 6: «Suffragia Ecclesiae pro defunctis sunt quasi quaedam satisfactiones viventium sive mortuorum; et secundum hoc mortuos a poena absolvunt quam non solverunt. Sed Sancti qui sunt in patria non sunt in statu satisfaciendi. Et ideo non est simile de eorum orationibus et de suffragiis Ecclesiae».

(3) Implicitamente almeno ammette in Suppl., q. 71, a. 11.

(4) MUSCAT, De satisfactione iustorum in ordine ad alios, p. 58.

328

divina e nei limiti da essa fissati, in modo che essi implorino solo quando sanno di essere esauditi e nella misura in cui son certi d'essere ascoltati (1).

3) Vari sono i modi, secondo cui le suppliche dei Santi possono agire:

a) essi possono chiedere che le soddisfazioni offerte dai vivi siano accettate da Dio; infatti, si è già fatto notare che l'applicazione dei suffragi ai morti, pur essendo un vero compenso di pene, è tuttavia riservata alla sapiente Misericordia di Dio. In questo senso, mentre i fedeli offrono quasi la materia prima per poter soccorrere i defunti, i Santi, con i loro meriti e le loro preghiere, ne aumenterebbero il valore agli occhi di Dio (2). Come Raffaele offriva a Dio le preghiere di Tobia (3), e i Seniori dell'Apocalisse offrono all'Altissimo quei profumi preziosi che sono le preghiere dei Santi (4), così i Beati del Cielo offrirebbero, quasi in una coppa d'oro, le nostre suppliche e i nostri suffragi per le anime del Purgatorio (5).

Si ha in tal modo «una stessa corrente di preghiere e di suppliche che, partita dalla terra, passa per il cielo, sale fino al trono di Dio e di là discende nel Purgatorio per spegnere le fiamme o temperarne gli ardori (6).

b) I Santi possono implorare Dio che conceda ai fedeli la grazia di soddisfare come si deve per le anime sofferenti e di pregare di più per i defunti in genere o per alcuni in particolare; essi possono ottenere che il Papa sia più generoso nell'elargire le indulgenze per le anime del Purgatorio.

c) I Santi possono chiedere a Dio che venga affrettata la liberazione di queste anime che soffrono, anche se, per far ciò, è necessario aumentare l'intensità della pena e ridurne così la durata.

d) I Santi, probabilmente, possono offrire a Dio le soddisfazioni sovrabbondanti, acquistate sulla terra, perché siano applicate alle anime dei defunti; e forse possono anche intervenire per l'ap-

(1) JUGIE, *Le Purgatoire*, p. 142.

(2) JUGIE, *Le Purgatoire*, p. 147.

(3) Tob., 12, 12.

(4) Apoc., 8, 4.

(5) JUGIE, *op. cit.*, p. 154.

(6) JUGIE, *op. cit.*, p. 150. Poco prima, p. 147, aveva scritto: «Così si manifesterebbe in modo tangibile l'intima solidarietà che unisce i membri delle tre Chiese, o meglio delle tre parti della stessa Chiesa: il Corpo Mistico di Gesù».

329

plicazione dei suffragi fatti per coloro che ormai non ne hanno più bisogno e di quelli compiuti per quanti non hanno più la capacità di goderne.

Questi modi sono tutti probabili: la Chiesa non è mai intervenuta a dare nessun giudizio; sembra però che il secondo di questi modi sia più in armonia con i dati della Rivelazione.

e) L'intercessione dei Santi in favore dei defunti è infine determinata dalle leggi della giustizia divina. Perché vietare ad un Santo di pregare per un defunto verso il quale egli ha avuto forse debiti di riconoscenza o col quale è unito da una particolare amicizia spirituale, fondata sulla devozione che si ebbe sulla terra? (1).

Da ultimo si deve ricordare che gli Angeli ed i Santi, secondo un pensiero gentile suggerito dalla credenza dei fedeli, visitino, consolino, confortino con la loro presenza le anime sofferenti (2).

2. *L'Invocazione delle anime del Purgatorio ai Santi.* - Se i Beati del Cielo, secondo la dottrina comune dei teologi, possono intercedere per le anime sofferenti, è giusto

che queste possano invocarli. Dante, nella Divina Commedia, ben sapendo d'interpretare la persuasione di tutti, scrive:

«E poi che fummo un poco più avanti
Udii gridar: Maria, ora per noi;
gridar: Michele, Pietro e tutti i Santi» (3).

Sono le suppliche delle anime del Purgatorio alla Madonna e ai Santi.

Gli Angeli e i Santi che conoscono le nostre preghiere, a maggior ragione vedranno le loro; essi che ardono d'amore per noi viventi e chinano su noi il loro sguardo di misericordia, con più carità e con maggior compassione s'abbasseranno su queste povere anime che soffrono, nella gioia e nell'attesa, e che non possono più far nulla per sé.

Il cuore dei Santi, non insensibile alle nostre invocazioni, implorerà da Dio tanti favori per essi; e otterranno quanto chiederanno, perché le anime del purgatorio non ostacolano affatto, come invece spesso facciamo noi, l'azione purificatrice di Dio.

(1) JUGIE, *Le Purgatoire*, pp. 142-143.

(2) BARTMANN, *Il Purgatorio*, p. 167; JUGIE, *op. cit.*, p. 131.

(3) *Purgatorio*, c. 13, v. 49.

330

Così termina l'indagine sulla Comunione dei Santi. Abbiamo esaminato la sua natura, le sue leggi, il suo oggetto, il suo soggetto. Ci siamo trovati come davanti ad un immenso palazzo, dalla facciata maestosa e splendente, ma si deve ammettere che l'interno armonioso e scintillante di luci e di colori, ci è in gran parte ancora sconosciuto. Solo la Visione Beatifica ci aprirà tutto il mistero della Comunione dei Santi.

331

TRATTATO SECONDO

LA VITA ETERNA

INTRODUZIONE

«È inquieto il nostro cuore, esclamava S. Agostino, finché non riposa in Te». Su questa inquietudine si può fare della fenomenologia esistenzialistica, ma si può ancora edificarvi il turrito castello della vita cristiana.

La tendenza a Dio è propria di tutte le cose, secondo l'antica teoria peripatetica ripresa dai neoplatonici, che poi influì fortemente nel medioevo cristiano e sullo stesso S. Tommaso (1). Nell'uomo essa diventa cosciente (2). La fonte e il fine di questo amore, cosmico e umano insieme, è Dio stesso che «praevenit, sustinet, implet; ipse fecit ut desideres, ipse est quod desideras» (3). Dio ha creato le cose e l'uomo e li ha messi in moto, con un dispositivo nascosto, con una molla segreta, verso se stesso: «Ad Deum pertinet quod moveat et causet motum in aliis; et ideo ad eum pertinere videtur quod sit amabilis, in aliis amorem creans» (4). Questo amore dell'uomo verso Dio, che ve lo spinge irresistibilmente, non è che una partecipazione dell'amore di Dio: noi lo cerchiamo e l'amiamo, perché in certo modo già lo possediamo (5).

L'«homo viator», per questa sua innata tendenza a Dio, è perciò pellegrino su la terra; tutto all'infuori di Dio è inadeguato alle sue esigenze e aspirazioni. Ed è ancora pellegrino perché esule; gettato qui dalla sua vera patria, alla quale ritorna con ansia, secondo la bella espressione del Ritmo sulle gioie del Paradiso, attribuito a San Agostino (6):

Ad perennis vita e fontem mens sitivit avida,
Claustra carnis praesto frangi clausa quaerit anima:
Gliscit, ambit, eluctetur exul frui patria.

(1) Cf. ROUSSELOT, Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen age, in *Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. VI, Heft. 6, Munster in W. 1908, pp. 32-39, e l'articolo di L. Bogliolo, La metafisica tomista dell'amor di Dio, in *Salesianum* (1953), pp. 613-630.

(2) Cf. T. DURANTEL, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de S. Thomas*, Parigi 1918.

(3) S. BERNARDO, *De diligendo Deo*, cap. 8; ed. Cambridge 1926, pp. 39-40. (4) S. TOMMASO, *De divinis nominibus*, lect. XI; *Opuscula*, ed. Mandonnet, II, p. 400.

(5) S. BERNARDO, *De diligendo Deo*, p. 41; cf. PASCAL, *Pensée*, ed. Brunschvicg (minore), p. 576: «Consolati: tu non mi cercheresti, se non mi avessi trovato»; e p. 578: «Tu non mi cercheresti se non mi possedessi».

(6) F. CLÉMENT, *Carmina e poetis christianis excerpta*, Parigi 1867, pp. 164-6.

337

Questa è la misteriosa base metafisica dell'uomo viatore e dell'universo tornante a Dio nello scandire del tempo.

Su questo *homo viator* la letteratura d'ogni tempo, soprattutto la Sacra Scrittura, si è soffermata a più riprese: ne riportiamo alcune testimonianze.

Il Salterio, grido di speranza del pellegrino cristiano, si apre con il concetto di due vie, percorse da due categorie ben distinte di uomini: quella dei buoni che conduce alla vita (1) e quella degli empi, che conduce alla morte (2). Del sentiero dei giusti, nel libro dei Proverbi (4, 18-9) si dice che è come luce che spunta, s'avvanza e cresce, finché è giorno fatto, mentre la strada dei tristi è tenebrosa ed essi non sanno dove vanno a cadere.

La via del giusto è la stessa via del Signore, che egli stesso insegna ai buoni che lo pregano (3), lo temono (4) e lo ascoltano (5). Questa via è antica, battuta da secoli, su cui hanno camminato i patriarchi Noè e Abramo (6). Via dell'esilio, ma nota al Signore (7), e via del Signore stesso che è sempre «*gratia et fidelitas*» (8). Essa passa attraverso il mare e il fuoco (9), come quella del ritorno dall'Egitto (10), ed è lunga e consuma la fame del giusto (11).

Ma il giusto, cioè colui che fugge il peccato (12) e pratica la virtù (13), percorrendola col timore del Signore (14), sostenuto dalla sua grazia (15), custodito dagli Angeli (16), vi camminerà spedito come un cervo (17). Il Signore stesso lo condurrà (18) come condusse Mosè e il suo popolo dall'Egitto (19). Egli infatti elegge i giusti che vi dovranno camminare (65, 5) chiamandoli da tutte le nazioni (20) e mo-

- (1) Ps., 1, 1-3.
- (2) Ps., 1, 4-5.
- (3) Ps., 25, 4; 25, 8; 32, 8; 86, 11; 119, 15; 119, 26; 119, 133; 119, 176; 128, 1; 143, 8.
- (4) Ps., 25, 12.
- (5) Ps., 81, 13-14.
- (6) Ps., 139,24; cf. Jer., 6,16; 18, 15.
- (7) Ps., 56, 9.
- (8) Ps., 25, 10.
- (9) Ps., 66, 12.
- (10) Ps., 77, 120-21.
- (11) Ps., 69, 10; 101, 25; 119, 139.
- (12) Ps., 15, 2-5; 18, 21-25; 24, 3-6; 101.
- (13) Ps., 1; 19; 25, 10.14; 34, 12-23; 37; 73; 101; 112; 119 ecc.
- (14) Ps., 2, 11; 5, 8; 25, 12.
- (15) Ps., 94, 18.
- (16) Ps., 91, 11-13.
- (17) Ps., 18, 33; 119, 59-60.
- (18) Ps., 23, 2-3; 32, 8; 121, 8; 108, 11; 119, 133; 60, 11-12; 68, 7.
- (19) Ps., 77, 21; 78, 52-55; 103, 7; 105 passim; 43; 106, 9; 114; 136, 10.22.
- (20) Ps., 106, 47; 107, 3.

338

stra loro questa strada di vita che conduce alla patria (1). Perciò il giusto che l'ha conservata nella misericordia e nella benedizione del Signore (2), la percorrerà come in una processione festosa nella casa del suo Dio (3).

Nel disgusto della società corrotta in cui abita, il giusto si sentirà pellegrino e straniero (4), come il popolo uscente dall'Egitto (5) e si rifugerà nel Signore come un uccello ai monti (6). E così arriverà alle acque del suo riposo (7) come aveva desiderato nel suo cammino (8), affrettandone il tempo con i (suoi) sospiri (9). Nella terra dei viventi avrà per sempre in sua gradita eredità il Signore (10), mentre ora lo ha solo nella speranza (11) e nella legge (12).

S. Paolo parla del cammino del nostro pellegrinaggio: «Quoniam dum sumus in corpore peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem» (13) e ci esorta più volte a compierlo bene: «in novitate vitae» (14) «non in astutia ... se, d in manifestatione veritatis» (15), non «inordinate ... inquiete, nihil operantes» (16), «non sicut et gentes ambulantes in sanitate ... alienati a vita Dei» (17) «non secundum carnem, sed secundum spiritum» (18), «honeste» (19), «digne» (20), «in dilectione» (21), «caute, non quasi insipientes, sed ut sapientes, redimentes tempus» (22), «secundum caritatem» (23), «ut filii lucis» (24), «sicut vocavit Deus» (25). E ci spinge anzi ad affrettarci, a correre ed a correre bene: «sic currite ut comprehendatis» (26), e ci parla del suo proprio desiderio di abbre-

(1) Ps., 16, 11; 119, 37.

(2) Ps., 67, 1-3; 136.

(3) Ps., 55, 15; 68, 25-27; 96, 8; 100, 4; 118, 19 sgg.

(4) Ps., 119, 19; 119, 54; 39, 13; 115, 9.

(5) Ps., 105, 12-13.

(6) Ps., 11, 1; 57, 7 e 23.

(7) Ps., 23, 2-3.

(8) Ps., 27, 41, 84, 89; 137.

(9) Ps., 133; 55, 7; 71, 5.

(10) Ps., 16,

(11) Ps., 71, 5.

(12) Ps., 119, 111.

(13) 2 Cor., 5, 10.

(14) Rom., 6, 4.

(15) 2 Cor., 4, 2.

(16) 2 Thess., 3, 6.

(17) Eph., 4, 17 sgg.

(18) Rom., 8, 1-4; Gal., 5, 16 sg.; cf. 2 Cor., 10, 2-3 sgg.; 12, 18.

(19) Rom., 13, 12; 1 Thess., 4, 12.

(20) 1 Thess., 2, 12; Eph., 4, 1 sgg.

(21) Eph., 5, 2.

(22) Eph., 5, 8 sgg.; Col., 4, 5.

(23) Rom., 14, 15.

(24) Eph., 5, 8.

(25) 1 Cor., 7, 15; Eph., 4, 1 sgg.

(26) 1 Cor., 9, 24 sgg.

339

viare questo tempo di esilio: «desiderium habens dissolvi et esse cum Christo» (1), perchè la nostra dimora non è qui sulla terra. - «Non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus» - ma nel cielo, al quale dopo la nostra risurrezione con Cristo, sono rivolti i nostri desideri (2): «Nostra autem conversatio in coelis est» (3), e del quale siamo già fin d'ora cittadini: «Ergo iam non estis hospites et advenae, sed estis cives sanctorum et domestici Dei» (4).

Ed è soprattutto nella lettera agli Ebrei (5) che S. Paolo insiste su questa patria celeste, oggetto delle aspirazioni dei patriarchi Abramo e Giacobbe, i quali pure si sono sentiti forestieri su questa terra (6). Stranieri e pellegrini non in rapporto alla patria terrena, donde erano partiti e dove potevano ritornare, ma in rapporto alla patria celeste verso cui tendevano ansiosamente (***) e che è migliore di quella abbandonata, ed è celeste più per le sue prerogative che per la sua ubicazione. La «Gerusalemme celeste», è infatti un ordinamento religioso « celeste», contrapposto al patto sinaitico stipulato sulla terra (7). Per esso i fedeli ancora viventi sulla terra (i «primogeniti», i nomi dei quali «sono scritti nei cieli») fanno già parte della città celeste, quantunque formino anche quaggiù l'***, alla quale sono incorporati. Si tratta di una patria che si realizza in noi, ora imperfettamente, in via, «in spe» (8), «per speculum in aenigmate», ma che in breve (9) possederemo perfettamente «facie ad faciem» (10).

Chi vive in grazia, cioè nel Cristo, nel Suo Corpo Mistico, la Chiesa, la «Celeste Gerusalemme», ha, per la fede, una anticipazione ipostatizzata (*substantia*) della patria. Le promesse della terra messianica riguardavano infatti il Paradiso e la Chiesa, tutte e due «patria» dell'uomo; questa, in senso «iniziale», l'altro, in senso pieno. Infatti nella Chiesa e nel Cristo l'uomo raggiunge la sua triplice liberazione

dello spirito: liberazione dalla legge, dal peccato e dall'errore: anticipo della eterna liberazione, in cui regnerà l'amore, la purezza e la visione.

- (1) Philipp., 1, 19 sgg.
- (2) Col., 3, 1-4.
- (3) Philipp., 3, 19.
- (4) Eph., 2, 20.
- (5) Hebr., 11, 13-16 in particolare.
- (6) Gen., 23, 4; 47, 9; cf. 28, 4.
- (7) Hebr., 12, 22.
- (8) Cf. Rom., 8, 16 sgg.
- (9) 1 Cor., 7, 29 sgg.
- (10) 1 Cor., 13, 10 sgg.

340

Le pagine più vive e profonde di tutti i tempi sull'*Homo viator*, «viator vitae» (1) le ha tracciate forse S. Agostino parlando della Civitas Dei peregrinante su questa terra. È impossibile sintetizzare lo svolgimento impetuoso che, partendo dall'inizio del pellegrinaggio umano dell'Eden, attraverso Abramo doppiamente pellegrino verso la terra del Signore e che ha aperto «universalem animae liberandae viam» (2), abbraccia, in una epopea grandiosa e avvincente, tutto il cammino dell'umanità, della «redempta familia Domini Christi», della «peregrina civitas Regis Christi» (3). Il Vecchio Testamento con le sue figurazioni e anticipazioni di questo pellegrinaggio della umanità, trova in S. Agostino la rielaborazione più travolgente e approfondita.

Ogni credente sa, con S. Agostino, che il termine di questo itinerario l'introdurrà nello stato definitivo, ove il suo destino sarà fissato per tutta l'eternità. E il fedele intanto medita assiduamente questa verità, secondo il comando della S. Scrittura (4).

I. Divisione del trattato. - L'argomento stesso porta alla divisione del trattato in due parti: la prima, sui novissimi che riguardano i singoli uomini; la seconda sulle ultime cose che riguardano il mondo e tutto il genere umano.

II. Documenti principali del magistero ecclesiastico - I principali documenti sui novissimi sono:

1) La professione di Fede di Michele Paleologo presentata da questo imperatore a Gregorio X nel Concilio II di Lione (a. 1274). In essa si sviluppano chiaramente i principali argomenti della dottrina sul Purgatorio, sul Paradiso, sull'Inferno e della esecuzione immediata della sentenza del Giudice (5).

2) La costituzione *Benedictus Deus* del 29 gennaio 1336 promulgata da Benedetto XII per definire la questione sulla visione beatifica. Vi ritroviamo ancora quanto è già esposto nella professione di Fede di Michele Paleologo, ma vi sono illustrati con la massima chiarezza gli articoli che riguardano la visione beatifica che le anime pienamente purificate raggiungono subito dopo la morte (6).

(1) De Civitate Dei, 9, 15.

(2) De Civitate Dei, 10, 32.

(3) De Civitate Dei, 1, 35.

(4) «Memorare novissima tua et in aeternum non peccabis» Eccli., 7, 40.

(5) DB., 464.

(6) DB., 530-531.

341

3) Il Decreto per i Greci, del 6 luglio 1439, pubblicato con l'approvazione del Concilio di Firenze; ripete quasi con le stesse parole quanto è già stato stabilito dal Concilio di Lione (1).

4) Riguardo agli ultimi destini del mondo e del genere umano, noi troviamo le principali definizioni, nei più antichi simboli di fede: il Simbolo Apostolico, Niceno Costantinopolitano e Atanasiano, che citeremo a suo luogo. Possiamo anche aggiungere il Concilio Costantinopolitano (c. 553) in cui furono condannati gli Origenisti. E poco prima il papa Virgilio aveva approvato i canoni preparati dall'imperatore Giustiniano contro Origene; il nono di questi canoni riguarda la presente materia (2). Il Concilio Lateranense IV, convocato nel 1215 da Innocenzo III, emise una splendida definizione sulla identità del corpo con cui risorgeranno i morti (3).

III. Rapido cenno sulla storia dell'escatologia. - Nel Vecchio Testamento si trova la rivelazione esplicita di quanto riguarda la fine del mondo e del genere umano; la resurrezione dei morti e quindi il giudizio universale e la rinnovazione del mondo. Circa la sorte dell'uomo dopo la morte, troviamo solo accenni oscuri, anche se non mancano chiari indizi sull'esistenza del purgatorio nel libro II dei Maccabei (4).

Il Nuovo Testamento versa piena luce e amplifica quanto è rivelato nel Vecchio Testamento, specialmente su quanto riguarda la sorte dell'uomo considerato come singolo. Cristo parla assai chiaramente della pena eterna dei dannati e della perfetta felicità dei Beati, e insinua indirettamente l'esistenza del Purgatorio, come fanno fede le parole che ci sono state tramandate nella S. Scrittura. Parlando agli Apostoli sul regno di Dio, Egli avrà certamente chiarito anche questi punti, che troviamo inculcati con tanta frequenza e chiarezza dai Padri. Non vogliamo negare che Cristo abbia potuto lasciare una verità appena accennata, perché fosse sviluppata dalla Chiesa sull'aiuto di altre verità da cui può esser desunta. I Padri ripeterono con fedeltà scrupolosa l'insegnamento della S. Scrittura, finché non sorsero nel III sec. degli smarrimenti che erano dovuti alla diffusione del

(1) DB., 693.

(2) DB., 211.

(3) DB., 429.

(4) Per il V. T. v. L. LABAUCHE, *Leçons de Théologie Dogmatique. II*, Parigi 1934., pp. 349-365; cf. H. RONDET., *Le problème de la vie future*, in *Problèmes pour la réflexion chrétienne*, Parigi 1945, pp. 65-98. Sulle credenze escatologiche dei gentili cf. I. Z. ADDISON, *La vie après la mort dans la croyances de l'humanité*, trad. di R. Godet, Parigi 1936 (l'autore è miscredente); F. CUMONT, *Lux perpetua*, Parigi 1949 (pieno di erudizione).

342

Millenarismo e soprattutto al propagarsi dell'apocatastasi di Origene; il primo di questi errori era scaturito da fonte giudaica; l'altro, dalle teorie platoniche.

Nel IV secolo alcuni Dottori tradiscono un'incertezza, che si risolve infine con una critica serrata sia del Millenarismo, sia dell'apocatastasi origeniana. Nel secolo seguente S. Agostino respinge definitivamente gli ultimi resti di questi errori, onde la

dottrina escatologica poté passare alle generazioni successive completa e libera da errori.

Infine gli Scolastici ripensarono, con l'usuale acutezza, il complesso dottrinale, vagliandolo accuratamente e ordinandone tutti gli elementi. In ciò si distinsero Pietro Lombardo con i suoi commentatori, in modo particolare S. Tommaso e S. Bonaventura, a cui si tengono vicini Scoto, il Capreolo e Dionigi Cartusiano. Nello stesso tempo alcuni eretici, come gli albigesi e i valdesi, e la controversia sulla visione beatifica, portarono a nuove e chiare definizioni della Chiesa.

Nel secolo XVI i «Riformatori» per esigenza di sistema, tentarono eliminare il Purgatorio, presentandolo come invenzione dei Papi. Ma lo Spirito di Dio suscitò numerosi difensori della verità cattolica, che scrissero, in quel secolo, numerosi trattati sul Purgatorio, ricchi di fede e di scienza. Fra tutti eccelle il Santo Card. Bellarmino, principe dei controversisti cattolici.

Nuovi errori sono sorti in questi ultimi tempi, in seguito all'influsso delle superstizioni degli spiritisti e dei teosofi, e alla critica dei protestanti liberali e dei modernisti: a questi, però, i nostri teologi, cospicui per numero e per autorità, risposero con fermezza e sapere.

IV. Bibliografia generale. - Si potrebbero qui citare tutti gli autori già elencati in principio al nostro volume «I Sacramenti», poiché molti sogliono trattare la dottrina escatologica dopo i Sacramenti.

Riferiamo qui solo gli autori che con particolare cura ne hanno trattato in un volume distinto. Le opere che riguardano i novissimi in particolare, saranno citate volta per volta.

PARTE PRIMA

I NOVISSIMI DELL'UOMO

CAPITOLO I. LA MORTE

La meditazione della morte è l'inizio di una vita perfetta. Come nessuno gioca con una tavola di salvataggio mentre si trova sulle onde del mare, così nessuno, dato che vive in continuo pericolo di morire, ed è incerto dell'ora e del momento del trapasso, dovrebbe compiere azioni che potrebbero procurargli pene eterne. Occorre seguire l'ammonimento biblico: «In ogni tua azione tieni presente i tuoi novissimi e non peccherai mai» (1).

Per morte (***) s'intende la privazione della vita. Secondo la S. Scrittura, la vita è triplice, quella spirituale del Paradiso (gloria), quella spirituale su questa terra (grazia) e quella corporale. La perdita della prima vita è chiamata «morte eterna» (2) o «seconda morte» (3). La perdita della seconda è chiamata «morte dell'anima» (4), la perdita della terza è qualificata come morte corporale. È di questa separazione dell'anima dal corpo che ora occorre parlare. La morte corporale è chiamata nella S. Scrittura: «dissoluzione» (5), «spoliazione» (6), «deposizione della tenda» (7).

1. Universalità della morte

Si suppone già provato in altra sede che l'anima è immortale. Questa verità, già difesa con argomenti di fede e di ragione, è come il cardine, su cui poggia tutto il trattato dei novissimi. Ci limiteremo ad accennare alla definizione del Concilio Lateranense V (a. 1513): «Condanniamo e respingiamo tutti coloro che affermano che l'anima intellettuale è mortale» (8).

Ci furono alcuni che crederono di poter evitare la morte con cure o incantesimi (Menardo, discepolo di Simon Mago), oppure con la dottrina evangelica e una ferma fede, (Rosenfeld e Asgil). Che tutti gli uomini sono soggetti alla morte, è dottrina *certa*, che emerge

(1) «In omnibus operibus tuis, memorare novissima tua et in aeternum non peccabis», Eccl., 7, 40.

(2) «Mors aeterna», Prov., 14, 12.

(3) «Mors secunda», Apoc., 20, 6, 14.

(4) «Mors animae», cf. Eph., 2, 5.

(5) Philip., 1, 23.

(6) «Expoliatio», 2 Cor., 5, 8.

(7) «Depositio tabernaculi», 2 Petr., 1, 13-14.

(8) «Damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse», (DB. 738).

351

dall'insegnamento universale della Chiesa, ed è basata su limpide testimonianze della Rivelazione (1).

La dottrina che attesta l'universalità della morte è come un filo da cui sono concatenate tutte le pagine del Vecchio e del Nuovo Testamento. Già fin dall'inizio, dall'irrogazione della morte quale pena che colpiva Adamo e la sua discendenza (2), alle meste ammonizioni dei libri sapienziali (3), dal lugubre lamento di Giobbe (7, 6 s. 8, 9; 14, 1) alla energica affermazione del Salmista (88, 49) «Qual è quel vivente che non debba veder la morte, che possa sottrarre l'anima sua dal potere dello Scheol?» (4). Questa «tragica legge di morte» (5) è ripetuta con insistenza a cominciare dagli inizi del mondo giù giù fino alla prima venuta del Messia. Ne troviamo quasi il compendio nelle parole dell'Ecclesiastico, 25, 33 «Dalla donna ebbe principio il peccato e per lei moriamo tutti» (6) a cui fa eco il secondo libro dei Re 14, 14: «Tutti moriamo e dileguiamo sulla terra come acqua che non torna più» (7). Se mai sorge il dubbio che tale dottrina non sia abbastanza chiara nel Vecchio Testamento, nei Vangeli Cristo più volte ed esplicitamente afferma che la morte colpisce ogni uomo:

a) Le parabole lo ripetono con frequenza; tutti, buoni e cattivi, quando saranno cresciuti nel campo di questa terra, verranno recisi dalla falce (8) e come da un'immensa rete saranno tolti dal mare di questo mondo (9), la vita sarà loro tolta quando meno se l'aspetteranno (10).

b) Di qui i ripetuti richiami (11) alla vigilanza, affinché la morte non sorprenda gli uomini assopiti nel sonno del vizio (12).

c) La condizione di tutti gli uomini in questa vita è delineata nella parabola del ricco epulone e di Lazzaro: tutti e due sono colti

(1) A. CATARINO, D. SCOTO, L. BRANCATI DI LAURIA respingono la dottrina opposta come «erronea» ed «eretica».

(2) Gen., 3, 19.

(3) Sap., 2, 1-5; Eccli., 17, 31; 38, 19-23; 41, 5; Eccli., 2, 14-16; 3, 19; 9, 15.

(4) «Quis est qui vivat nec videat mortem, qui e manu inferi subtrahat animam suam?», cf. traduzione di A. Vaccari, Roma 1927.

(5) «Tragica funerea lex» come si esprime A. ROMEO, Omnes quidem resurgemus, in Verbum Domini (1934), p. 319, dalla cui ricca esposizione attingo volentieri.

(6) «A muliere initium factum est peccati et per illam omnes morimur».

(7) «Omnes morimur et quasi aquae dilabimur in terram, quae non revertuntur».

(8) Mt., 13, 30, 39.

(9) Mt., 13, 47 s.

(10) Lc., 12, 20.

(11) Mt., 25, 1.13; Lc., 12, 45-48.

(12) Lc., 12, 35-38; Mt., 24, 38 s.

352

dalla morte, dopo la quale ricevono la retribuzione, secondo i loro meriti.

Gli Apostoli ripeterono fedelmente la dottrina del Maestro: San Pietro ricorda spesso l'imminenza della fine di tutti, per cui occorre esser sempre vigilanti (1) e in «questa tenda» del nostro corpo mortale che presto lasceremo (2) dobbiamo orientare verso il fine supremo la nostra vita, come stranieri e pellegrini che

camminano verso la patria (3); ogni creatura infatti andrà in corruzione (4) e ogni carne si inaridisce come fieno e cade recisa come un fiore (5).

S. Giacomo (4, 15), riprendendo lo stesso motivo, afferma che la vita di tutti è «un fumo che per poco compare, e poi svanisce» (6).

S. Giovanni insiste sulla stessa verità in due notevoli passi della Apocalisse (14, 14-20; 20, 1-15).

S. Paolo completa e sviluppa la dottrina di Cristo e degli altri Apostoli. È sufficiente ricordare tre passi: Rom., 5, 12 «Per un solo uomo il peccato entrò in questo mondo e per il peccato la morte, e così a tutti gli uomini si estese la morte, per il fatto che tutti peccarono» (7); I Cor., 15, 22: «E come in Adamo tutti muoiono, così pure in Cristo tutti saranno vivificati» (8); Heb., 9, 27: «È stabilito che gli uomini muoiano una volta» (9).

Anche se la Rivelazione tacesse su questa legge universale, l'esperienza vi supplirebbe in modo eminente; la luttuosa realtà di ogni giorno conferma l'espressione attribuita a S. Agostino: «Sarai libero dalla morte, se sarai escluso dal genere umano».

S. Gregorio Magno, dopo un rapido sguardo sulla sorte universale degli uomini, osserva: «La moltitudine passata del genere umano fiorì nella carne con la nascita, s'inaridì nella polvere con la morte ... Essendo la morte certa per tutti, non angustiatevi delle incertezze della vita presente» (10).

(1) 1 Petr., 4, 7.

(2) 2 Petr., 1, 13 sg.

(3) 1 Petr., 2, 11; 4, 12.

(4) 2 Petr., 3, 11.

(5) 1 Petr., 1, 24.

(6) «Vapor est ad modicum parens et deinceps exterminabitur».

(7) «Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit (***) in quo (***) omnes peccaverunt», cf.

G. SACCO, L'epistola ai Romani nella versione della Volgata e nella versione dal greco, Roma 1935, pp. 28-29.

(8) «Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur».

(9) «Statutum est hominibus semel mori».

(10) «Transita multitudo generis humani per nativitatem viruit in carne, per mortem aruit in pulverem ... Et cum certa mors maneat omnibus, nolite de temporalis vita e providentia incerta cogitare», In Evang. I. 1, hom. 13, n. 6; PL. 76, 1126.

353

Del resto, la morte giunge all'uomo attraverso gli stessi elementi da cui è composto il suo corpo, che da Dio è stato creato soggetto alla dissoluzione; da questa triste condizione sarebbe stato liberato per privilegio della giustizia originale, ma vi è ricaduto per il peccato di Adamo.

È conveniente d'altronde che questa legge sia estesa a tutti i discendenti di Adamo, perché, essendo questi una «massa corrotta» (l'espressione è di S. Agostino), non possono esser riportati alla perfezione primitiva se non dopo una dolorosa esperienza, come il chicco di grano che non reca frutto se non dopo esser marcito nei solchi.

Difficoltà che sorgono da alcuni testi biblici.

1. Di Enoch è detto in Gen., 5, 24: «Egli camminò con Dio, poi disparve, perché Dio lo rapì» (1); Sap., 4, 10-11: «Perché egli piacque a Dio ne divenne il prediletto, e vivendo in mezzo ai peccatori fu trasportato altrove. Fu rapito affinché la malizia non corrompesse il suo spirito» (2). Eccli., 44, 16: «Enoch piacque a Dio e fu trasportato nel Paradiso per predicare alle nazioni la penitenza» (3). Si osservi che nel testo greco, manca l'inciso «in paradisum» e la frase si svolge così: ***, cioè: esempio di penitenza ai popoli; Hebr., 11, 5: «Per la fede Enoch fu trasportato, perché non vedesse la morte, e non fu trovato, perché Dio lo trasferì altrove» (4).

R. Le parole che la Scrittura usa nel racconto della fine di Enoch, sembrano indicare la morte, come del resto è attestata dalla tradizione rabbinica. Si potrebbe anche ritenere, con numerosi e antichi scrittori della Chiesa (basati forse al testo Hebr., 11, 5), che Enoch sia ancora vivo e che ritorni negli ultimi giorni a combattere contro

l'Anticristo; ma se la sua morte è stata differita, ciò non impedisce che avvenga alla fine dei tempi (5).

2. Quanto ad Elia nel IV libro dei Re, 2, 11 si afferma: «Mentre (Elia ed Eliseo) continuavano a camminare, ecco un cocchio di fuoco

(1) «Ambulavit cum Deo, et non apparuit qui a tulit eum Deus».

(2) «Placens Deo factus est dilectus et vivens inter peccatores translatus est. Raptus est ne malitia mutaret intellectum eius».

(3) «Enoch placuit Deo et translatus est in paradisum, ut det gentibus paenitentiam».

(4) «Fide Enoch translatus est, ne videret mortem et non inveniebatur qui a transtulit illum Deus».

(5) Coloro che affermano che Enoch tornerà a combattere l'Anticristo, gli applicano quanto dice l'Apoc., 11, 3, ma con poco fondamento, poiché, secondo molti esegeti, in quel versetto si parla dell'apostolato cristiano.

354

e cavalli di fuoco separarono l'uno dall'altro, ed Elia salì al cielo in un turbine» (1). Mal., 4, 5: «Ecco, io manderò a voi il profeta Elia, prima che venga il giorno grande e tremendo del Signore» (2); Eccli., 49, 9: «(Elia) che fu rapito in un turbine di fuoco sopra un cocchio tirato da cavalli di fuoco, che è designato nel decreto dei tempi per placare lo sdegno del Signore, conciliare il cuore del padre con il figlio e ristabilire le tribù di Giacobbe» (3); 1 Mac., 2, 58: «Elia, mentre zelava ardentemente per la legge, fu rapito in cielo» (4).

R. Questi passi biblici attestano che Elia è stato rapito in cielo e che tornerà a preparare la venuta del Messia. Occorre intendere (5) questo ritorno del Profeta in senso spirituale; ciò si è già realizzato in Giovanni Battista, come afferma Cristo stesso: «Elia è già venuto» (6). D'altronde per mezzo della Scrittura non si può dirimere la questione della morte del Profeta. I padri sono quasi tutti unanimi (7) nel ritenere che Elia si trova ancora nella condizione di uomo mortale, che sarà il precursore della seconda venuta di Cristo e che verrà ucciso dall'Anticristo mentre compie la sua missione. Non mancano però alcuni, specialmente tra i teologi

moderni (8) i quali ritengono che il profeta sia morto nello stesso istante in cui è stato rapito.

Qualunque sia l'opinione, a cui si vuole aderire, è necessario tuttavia ritenere che Elia o è già morto o certamente morrà.

3. L'obiezione più grave è desunta da 1 Cor., 15, 51: «Ecco io vi annunzio un mistero: risorgeremo veramente tutti, ma non tutti saremo cambiati» (9). Di questo versetto si hanno tre lezioni assai diverse:

a) Lezione latino-vulgata: *** «risorgeremo veramente tutti, ma non tutti saremo cambiati». Si trova nel testo greco-latino Cl ara montano (10), nella

(1) «Cumque pergerent, ecce currus igneus et equi ignei diviserunt utrumque et ascendit Elias per turbinem in caelum».

(2) «Ecce ego mittam vobis Eliam prophetam antequam veniat dies Domini, magnus et horribilis ».

(3) «Qui receptus est in turbine ignis, in curru equorum igneorum, qui scriptus est in iudicis temporum lenire iracundiam Domini, conciliare cor patris ad filium et restituere tribus Jacob ».

(4) «Elias dum zelat zelum legis, receplus est in caelum».

(5) Lo dimostra con erudizione A. DE GUGLIELMO, De reditu Eliae dissertatio exegetica, Gerusalemme 1938.

(6) Mt., 17, 12.

(7) Cf. DE GUGLIELMO, De reditu Eliae, pp. 9-11.

(8) Cf. G. M. PERRELLA, Num Enoch et Eliàs a morte immunes?, in Divus Thomas di Piacenza (1936), pp. 395-398; H. MICHAUD, in Revue apologétique (1936), p. 249 sgg.

(9) «Ecce misterium vobis dico: omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutibimur».

antica latina, nella Volgata, in tutti i Padri latini, in S. Cirillo di Alessandria e in S. Giovanni Damasceno.

b) Lezione media: ***: «moriremo veramente tutti, non tutti saremo cambiati». È riportata da Codici di gran valore: X (sinaítico), C (parigina), dalle versioni armena ed etiopica (ed. romana), da Afraate, da Didimo Alessandrino, e da Acacio di Cesarea.

c) Lezione greco-critica ***: «tutti veramente non dormiremo, tutti però cambieremo». È riferita dai grandi codici B, D, E, K, L, P, dai codici greci minuscoli, da molte versioni, da tutti i Padri greci, dalle edizioni critiche di Westcott-Hort, Von Soden, Vogels, Merk.

La prima e seconda lezione affermano che tutti moriranno, ma nega che tutti saranno mutati; la terza invece, nega (1) che tutti debbano morire, mentre afferma che tutti saranno mutati.

Di qui deriva la divisione dei Padri, degli scolastici e degli esegeti, antichi e moderni, in due correnti (2), delle quali una sostiene decisamente l'universalità della morte (3), l'altra invece esclude da questa legge coloro che vivranno al momento della parusia (4).

Nel 1934 Mons. Antonino Romeo, in dotti articoli sul Verbum Domini (5), propose che il testo (secondo l'edizione critica) venga letto così nei suoi due stichi: «Omnes quidem nequaquam dormiemus, omnes insuper immutabimur», in italiano, con maggior chiarezza: «Tutti per un verso non dormiremo (saremo desti), tutti per un altro verso saremo trasformati». Da ciò dedusse un nuovo senso del versetto: «Ecco che vi svelo un mistero (una verità, cioè, che una volta era nascosta nella mente di Dio, ma che ora viene rivelata e sarà

(1) Secondo l'interpretazione prevalente, secondo la quale «dormiremo» viene inteso per l'inizio del sonno della morte.

(2) Pochi, tra cui S. Agostino e S. Girolamo, restano incerti, sebbene siano più inclini ad ammettere l'universalità della morte.

(3) Così S. Ilario di Poitiers, l'Ambrosiastro, Eucherio di Lione, Acacio di Cesarea, Didimo Alessandrino, S. Fulgenzio, Rufino, Afraate, S. Cirillo di Alessandria,

Gennadio, Cassiodoro, Giuliano di Toledo, Rabano Mauro, Aimone di Alberstad, S. Tommaso, Suarez, Cornelio a Lapide, Piquigny, Estio, Martini, Scheeben, Hurter, Mazzella, Billot, Lépicier, Sales, Delattre, Diekamp, Romeo; le opere di questi autori sono citate da L. SIMEONE, *Doctrina resurrectionis iustorum in epistolis S. Pauli*, Roma 1938, pp. 39-48; 61-63.

(4) Così Tertulliano, Commodiano, S. Gregorio Niseno, S. Cirillo di Gerusalemme, S. Epifanio, Pelagio, S. Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto, Primasio, Ecumenio, S. Giovanni Damasceno, Teofilatto, Corluy, Godet, Padovani, Fillion, Fouard, Palmieri, Cornely, Nascimbene, Knabenhauer, Pesch, Beraza, Ogara, Murillo, Lattey, Prat, Vosté, Colon, citati da L. Simeone *Doctrina resurrectionis*, pp. 49-59; 64-66.

(5) *Verbum Domini* (1934), pp. 142-148; 250-255; 267-275; 313-320; 328, 336; 375-383.

356

meravigliosa nel suo avveramento): in un momento, in un batter di occhi, al suono dell'ultima tromba, all'improvviso, cioè, tutti non dormiremo (non saremo dormienti), ma saremo d'un colpo risvegliati dal lungo sonno della morte, cioè risorgeremo (come traduce la Volgata) con il corpo trasformato in meglio».

Così in poche parole S. Paolo compendì molte verità, che si realizzeranno in modo sorprendente (qui sta la ragione del mistero): l'universalità della morte, della resurrezione, della trasformazione corporea. Densa laconicità proprio del grande Apostolo! Questa interpretazione si regge «criticamente», perché è basata sopra un testo accolto da tutti gli studiosi, «esegeticamente) perché osservano tutte le leggi della grammatica (1), «dogmaticamente» perché la dottrina che ne emerge si armonizza con le altre verità dell'escatologia paolina e perché essa sola dà un senso alla parola «***», senza implicarne altri. Pertanto questo testo di S. Paolo non solo non è contrario alla tesi enunciata, ma la avvalora efficacemente.

II. - Con la morte cessa la possibilità di meritare e di peccare

Con la morte si chiude il tempo della prova, ed è tolta ogni possibilità di acquistare meriti (2). Errarono pertanto i fautori dell'«apocatastasi», di quella teoria cioè, secondo la quale l'anima macchiata di peccati, non essendo per se stessa soggetta alle passioni, passa attraverso vari corpi (gr. ***), fino a che non abbia scontato ogni

pena e raggiunto quella perfetta santità che è richiesta per la salvezza eterna. Questa dottrina così estranea alla tradizione giudaica e cristiana, è d'origine indiana e attraverso Platone giunse alla scuola alessandrina; la troviamo così presso Origene e alcuni suoi discepoli indiretti, come Didimo il cieco e S. Gregorio Nisseno (3).

(1) Infatti l'emistichio «***» non può esser preso come si suole: «Non dormiremo (moriremo) tutti», perché secondo le regole della greco sia classica sia ellenistica, «ov» non può esser unito a «***» da cui è diviso dalla particella «**», ma si riferisce immediatamente a ***, così che il senso sia: «Tutti certamente non dormiremo più»; del resto «***» qui dev'esser preso non nel senso di «mi addormento» (l'inizio del sonno), ma come «dormo» (esser nello stato di dormire), dando così l'idea di inerzia passiva di coloro che stanno nel sepolcro, dalla quale vengono scossi all'improvviso per azione divina; ciò dimostra A. ROMEO, in *Verbum Domini* (1934), pp. 250-255.

(2) Cf. A. VANDENBERGHE, *De morte status viae termino*, in *Collationes Brugenses* (1936), p. 304 sgg.

(3) Cf. L. BUKOWSKI, *La réincarnation selon le Pères de l'Eglise*, in *Gregorianum* (1931), p. 57 sgg.; F. D. GROOT, *Conspectus historiae dogmatum*, I, Roma 1931, p. 213 sgg.; *Origénisme*, in *DThC e DAFC*.

357

Molti moderni, attingendo al buddismo e alla teosofia, hanno ripreso questo errore, cui hanno posto il nome nuovo di metempsicosi o di reincarnazione. Nel secolo passato, i protestanti, guidati dal Lessing, Goethe, Fichte, e specialmente dallo Schleiermacher, ritennero che anche durante la vita futura le anime possono convertirsi e pertanto salvarsi. Da questo errore non rimasero immuni neanche alcuni dissidenti russi, tra cui Zankow, e alcuni cattolici, come Hirscher, Schell, Mivart (1).

L'affermazione contiene una verità di fede «divina», poiché emerge chiaramente dalla Rivelazione. Vi sono teologi che la ritengono dottrina di fede «cattolica», perché è una verità affermata universalmente nella predicazione della Chiesa e creduta da tutti i fedeli.

I teologi incaricati di redigere gli schemi per il Concilio Vaticano, ne avevano preparato uno contro l'errore di Hirscher: «Vi sono ora alcuni che cercano di convincere se stessi e gli altri che si può ammettere, pur salvando la fede cattolica, una espiazione e remissione futura, nell'altra vita, di alcuni peccati mortali, dei quali era macchiata l'anima al suo uscire da questa vita. Questa espiazione, dicono, dipenderebbe dalla disposizione interiore, con la quale l'uomo è morto; per quelli che venissero a morire, non con animo ostinato, ma con una certa volontà di emendazione, pur essendo rei di peccato mortale e pur non essendo questo ancora rimesso, ci sarebbe ancora posto per una penitenza salutare e per la remissione del peccato nell'altra vita; così coloro che muoiono con il peccato mortale attuale, non si dannano tutti eternamente» (2).

La dottrina della Chiesa è desunta dalle fonti della Rivelazione, che sono esplicite sull'argomento.

1. *S. Scrittura*. - Si sogliono citare alcuni passi del Vecchio Testamento: Eccle., 9, 10: «Tutto quello che puoi fare con i tuoi mezzi, fallo sollecitamente perché né attività, né pensiero, né sapienza, né scienza vi sarà nella regione dei morti, verso cui corri» (3); Eccli., 4,

(1) Cf. BARTMANN, *Précis de Théologie Dogmatique*, II, p. 508.

(2) «Sunt nunc alii qui sibi aliisque persuadere conantur, salva fide catholica, admitti posse quorundam peccatorum mortalium, quibus maculata anima ab hac vita decesserit, expiationem et remissionem futuram in altera vita. Pendere vero, aiunt, hanc futuram expiationem ab animi dispositione, in qua homo obierit; pro iis nimirum qui non animo obdurato, sed cum aliqua voluntate emendationis, attamen rei mortalis peccati et ante eius remissionem decesserint, locum fore salutari paenitentiae et remissioni peccati in altera vita; atque ita, qui actualiter infecti peccato lethali moriuntur non omnes in aeternum damnari»; il testo è riferito dal BERAZA, *De Novissimis*, p. 415, n. 1.

(3) «Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare, quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas».

33: «Per la giustizia, lotta con tutta l'anima tua, combatti fino alla morte per la giustizia, e Dio vincerà per te i tuoi nemici» (1); Eccli., 11, 28: «È cosa facile a Dio, nel giorno della morte, rendere a ciascuno secondo la sua condotta» (2); Eccli., 17, 26: «Non ti fermare nell'errore degli empi. Dà lode a Dio prima di morire: nel morto, che è come un nulla, perisce la possibilità di dar lode» (3); Eccli., 18, 22: «Nessuna cosa t'impedisca di pregare sempre, non temere di conservarti giusto fino alla morte, perché la ricompensa di Dio è eterna» (4). Questi testi considerati separatamente non posseggono forse efficacia piena di prova, ma, per lo meno, sottintendono questa verità; lasciano infatti trasparire la persuasione che dopo la morte non vi sia più possibilità di buone opere e di conversione a Dio. Anche dai libri non canonici risulta che tale persuasione era profondamente radicata nell'animo degli ebrei.

Ciò che era accennato nel Vecchio Testamento, è apertamente asserito nel Nuovo. Infatti:

a) Nel discorso della montagna Gesù Cristo pone una totale antitesi tra il «nunc» e il «tunc»: ora e allora: «Beati voi, che adesso avete fame: perché sarete saziati. Beati voi che ora piangete, perché riderete» (5).

b) Nella parabola del ricco e del povero, Cristo scolpisce con efficacia l'immutabilità dello stato che si raggiunge con la sua morte, nonostante il vivo desiderio contrario dell'epulone: «Un grande abisso è posto tra noi e voi: onde chi vuol passare di qua a voi non può, né da questo luogo tragittare fin là» (6).

c) Coi ripetuti richiami che non riguardano solo la sua seconda venuta, ma anche la morte di ogni uomo (cf. Mc., 13,37, Lc., 12, 41), Cristo afferma chiaramente che le disposizioni di spirito, nelle quali uno si trova alla morte, non cambieranno più.

d) Perfino della sua opera di salvezza afferma in Io., 9, 3 «Occorre che io faccia le opere di chi mi ha mandato, fintanto che è gior-

(1) «Pro iustitia agonizare pro anima tua et usque ad mortem certa pro iustitia et Deus expugnabit pro te inimicos tuos».

(2) «Facile est coram Deo in die obitus retribuere unicuique secundum vias suas».

(3) «Non demoreris in errore impiorum, ante morte confitere; a mortuo, quasi nihil, perit confessio».

(4) «Non impediatis orare semper et ne verearis usque ad mortem iustificari, quoniam merces Dei manet in aeternum».

(5) Mt., 5,3.12; cf. Lc., 6, 20-26. «Beati qui nunc esuritis, quia saturabimini; beati qui fletis, quia ridebitis».

(6) Lc., 16, 19-31. «Inter vos et nos chaos magnum firmatum est, ut hi qui volunt hinc transire ad vos non possint, neque inde huc transmeare».

359

no; viene la notte, quando nessuno può operare» (1). Il giorno è opposto alla notte, come la vita è opposta alla morte.

Gli Apostoli, sulle orme di Cristo, affermano che la vita terrena rappresenta il tempo della seminazione, mentre i frutti verranno raccolti nell'altra: Gal., 6, 7-10; «Non vi ingannate: Dio non si schernisce. Poiché l'uomo mieterà quello che avrà seminato ... Non ci stanchiamo nel fare il bene, poiché se non ci stanchiamo, mieteremo a suo tempo. Pertanto fino a che abbiamo tempo, facciamo del bene a tutti, specialmente a quelli che per la fede sono nella stessa famiglia» (2). S. Paolo inoltre afferma che vi sarà un giudizio per le opere compiute in questa vita, 2 Cor., 5, 10: «Poiché è necessario per noi tutti comparire davanti al tribunale di Cristo, affinché ciascuno ne riporti quel che è dovuto al corpo, a seconda di quel che ha fatto, o in bene o in male» (3).

S. Giovanni richiama lo stesso principio, Apoc., 2, 10: «Sii fedele sino alla morte e ti darò la corona della vita» (4); Apoc., 14, 13: «E udii una voce dal cielo che mi diceva: Scrivi: Beati i morti che muoiono nel Signore. Già fin d'ora lo Spirito dice che si riposino dalle loro fatiche: poiché vanno dietro ad essi le loro opere» (5).

2. *Tradizione.* - I Padri attestano questa verità in modi diversi, ma particolarmente chiari. Prima di tutto, rifacendosi ai testi biblici, essi escludono ogni possibilità, per l'altra vita, di pentirsi, di meritare e di attendere alle opere di pietà. Ps. Clemente, 2 Rom., 8, 2: «Mentre siamo ancora in questo mondo, facciamo di vero cuore penitenza dei peccati commessi nella carne, affinché siamo salvati: dal Signore, mentre abbiamo il tempo di far penitenza. Dopo che infatti saremo usciti dal mondo, non potremo più né confessarci, né far penitenza» (6).

(1) «Me oportet operari opera eius, qui misit me, douec dies est; venit nox, quando nemo potest operari».

(2) «Nolite errare, Deus non irridetur. Quae enim seminaverit homo, haec et metet ... Bouum autem facientes non deficiamus; tempore enim suo metemus non deficientes. Ergo dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei».

(3) «Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis (quae patrauit per corpus) prout gessit sive bonum sive malum». «Esto fidelis usque ad mortem et dabo tibi coronam vitae».

(4) «Esto fidelis usque ad mortem et dabo tibi coronam vitae».

(5) «Et audivi vocem de caelo dicentem mihi: scribe: Beati mortui qui in Domino moriuntur. A modo iam dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis; opera enim illorum sequuntur illos».

(6) «Quamdiu in hoc mundo sumus, peccatorum quae in carne gessimus ex toto corde paenitentiam agamus, ut a Domino salvemur dum paenitentiae tempus habemus. Postquam enim a mundo exivimus, non amplius possumus ibi confiteri aut paenitentiam agere» (R. J. 103).

360

S. Cipriano, *Ad Demetriadem*, 25; PL. 4, 563: «Quando ci distaccheremo da qui, non c'è più posto per la penitenza, più nessun frutto di soddisfazione. Qui si perde o si guadagna la vita, qui si provvede alla salvezza eterna con il culto di Dio e il frutto della fede» (1).

S. Afraate, *Demonstratio*, 20, 12; R. J. 693: «Quando Abramo disse al ricco: Tra noi e voi c'è un grande abisso, onde nessuno può venire da voi a noi o da noi a voi (Lc., 16, 26), dimostrò che dopo la morte e la risurrezione non vi sarà più penitenza. Gli empi non potranno più convertirsi ed entrare nel regno, e i giusti non peccheranno più, così da andare alle pene. Questo è il grande abisso» (2).

S. Ilario di poitiers, In Psalm., 51, 53; PL. 9, 323; «Morendo perdiamo l'uso della libertà. Allora, secondo il merito della volontà passata, la legge già determinata di riposo o di pena, accoglie la volontà di coloro che muoiono. In quel tempo la volontà

non sarà più libera, ma necessaria, come afferma il profeta quando dice: «In quei giorni io non avrò volontà» (d. Eccl., 12, 1). Cessando infatti la indeterminatezza della volontà, cesserà anche ogni effetto della medesima» (3).

S. Basilio Magno, *Rom.*, 7, 8; PG. 31, 301: «E dopo questa vita non ci sarà più modo di attendere alla pietà» (4).

S. Gregorio Nazianzeno, *Oratio*, 16, 7; PG. 35, 944: «Per i morti nell'inferno, non c'è né confessione, né correzione dei costumi. Dio ha infatti stabilito per quaggiù la vita e le opere, per l'al di là invece il giudizio delle azioni compiute» (5).

S. Giovanni Crisostomo, *In I Cor Hom.*, 42, 3; PG. 61, 367: «Prego e scongiuro e abbracciando le vostre ginocchia vi supplico, che, fin tanto che dura questa fugace esistenza, ci pentiamo, ci convertiamo e diveniamo migliori, per non doverci poi inutilmente la-

(1) «Quando istinc recessus fuerit, nullus iam paenitentiae locus est, nullus satisfactionis effectus. Hic vita aut admittitur aut tenetur, hic saluti aeternae Dei cultu et fmctu fidei providetur».

(2) «Cum dixit Abraham diviti: Abyssus magna est inter nos et vos, neque ex vobis ad nos veniant, aut de nobis ad vos (Lc., 16, 26), ostendit post mortem et resurrectionem nullam fore paenitentiam. Neque impii resipiscent regnumque ingredientur, neque iusti peccabunt amplius ut ad cruciatum abeant. Haec est abyssus magna».

(3) «Decedentes de vita simul et iure decedimus voluntatis. Tunc enim ex merito praeteritae voluntatis lex iam constituta aut quietis aut penae excedentium ex corpore suscipit voluntatem. Cuius temporis non iam liberam sed necessariam voluntatem ostendit propheta, cum dicit: Non est mihi in diebus illis voluntas. Cessante enim voluntatis libertate, etiam voluntatis, si qua erit, cessabit effectus».

(4) «Neque post vitam locus ullus est pietatis excolendae».

(5) «Non est mortuis in inferno confessio nec morum correctio. Hic enim Deus vitam et aetionem, illic autem rerum gestarum censuram conclusit».

mentare come quel ricco (Lc. 16, 24) quando saremo morti; allora il pianto non ci gioverà a nulla» (1).

La stessa dottrina è affermata dai Padri, in forma negativa, in quanto respingono la teoria di Origene come pazzesca, contraria alla tradizione ecclesiastica, eretica. Così si esprimono S. Gregorio Nazianzeno, Oratio, 37, 15; PG. 35, 300; S. Epifanio, Haeres., 64; FG. 41, 1076, S. Girolamo, Epist., 48; PL. 22, 493; S. Agostino, De libero arbitrio, 3, 21, 59; PL. 32; 1299 sgg.; S. Cirillo di Alessandria, In Io., 1, 9; PG. 73, 132.

Nella Chiesa nascente si affermava la presente dottrina ricorrendo a paragoni e ad immagini che facilmente si imprimevano nella mente dei fedeli.

Origene, in quanto testimone della fede tradizionale, e non ancora dedito alle teorie platoniche, paragonò questa vita a un vaso di argilla, che può esser lavorato facilmente e piegato verso il bene o verso il male, mentre l'anima separata dal corpo è come un vaso di terracotta, che, per la sua rigidità, non può più esser piegato (2).

S. Girolamo, commentando l'Eccle.; 11, 3, paragona chi muore a un albero che giace per sempre nel luogo dove è caduto (3).

S. Giovanni Crisostomo svolge l'analogia paolina dello stadio, in cui con la lotta e la corsa si può raggiungere la corona, finita la gara, termina pure la possibilità di ottenere il premio (4).

(1) «Rogo et obsecro et vestra apprehendens genua supplico donec habemus hoc parvum vitae viaticum ut compungamur, convertamur, reddamur meliores ne sicut ille dives (Lc., 16, 24) inutiliter illic lamentemur cum exeeserimus, fletus autem nihil nobis remedii afferat».

(2) «Dum sumus in hac vita formamur, ut sic dicam, propter luteum vas nostrum, fictilium more, et formamur vel ad malitiam, vel ad virtutem. Vero quia sic formamur, contigit et malitiam nostram conteri, ita ut fiat nova creatura melior et progressum nostrum resolvi, postquam formatus sit, in vas luteum. Cum autem transacto hoc saeculo ad vitae finem pervenerimus, postea igniti vel ab igne igneorum maligni telorum, erimus, quodcumque erimus vel a divino igne (nam Deus noster ignis consumans est); si, inquam, ab hoc vel ab illo igne, quodcumque erimus, si conterimus, sive postquam bona vasa fueramus, non renovati sumus, neque structura nostra melior fieri potest. Quapropter dum sumus hic et quasi in manu

figuli, etsi eeciderit vas e manibus eius, reparari et renovari potest», In Ierem hom., 18, 1; PG. 13, 464).

(3) «Ubi cum tibi locum praeparaveris, futuramque sedem, sive ad austram sive ad boream, ibi cum mortuus fueris permanebis ... Et tu quasi lignum, quamvis longaevus sis, non eris in perpetuum, sed subito ut ventorum, ita mortis tempestate subversus, ubicumque cecideris, ibi iugiter permanebis, si te rigidum et trucem, sive clementem et misericordem ultimum invenerit tempus», Comment. in Eccl., 11.

(4) «Veniet enim hora quando theatrum vitae huius solvetur et nullus postea certabit; non est post huius vitae finem negotiatio; hoc soluto theatro eoronas mereri non datur. Hoc tempus est paenitentiae, illud iudicii», De paenit. Hom., 9; PG. 49, 346.

362

3. *La ragione teologica.* - La mente umana, illuminata dalla fede, scorge la somma convenienza di questa disposizione divina. Infatti se l'uomo potesse nutrire anche solo una tenue speranza di una futura espiazione dei suoi peccati nell'altra vita, assai difficilmente si asterebbe dal male.

Inoltre l'immensa distanza che intercorre tra il bene e il male, esige che essa sia definitivamente avallata da una netta discriminazione. Del resto è giusto che la possibilità di meritare o demeritare duri finché persevera l'unione dell'anima col corpo, principio completo e perfetto delle azioni umane (1).

Quanto all'apocatastasi o metempsicosi o reincarnazione occorre notare che queste teorie: a) si basano su affermazioni gratuite e non offrono alcun argomento probativo; b) sono contraddette dalla coscienza psichica, che non riferisce assolutamente nulla di una vita precedente; c) contraddicono ai loro stessi principi: mentre pongono una perfetta indipendenza dell'anima dalla materia, affermano d'altra parte la purificazione, attraverso continue emigrazioni, delle colpe di cui l'anima si è macchiata comunicando con il corpo; d) gli stessi sostenitori non dissimulano un'imbarazzante difficoltà che sorge da questa teoria. Già Porfirio respinse, su questo punto, la dottrina platonica perché «gli ripugnava di ammettere che una madre reincarnata in una mula portasse sulla schiena il proprio figlio» (2).

Da quanto si è detto emerge che, per sapiente disposizione di Dio, la morte chiude il tempo di meritare o demeritare. La ragione ultima di ciò è dunque la volontà di Dio.

I teologi ne discutono anche la ragione prossima, dividendosi in varie opinioni, che vengono ampiamente trattate dal Beraza (3).

Anticamente era diffusa la strana opinione, che Origene aveva attinto da Platone, secondo la quale Dio in principio avrebbe creato solo esseri ragionevoli, tutti con identiche facoltà. La libertà li portò

(1) Cf. S. TOMMASO, *Contra Gentes*, 4, 92-95.

(2) S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, 10, 3; PL. 41, 300; Su questo argomento cf. G. BUSNELLI, *La reincarnazione*, Roma 1915; A. MAYER, *Theosophie und Christentum*, Berlino 1922; R. EDDE, *Métempsychose*, in *DThC*, X, 1574-1595; W. LUTOSLAWSKI, *Preesistenza e re incarnazione*, Torino 1931; H. THURSTON, *La Chiesa e lo spiritismo*, Milano 1938; L. DE GRANDMAISON. I. DE TONQUEDEC, *La théosophie et l'anthroposophie*, Parigi 1939; F. PALMES, *La metempsicosi*, Chieri 1945; U. FRACASSINI, *Metempsicosi*, in *Enciclopedia Italiana* (Treccani).

(3) *De Novissimis*, pp. 417-420.

(4) Cf. PINELLI, *De statu animarum in altero saeculo*, Ingolstadt 1581; M. FLAVIO, *De statu animarum post mortem*, Duai 1606; Card. A. LÉPICIER, *Dell'anima umana separata dal corpo. Suo stato e sue operazioni*, Roma 1901; E. HUGON, *Etat des umes séparées. Réponses théologiques*, Parigi 1908, pp. 183-209; D. PALMIERI, *De Novissimis*, pp. 2-10; A. PAQUET, *De Novissimis*, pp. 386-395; E. MÉRIC, *L'altra vita*, 11, pp. 29-66; J. PARIS, *La vita dell'anima al di là della tomba*, in *La scuola cattolica* (1938), p. 145 sgg.; L. VANDERVOST, *L'état intellectuel de l'âme après la mort*, in *Collectanea Mechlinensia* (1939), pp. 498-506.

363

alle attuali differenze; alcuni infatti aderirono, più o meno perfettamente a Dio; mentre altri se ne allontanarono in varia misura. Le creature che si volsero verso Dio furono stabilite nei diversi ordini angelici, a seconda dei loro diversi meriti; i ribelli invece furono relegati nel corpo, quasi in un carcere tenebroso. Questa teoria, con leggeri cambiamenti, è stata accolta dai teosofi moderni.

Secondo quanto riferisce S. Agostino (1), anche Plotino ammise che le anime, alla morte, venivano cambiate in demoni: i buoni divenivano *lares*, i cattivi *lemures*

(fantasmi, spettri), gli incerti divenivano *manes*. Inoltre egli affermò che l'Incarnazione doveva ritenersi come il punto di decollo, partenza, da cui tutta la natura umana iniziava la sua ascensione verso Dio per poi trasformarsi in lui (2).

Presso i pagani del mondo antico era opinione diffusa che le anime, dopo morte, venissero trasformate in animali, in erbe e in piante (3). Gli evoluzionisti moderni ritengono che tutti, senza distinzione fra buoni e cattivi, giungeranno a possedere «il divino».

La dottrina da tenere è la seguente:

1. L'anima separata dal corpo persevera nel suo essere anteriore in modo immutabile, sì da non poter assolutamente cambiare, né divenire natura peggiore o migliore. Non si nega che l'onnipotenza divina possa mutare interamente i principi costitutivi di qualsiasi ente, in modo che questo sia cambiato totalmente o parzialmente in un'altra realtà (si pensi alla «transentazione» e alla transustanziazione), ma si nega assolutamente che una determinata anima, separata dal corpo, pur restando la stessa (numero et specie) possa esser cambiata in una altra essenza di ordine superiore o inferiore; le forme sostanziali, quale l'anima separata, non sono soggette al più e al meno; esse sono come un numero, a cui non si può aggiungere un'unità senza che non subisca cambiamento.

Del resto l'anima non può passare in una specie superiore, per es. in un Angelo, perché l'anima e la natura angelica sono essenze diverse: «Ogni cosa, afferma S. Tommaso, possiede il proprio essere, secondo l'indole della sua specie; quelli che hanno una diversa ra-

(1) Haeres., 86, PL. 42, 2.

(2) Cf. S. TOMMASO, S. Th., III, q. 33, a. 3, ad 3.

(3) Cf. VIRGILIO, Eneide, 3, 22 sgg., imitato da DANTE, Inf., 19, 31 sg.

gione di essere, sono anche in una diversa specie. L'essere dell'anima umana e della sostanza separata, non è della stessa ragione; l'essere della sostanza separata non

può esser comunicato al corpo, come lo può esser quello dell'anima umana, che appunto s'unisce al corpo, come forma della materia. L'anima umana, è, dunque, di specie diversa dalle sostanze separate» (1). Allo stesso modo l'anima non può passare a una specie inferiore, per es. di animale, perché l'anima dei bruti non è per sé sussistente. Se anche questa degradazione fosse possibile, essa non avrebbe mai il valore di pena, non potendo questa esser conosciuta dall'anima, in quanto divenuta sensitiva. Inoltre si afferma che l'anima separata non è, propriamente, specie, ma è l'elemento principale della natura umana, con intima relazione al corpo. Infatti negli enti ilemorfici, non le forme, ma i composti sono nel genere e nella specie (2). Pertanto se si considera l'anima secondo il suo essere, in quanto sussistente senza il corpo, è perfetta; invece se si considera secondo la sua specie, è priva della perfezione propria della sua natura (3). Di conseguenza contro Origene si afferma che l'anima separata del corpo non è nel suo stato semplicemente naturale, perché è priva di ciò che naturalmente rende completa la specie umana.

Se si chiede poi come avvenga che le anime della stessa specie, separate dalla materia, da cui ricevono l'individuazione, conservino tra loro una distinzione numerica, risponde S. Tommaso: «La diversità delle anime separate, dipende da un diverso rapporto delle medesime ai corpi; questa anima è proporzionata a questo e non a quel corpo, e quella ad un altro, e così tutte. Questo rapporto resta nelle anime anche dopo la separazione dal corpo, come sopravvivono le loro sostanze, non dipendendo dai corpi secondo l'essere» (4).

Occorre inoltre notare che le anime separate conservano formalmente le potenze intellettive, non quelle sensitive e vegetative: «Tutte le potenze dell'anima si riferiscono all'anima sola come al loro principio. Alcune però si riferiscono alla sola anima, come al loro soggetto, come l'intelligenza e la volontà, e queste potenze devono restare nell'anima, anche distrutto il corpo. Le altre potenze hanno il loro soggetto nel composto, come tutte le potenze della parte sensitiva e nutritiva. Sottratto il soggetto, non può restare l'accidente, e pertanto distrutto il composto, non rimangono queste potenze in atto, ma sol-

(1) *Contra Gentes*, 2, 94.

(2) Cf. S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 76, a. 3, ad 2.

(3) Cf. S. TOMMASO, *S. Th.*, I-II, q. 4 a. 5, ad 2.

(4) *Contra Gentes*, 2, 81.

365

tanto in potenza nell'anima, come nella loro radice. È falso, quanto si afferma da alcuni, che queste potenze restano nell'anima, anche distrutto il corpo, e assai più falso che resti nell'anima separata il loro atto, perché tali potenze non possono avere nessuna azione se non mediante il corpo» (1).

S. Tommaso spiega inoltre come le potenze sensitive e le altre potenze inferiori si trovino nell'anima come in radice: «Queste potenze sono nell'anima come una realtà derivata è nel suo principio di derivazione. Rimane pertanto nell'anima separata la facoltà di dinamizzare ancora queste potenze al momento della ricongiunzione con il corpo; e non fa difficoltà che questa potenza sia qualcosa di sopraggiunto all'essenza dell'anima, perché la forma unendosi alla materia, con la sua attualità è origine delle proprietà che conseguono naturalmente il composto umano» (2).

2. Quanto all'attività dell'anima separata, occorre chiedersi se essa possa «naturalmente» (3) attuare le potenze intellettive e volitive, che in essa rimangono integre, e soprattutto se possa realizzare l'atto di conoscenza. Sorge spontaneo il dubbio che l'anima possa compiere gli atti naturali dell'intelletto, essendo necessario per la conoscenza naturale la «*conversio ad phantasmata*», di cui è priva nell'altra vita. La difficoltà viene risolta dall'Aquinate: «Occorre riflettere che, come nessuna cosa agisce se non in quanto è in atto, così il modo di operare di ogni cosa, segue il suo modo di essere. Altro è il modo di essere dell'anima unita al corpo, altro quando ne è separata, pur restando identica la natura dell'anima; non nel senso che l'unione con il corpo sia qualcosa di accidentale, ma perché è della sua natura l'unirsi al corpo. L'anima dunque, unita al corpo, secondo questo modo di essere, conosce per la conversione ai fantasmi del corpo, che sono negli organi corporei; quando è divisa dal corpo conosce per conversione alle cose che sono intelligibili semplicemente, come avviene nelle altre sostanze separate dal corpo. In conclusione il modo di conoscere per conversione ai fantasmi è naturale all'anima, come

(1) S. Th., q. 7, a. 8; cf. *Suppl.*, q. 70, a. 1.

(2) S. Th., Suppl., q. 70, a. 1-2. Così parla Dante delle potenze dell'anima separata. Purg., 25, 79-84:

E quando Lachesis non ha più lino
solvesi dalla carne, ed in virtude
seco ne porta l'umano e il divino:
l'altre potenze tutte quante mute;
memoria, intelligenza e voluntade
in atto molto più che prima acute.

(3) Non si tratta qui della conoscenza e amore soprannaturale, di cui godono gli eletti nella visione beatifica.

366

l'essere unita al corpo, ma l'esser separata dal corpo è una condizione non naturale così anche la conoscenza senza conversione ai fantasmi non è naturale» (1). In breve, il modo di agire segue il modo di essere; pertanto come l'anima ha un duplice modo di essere, possiede anche una duplice maniera di agire: uno naturale per sé, l'altro naturale «ex consequenti» (2).

Questa illazione è appoggiata dalla Scrittura, da cui emerge che le anime separate, pur prescindendo dalla visione beatifica, esercitano la potenza conoscitiva: Sap., 4, 19-20: «Gli empi gemeranno ... diverranno paurosi al ricordo dei loro peccati» (3); 2 Mac., 15, 14: «Questi è l'amico dei fratelli e del popolo d'Israele, questi è colui che prega molto per il popolo e per tutta la città santa; è Geremia, il profeta di Dio» (4). Si tratta evidentemente di atti estranei alla visione beatifica, a cui gli «empi» non giungeranno mai, e di cui Geremia, che era un giusto del Vecchio Testamento, non godeva ancora.

Si può anche stabilire, per via di esclusione, il modo con cui le anime separate giungono naturalmente all'atto di conoscenza; non mediante le specie innate, che non esistono; non mediante le specie astratte, perché mancano i sensi che le colgano; non mediante le specie conservate dalla vita passata, che possono anche non esserci state, come nei bambini, i quali, tuttavia, potranno ugualmente emettere atti di conoscenza.

Non resta che la conoscenza mediante le specie partecipate per influsso divino, che è appunto la maniera di conoscere propria delle sostanze separate, il cui modo di essere corrisponde a quello delle anime separate dai corpi (5).

L'oggetto di tale conoscenza è facilmente determinabile: le anime conoscono se stesse e le loro simili, le realtà superiori e inferiori a loro, ma in maniera diversa (6):

a) Conoscono se stesse e le loro simili, senza alcuna specie, quasi ripiegandosi sopra se stesse e, siccome questo oggetto di conoscenza non supera la loro capacità naturale, esse lo raggiungono perfettamente.

(1) S. Th., I, q. 89, a. 1.

(2) Cf. PALMIERI, De Novissimis, p. 3.

(3) «Erunt (impii) gementes... venient incogitatione peccatorum suorum timidi»; cf. Lc., 16, 25.

(4) «Hic est fratrum amator et populi Israel, hic est qui multum orat pro populo et universa sancta civitate; Ieremias propheta Dei».

(5) Cf. S. TOMMASO, S. Th., I, q. 89, a. 1; GARRIGOU-LAGRANGE, L'altra vita, pp. 67-72.

(6) Cf. S. TOMMASO, S. Th., q. 89, a. 2-8.

367

b) Conoscono Dio e gli Angeli mediante le specie infuse da Dio, quasi per intuizione, non però, con la penetrazione propria degli Angeli, ma in modo più oscuro.

c) Le altre realtà inferiori vengono conosciute per le specie infuse, e, certamente in modo abbastanza oscuro.

Gli avvenimenti che succedono nel mondo (si prescinde dalla visione beatifica) giungono alla loro conoscenza «o mediante le anime, che da questa terra arrivano fino a loro, oppure per mezzo degli Angeli o dei demoni, oppure anche per rivelazione di Dio» (1).

Rimane nelle anime separate anche la scienza acquisita quaggiù, ma ne usano in modo diverso non «per conversione ai fantasmi», ma per conversione alle specie puramente intellegibili.

2) Quanto alla volontà delle anime separate occorre ritenere, contro Origene e i modernisti (per es. Mivart), che sono orientate al bene o al male in modo irrevocabile.

Questa verità, già dimostrata teologicamente, viene da S. Tommaso chiarita con argomenti di ragione. La capacità volitiva è in rapporto a quella intellettuale, segue cioè il modo con cui l'intelletto apprende le cose, venendo essa mossa da questo. L'uomo nella vita presente, a causa dei fantasmi, ha una conoscenza variabile, da una cosa all'altra, e si trova nella possibilità di passare a ciascuno degli opposti; pertanto la volontà umana è orientata al suo oggetto in modo non definitivo, potendo staccarsene e scegliere il contrario. Con la morte l'anima acquista il modo di conoscere proprio degli Angeli; allora apprende in modo stabile l'oggetto della sua elezione, in cui ha posto il suo fine ultimo, come in questa vita si aderisce in modo stabile ai primi principi. La morte degli uomini, si può paragonare alla caduta degli Angeli: l'ostinazione degli Angeli, dopo il peccato, corrisponde all'adesione perpetua dell'anima separata dal corpo al proprio bene scelto (2).

(1) S. Th., I, q. 89, a 8 ad 1. Sono comunque da respingere le rivelazioni di cose mondane, che gli spiritisti chiedono con insistenza alle anime dei defunti. Le anime non hanno nessun potere sulla materia, e non hanno alcuna scienza delle cose future. Non si intende però negare che talora, per volontà di Dio, le anime dei defunti possano apparire ai viventi o per portare qualche notizia o ripetere qualche verità, a utilità dei fedeli: ma ciò avviene per miracolo, e non mediante incantesimi o arti naturali; cf. Cardo A. LÉPICIER, *De Novissimis*, pp. 42-54, in cui critica le opinioni del Palmieri e del Thurston; cf. anche EGIDIO DA CESENA, *Spiritismo e stregoneria*, Bagnacavallo 1932.

(2) S. Th., q. 64, a. 1; e *Contra Gentes*, 4, 92 e 95, dove si hanno importanti osservazioni; il Billot spiega il pensiero del Dottore Angelico, *De Novissimis*, pp. 37-38; GARRIGOU-LAGRANGE, *L'altra vita*, pp. 51-58, riferisce la spiegazione profonda del Ferrarese.

Ma da ciò non si può dedurre l'eliminazione del libero arbitrio, poiché, anche se la volontà delle anime separate non può passare dal bene al male (libertà di contrarietà), può però passare dal desiderio d'una al desiderio di un'altra (libertà di esercizio e di specificazione), restando sempre ordinata allo stesso fine. «Da ciò si deduce che questa immobilità della volontà non ripugna al libero arbitrio, di cui è proprio l'atto di scegliere; l'elezione è possibile, infatti, solo circa le cose che riguardano il fine, non circa il fine ultimo. Come non ripugna al libero arbitrio il desiderio fermo e immutabile della beatitudine e la fuga del dolore in genere, così non ripugna al libero arbitrio che la volontà sia orientata in modo stabile verso qualcosa di determinato come suo ultimo fine; e come ora possediamo in modo stabile questa natura comune, che ci fa desiderare la felicità in comune, così resterà anche in modo stabile quella speciale disposizione, per cui desidereremo una cosa o un'altra come ultimo fine» (1).

Nota. - Rispetto dovuto al corpo dei defunti

Le materne attenzioni della Chiesa nascente per il corpo dei fedeli defunti sono comandate da due articoli di fede: dalla risurrezione della carne e dalla santificazione sacramentale.

1) La fede nella risurrezione, fu difesa dal cristianesimo contro l'urto della generale incredulità (2). Presso la salma dei cristiani alitò fin dall'inizio un'atmosfera di pace, di speranza, di gioia: il fedele non è morto, ma si è ritirato dalla terra d'esilio: *recessit* (epitaffi cristiani) e ha preceduto gli altri nella patria: *praecessit* (epitaffi cristiani); *praecessit cum signo fidei* (canone della Messa romana), perchè è stato chiamato dal Signore: *accersitione dominica* (3) e dagli angeli: *accersitus ab Angelis* (in due epitaffi romani). Egli pertanto non è perduto, ma piuttosto mandato avanti quasi a preparare un posto agli altri fratelli: *non amisimus sed praemisimus* (4), pertanto il giorno del suo *obitus* deve essere festeggiato come un novello *dies natalis*. La sua salma non è irrigidita dalla morte, ma composta nel sonno, in attesa dello squillo della risurrezione: «In christianis mors non est

(1) Contra Gentes, 4, 95.

(2) Cf. Mt., 22, 23; Le., 22, 27; Act., 17, 32; S. AGOSTINO: «In nulla re sic contradicitur fidei christianae, quam in resurrectione carnis», Enarr. in Ps., 88, 2; PL. 37, 1134.

(3) S. CIPRIANO, De mortalitate, 20: PL. 4, 596.

(4) S. CIPRIANO, loc. cit.

369

mors, sed dormitio et somnus» (1), onde il nome di cimitero *** = dormo) dato al luogo sacro, dove venivano deposte le salme. Per questa sublime concezione della morte gli antichi cristiani bandirono dai loro funerali i lamenti e i pianti: «Non ululatum, non planctus, ut inter saeculi homines fieri solet, sed psalmorum linguis diversis examina concrepabant» (2) e S. Paolino di Nola ne dà la ragione: «gaudentemque Deo flere, nocens amor est» (3). In un epitafio del sec. III è svolto questo delicato concetto: sia compresso il gemito dei cuori perché tu, innocente fanciullo, sei stato accolto dalla Madre della Chiesa (Mater Ecclesiae) mentre lieto facevi ritorno da questo mondo.

2) La santificazione sacramentale, di cui il corpo fu come il pernio «caro salutis cardo» (4) penetra in tutto l'essere umano, in modo che quando lo spirito ritorna a Dio, lascia impregnata di celesti fragranze la salma. Il corpo dei fedeli pertanto non è impuro, come ritenevano i giudei, non è sacro nel senso delle Dodici Tavole, ma è un resto umano consacrato dai carismi divini «caro abluitur ... caro signatur ... caro ungitur ... caro corpore et sanguine Christi vescitur» (5) e votato alla più ambita delle sorti: la perfetta reintegrazione alla fine dei tempi. La pietà e l'umanità sorrette da questa fede moltiplicarono intorno alla salma dei fedeli le più delicate cure:

a) avvenuto il trapasso, si chiudevano gli occhi e la bocca del defunto: «Oculos illos et ora claudentes» (6) e dopo averlo lavato con acqua tiepida, veniva modestamente composto nel letto: «Exinde... manus componunt, oculos claudunt, caput directe statuunt, pedes reducunt, lavant» (7).

b) Poi, ad imitazione del trattamento fatto al corpo del Redentore, si ungeva con preziosi aromi: «Thura plane non emimus; si Arabiae quaeruntur, sciunt Sabaei pluris et carioris suas merces christianis sepeliendis profligari quam diis fumigandis» (8). Al sec. IV ci si accontentava di un'aspersione di balsamo e di mirra: «Aspersaque mirra, sabbaeo corpus medicamine serva» (9). Talora s'introdu-

(1) S. GIROLAMO, Ep. 75 ad Theod.: PL. 22, 685.

- (2) S. GIROLAMO, Epitaphium Paulae: PL. 22, 878.
- (3) Poem., 32, 44.
- (4) TERTULLIANO, De resurrectione carnis, 8: PL. 2, 806.
- (5) TERTULLIANO, loc. cit.
- (6) EUSEBIO, Hist. eccl., VII, 22; PG. 20, 690.
- (7) S. GIOVANNI CRISOSTOMO, Hom. in Iob.; cf. TERTULLIANO, Apologeticum, 42: PL. 1, 492.
- (8) TERTULLIANO, Apologeticum, 42: PL. 1, 490.
- (9) PRUDENZIO, Cathemerinon, hymn., 10, 51: PL. 59, 880.

370

ceva il profumo attraverso piccoli fori praticati sulla pietra del sepolcro e molte volte si collocava presso il cadavere una fiala di essenze odorose, perché diffondesse il suo odore anche dopo la sepoltura.

c) La salma veniva poi avvolta in uno o due lenzuoli, generalmente bianchi: «Candore nitentia claro, praetendere lintea mos est» (1) e ricoperta di uno strato di calce. Se si trattava di membri del clero, si rivestivano degli abiti del loro grado; i martiri erano rinvolti in ricchi paludamenti. Le persone altolocate facevano un eccessivo sfoggio di abiti per i loro defunti, per cui furono talvolta ripresi: «Cur et mortuos vestros auratis obvolvitis vestibus? Cur ambitio inter luctus lacrymasque non cessat? An cadavera divitum nisi in serico putrescere nescium?» (2).

d) La salma così composta, si esponeva nella casa o nella Chiesa; si vegliava intorno ad essa con la recita di preghiere, specialmente dei salmi, che, quando era possibile, si cantavano (3). La salmodia era intercalata dal cauto gioioso dell'Alleluia, come si usa ancora nella Chiesa orientale.

e) Il trasporto assumeva più o meno grande solennità, secondo le circostanze. In tempo di pace la salma, portata sulle spalle o in appositi carretti (carrucae), era accompagnata dal clero (4) e dai fedeli recanti torce: «atque cereis calicibus funns duxerunt» (iscrizione di Chiusi). Talora assumeva l'aspetto di un triumphus, soprattutto quando si trasportavano i corpi dei martiri e dei confessori (5).

f) Nel luogo della depositio, che era il cimitero (catacombe) o la basilica annessa, si facevano le esequie: salmodia, preghiere, Messa: «Item antypon regalis corporis Christi et acceptam seu gratam Eucharistiam offerte in ecclesiis vestris et in coemeteriis atque in funeribus mortuorum» (6). S. Agostino così descrive le esequie

di S. Monica: «Cum offeretur pro ea sacrificium pretii nostri, iam iuxta sepulcrum posito cadavere, antequam deponeretur, sicut fieri solet» (7).

3) S. Paolino di Nola chiese a S. Agostino se le cure dedicate alla salma dei morti giovino alla loro anima e il S. Dottore rispose magi-

(1) PRUDENZIO, Cathemerinon hymn., 10: PL. 59, 870.

(2) S. GIROLAMO, Vita S. Pauli Eremitae: PL. 23, 28.

(3) Cf. S. GREGORIO NISSENO, Vita Macrinae, 41: PG. 46, 992-93; S. AGOSTINO, Confessiones, 9, 12: PL. 32, 776.

(4) Cf. epitaffio di Pascasio, a Viviers.

(5) Cf. VITTORE DI VOTA, Historia persecutionis vandalicae, 1, 14; PL. 58, 198.

(6) Costituzioni apostoliche, VI, 30.

(7) Confessiones, 9, 12: PL. 32, 776.

371

stralmente nel celebre trattato *De cura gerenda pro mortuis* (1). Direttamente «curatio funeris, conditio sepulturae, pompa esequiarum, magis sunt solatia vivorum quam subsidia mortuorum», tuttavia queste delicate attenzioni «humanitatis o officia» sono da approvare, perché indicano il rispetto per quei corpi, che santificati dai Sacramenti divennero strumenti dello Spirito Santo «ad omnia bona opera» (2). Indirettamente queste premure giovano alle anime dei trapassati, in quanto ravvivano il ricordo e la preghiera «recordantis et precantis affectus», il quale «cum defunctis a fidelibus carissimis exhibetur, eum prodesse non dubium est iis, qui cum in corpore viverent, talia sibi post hanc vitam prodesse meruerunt». S. Tommaso (3) riecheggia il pensiero di S. Agostino, che è divenuto dottrina comune della Chiesa (4).

(1) PL. 40, 591-610.

(2) Cf. De Civitate Dei, l. 1, cap. 13.

(3) Suppl., q. 71, a. 11.

(4) Cf. cann. 1203-42; PIO XII, Enciclica Mediator Dei, 30 nov. 1947, in Acta Apostolicae Sedis, 39 (1947), p. 530.

372

CAPITOLO II. IL GIUDIZIO PARTICOLARE

1 - Realtà del giudizio particolare

1. *Avversari*. - I metempsichiti ritennero che l'anima muore insieme col corpo per essere di nuovo risuscitata con il corpo quando dovrà comparire davanti a Dio nel giudizio universale. Il primo fautore di questa strana teoria fu Taziano: «L'anima non è immortale per se stessa, o greci, l'anima è mortale. Muore e si dissolve con il corpo, se non conosce la verità; ma risorgerà con il corpo alla fine del mondo, e nell'immortalità troverà la morte mediante le pene. Ma se conosce Dio, non morrà di nuovo, anche se il corpo andrà in dissoluzione» (1). L'errore di Taziano fu condiviso da alcuni arabi antichi (2), da numerosi nestoriani (3), dai maomettani, dagli anabattisti, da alcuni protestanti seguaci di Priestley (+1804) e da tutti gli avventisti.

Gli *psicopannichiti* (gr., veglia), detti anche ipnopsichiti (gr., sonno), basandosi sulla parola «dormire» assai usata nel Nuovo Testamento in senso metaforico, affermarono che le anime separate dal corpo sono soggette a una specie di sonnolenza, che durerà sino alla fine del mondo. Allora esse saranno destate per essere presenti al giudizio universale, da cui dipenderà la loro sorte eterna. Così affermò Vigilanzio, (che S. Girolamo (4) argutamente chiamò «Dormitanzio») e alcuni eopti e armeni. A questa dottrina aderì per qualche tempo anche Lutero, come si rileva da una lettera del 13 gennaio 1522: «Anch'io son incline a credere come te che le anime dei giusti dormano, non so dove, fino al giorno del giudizio. E a ciò mi induce la Scrittura: dormono con i loro padri ... Io non ho argomenti per confutare questa opinione. Anche circa i dannati credo che essi siano soggetti ad alcune piene subito dopo la

(1) «Non est immortalis per se ipsa, o graeci, anima, sed mortalis. Moritur enlm et dissolvitur cum corpore, si veritatem ignoret; postea autem resurgit in fine mundi una cum corpore, mortem per supplicia in immortalitate accipiens. Rursus autem non moritur etiamsi solvatur corpus, si Dei cognitione instructa sit», Adv. Graecos Oratio, 13; PG. 6, 833. Alcuni autori tentano di spiegare ortodossamente questo passo.

(2) Cf. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, 6, 37; PG. 20, 598; S. AGOSTINO, *Haeres*, 83; PL. 42, 46.

(3) Cf. J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, III, Roma 1717, 2 pars, p. 342 sgg.

(4) *Contra Vigilantium*, n. 6 e 17; PL. 43, 344; 352.

375

morte, mentre le altre pene sono differite al giorno del giudizio ... il mio parere è che queste cose non siano del tutto sicure; è però verosimile che, esclusi pochi, tutti rimangano assopiti dopo morte» (1).

Sono detti *ancipitisti* coloro, che ritengono che le anime rimangono incerte sulla loro sorte fino all'ultimo giudizio. Fin dalla età patristica Lattanzio scriveva: «Non si creda che le anime siano giudicate subito dopo la morte. Esse infatti sono raccolte e custodite tutte insieme, finché non venga il tempo in cui il Sommo Giudice esaminerà i loro meriti. Allora quelli di cui si potrà provare la rettitudine, riceveranno il premio dell'immortalità; quelli a cui si scopriranno peccati e delitti, non risorgeranno, ma saranno messi insieme con gli empi, nelle stesse tenebre, condannati ai supplizi stabiliti» (2).

Questa teoria fu seguita dai greci dissidenti e da Calvino, che afferma: «L'anima dei buoni ... sta in un riposo beato, dove in gioconda letizia essa aspetta di godere la gloria promessa; così tutto resta sospeso, fino a quando non verrà Cristo Redentore. Per i cattivi invece è certo che avranno la stessa sorte che l'Apostolo Giuda Taddeo assegna ai diavoli, perciò stanno legati da catene finché non saranno gettati nel supplizio a cui sono destinati» (3).

I *chiliasti* o millenaristi, ritengono che i giusti avranno la beatitudine solo quando, dopo la loro risurrezione dalla carne, avranno regnato mille anni sulla terra con Cristo. Di questa teoria si tratterà più avanti. Qualche razionalista (per es. Renàn) aderisce a questo antico errore (4).

2. *Dottrina della Chiesa*. - La Chiesa crede che l'anima, appena avvenuta la morte, subisce il giudizio particolare. Questa dottrina è *proxima fidei*, poiché è contenuta implicitamente nelle definizioni del Concilio II di Lione, di Benedetto XII e del Concilio di Firenze (di cui si tratta più a lungo nella tesi seguente), sulla immediata determinazione della sorte, che implica un giudizio precedente, riservato alle singole anime al momento della morte.

(1) Il testo è riportato dal BERAZA, De Novissimis, p. 445.

(2) «Nec tamen quisquam putet, animas post mortem protinus iudicari.

Nam omnes in una communi custodia continentur, donec tempus adveniat quo Maximus Iudex meritorum faciat examen. Tunc quorum probata fuerit iustitia, ii praemium immortalitatis accipient; quorum autem peccata et scelera detecta fuerint non resurgent, sed cum impiis, in easdem tenebras recondentur ad certa supplicia destinati», Institutiones, l. 7, c. 21, n. 7; PL. 6, 800.

(3) *Institutio religionis christianae*, 1. 3 c. 25, n. 7; dove aggiunge altre affermazioni piene di arroganza, da cui il Bellarmino prende spunto per confutare la sua dottrina (*De beatitudine Sanctorum*, 1. I, c. 1. Lo stesso Calvino nel 1545 pubblicò a Strasburgo un'opera intitolata *Psychopannychia*, in cui critica chi sostiene che le anime dopo morte siano assopite.

(4) Cf. F. PAOLI, *Renà il giullare della scienza*, Torino 1942, p. 80.

376

3. *La S. Scrittura*. - Eccl., 11, 27, 28: «Nel giorno della felicità non ti dimenticare nella sventura e nel giorno della sventura non ti dimenticare della felicità. È cosa facile a Dio, nel giorno della morte, retribuire ciascuno secondo la sua condotta» (1). Nel testo ebraico recentemente scoperto manca il v. 28, che però non va trascurato, poiché indica (aggiunto alla versione greca e latina) la persuasione dei Giudei e dei primi Cristiani.

Si possono inoltre richiamare tutte le testimonianze che si adducono più avanti sulla retribuzione che viene assegnata subito dopo la morte.

Lc., 16, 22: «Or avvenne che il mendico morì e fu portato dagli Angeli nel seno di Abramo. Morì anche il ricco e fu sepolto nell'inferno» (2). La retribuzione viene presentata come avvenuta subito dopo la morte; ciò suppone il giudizio. Del resto, i frequenti richiami, che Cristo rivolge ai discepoli sulla venuta improvvisa e inaspettata del Signore a chiedere conto della «gestione» di ciascuno, suppongono chiaramente questa verità.

Hebr., 9, 27: «È stabilito che gli uomini muoiano una volta, e dopo ciò il giudizio» (3). Non si nega che queste parole possano riferirsi al giudizio universale, ma non escludono certamente quello particolare.

4. *La Tradizione*. - I Padri anteriori al IV secolo affermano implicitamente questa verità quando asseriscono che gli eletti, in particolare i martiri, entrano subito in

rapporto diretto con Dio. Ci furono alcune incertezze nei primi secoli, ma i più distinti Dottori del IV e V secolo l'affermarono esplicitamente.

S. Giovanni Crisostomo, In Mt. hom., 14, 4; PG. 57, 222: «Come quelli che dalle nostre carceri vengono condotti al tribunale carichi di catene, così tutte le anime, una volta partite di qui, saranno condotte, legate con le diverse catene dei loro peccati, a quel terribile tribunale» (4).

S. Girolamo, In Joel, 2, 1; PL. 25, 965: «Intendi per il giorno del Signore, il giorno del giudizio, oppure il giorno della morte di

(1) «In die bonorum ne immemor sis malorum, et in die malorum ne immemor sis bonorum; quoniam facile est coram Deo in die-obitus retribuere unicuique secundum vias suas».

(2) «Factum est autem ut moreretur mendicus et portaretur ab Angelis in sinum Abrahae; mortuus est autem dives et sepultus est in inferno».

(3) «Statutum est hominibus semel mori, post hoc autem iudicium».

(4) «Quemadmodum illi qui ex carceribus his ad tribunal catenis onusti adducuntur, sic et animae omnes cum hinc ahierint, variis peccatorum suo rum constrictae catenis, ad terribile illud tribunal adducentur».

377

ciascuno. Quello che verrà fatto per tutti nel giorno del giudizio sarà prima fatto a ciascuno nel giorno della morte» (1).

S. Agostino, *De anima et eius origine*, 2, 4, 8; PL. 44, 499: «Quello infatti che egli crede assai bene e con tanto giovamento, che le anime cioè vengono giudicate quando escono dal corpo, prima di giungere a quel giudizio, in cui bisogna che siano giudicate dopo che saranno stati resi loro i corpi, e che saranno tormentate o glorificate in quella carne, in cui sono vissute qui: forse che tu non sapevi che fosse proprio così? Chi ha voluto chiudere così ostinatamente l'orecchio al Vangelo, da non sentire queste cose, o non crederle quando le sente, nel caso di quel povero che dopo la morte è stato portato nel seno di Abramo, e di quel ricco di cui si descrivono le pene nell'inferno?» (2).

S. Tommaso ne mostra la convenienza: «Ogni uomo è una persona singolare ed è parte di tutto il genere umano. Gli sono quindi riserbati due giudizi. Uno singolare, che gli sarà fatto dopo la morte, quando riceverà (il premio o la pena) secondo i suoi meriti, sebbene non totalmente, perché riceverà (il premio o la pena) solo quanto all'anima, non quanto al corpo. L'altro giudizio lo subisce in quanto è parte di tutto il genere umano; (allo stesso modo che, secondo la giustizia umana uno si dice giudicato anche quando si fa un giudizio della comunità di cui egli è parte). Per cui anche allora, quando si farà questo giudizio universale di tutto il genere umano attraverso la separazione dei buoni dai cattivi, ciascuno verrà in conseguenza giudicato. Dio però non ripeterà il giudizio due volte sulla medesima persona, perché non infliggerà due pene per un unico peccato, ma quella pena che prima del giudizio non era stata inflitta perfettamente, nell'ultimo giudizio sarà completata allorché gli empi saranno tormentati contemporaneamente nell'anima e nel corpo (3).

(1) «Diem autem Domini, diem intellige iudicii, sive diem exitus uniuscuiusque de corporeo Quid enim in die iudicii futurum est omnibus hoc in singulis die mortis impletur».

(2) «Nam illud quod rectissime et valde salubriter credit, iudicari animas cum de corporibus exierint; antequam veniant ad illud iudicium, quo eas oportet iam redditis corporibus iudicari, atque in ipsa, in qua hic vixerunt, carne torqueri sive gloriari; hoc itane tandem ipse nesciebas? Quis adversus evangelium tanta obstinatione obsurduit, ut in illo paupere, qui post mortem ablatu est in sinum Abrahae et in illo divite cuius in inferno cruciatus exponitur, ista non audiat, vel audita non credat?».

(3) «Quilibet homo et est singularis quaedam persona et est pars totius generis humani. Unde et duplex ei iudicium debetur. Unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet, iuxta ea quae per corpus gessit, quamvis non totaliter, quia non quoad corpus sed quoad animam tantum. Aliud iudicium debet esse de eo secundum quod est pars totius generis humani, sicut aliquis dicitur secundum humanam iustitiam, etiam quando iudicium datur de communitate cuius ipse est pars. Unde et tunc quando fiet universale iudicium totius generis humani per universalem separationem honorum a malis, etiam quilibet per consequens iudicabitur. Nec tamen Deus iudicabit his in idipsum quia non duas poenas pro uno

peccato inferet, sed poena quae ante iudicium completa inflicta non fuerat, in ultimo iudicio complebitur postquam impii cruciabuntur quoad corpus et animam simul», Suppl., q. 88, a. 1 ad 1; cf. Contra Gentes, 4, 91.

378

II. - Proprietà del giudizio particolare

La natura intima di questo giudizio ci si rivela dal giudice, dal modo con cui viene emanata la sentenza, dal tempo e luogo determinato.

1. Il *giudice* è Cristo non solo in quanto Dio, ma anche in quanto uomo. Io., 5, 22: «Il Padre non giudica nessuno, ma ha rimesso al Figlio ogni giudizio» (1); Act., 10, 42: «Poiché Egli è stato costituito da Dio giudice dei vivi e dei morti» (2).

Cristo, infatti, per l'Unione Ipostatica è stato costituito re universale, e questo eccelso ufficio comporta una piena autorità giudiziaria, che egli non volle usare durante la sua vita mortale. Come attestano le parole: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra» (3) pronunziate dopo la sua resurrezione, Cristo avrebbe usato di questa sua autorità solo quando sarebbe salito al cielo, per sedere alla destra del Padre e partecipare, anche con la carne assunta, alla suprema dignità propria della Trinità Augustissima. E questo corrisponde all'unità dell'economia attuale, perché è giusto che lo stesso giudice pubblici davanti a tutti la sentenza già emessa in privato.

Non occorre ritenere che Cristo si debba trasferire con la sua umanità gloriosa sul luogo dove avviene la morte dei singoli per poter pronunziare su di essi il suo giudizio. Ciò del resto non è possibile, perché infatti se Cristo dovesse trovarsi presente dappertutto con il suo corpo, anche se glorificato, dovrebbe essere contemporaneamente in più luoghi; questa multipresenza locale di uno stesso corpo è assurda (4).

2. La *sentenza* non viene data oralmente, ma mentalmente, poiché l'anima è ormai priva dei sensi corporali. Dice S. Agostino: «Si deve pensare a una forza divina per la quale tutte le proprie opere, buone o cattive, saranno a ciascuno richiamate alla memoria e saranno viste con meravigliosa prontezza e intuito di mente» (5).

(1) «Neque enim Pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio».

(2) «Quia ipse est conetitutus a Deo iudex vivorum et mortuorum».

(3) «Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra», Mt., 28, 18.

(4) Cf. A. PIOLANTI, De Sacramentis, 5a ed., Roma 1956, pp. 252-258.

(5) «Quaedam igitur vis est intelligenda divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, cuncta in memoriam revocentur et mentis intuitu mira celeritate cernantur». De civitate Dei, 20, 14; PL. 41, 680; cf. BILLOT, De Novissimis, p.44.

379

Si discute se l'anima sarà ammessa a contemplare l'umanità di Gesù. Marcellino Siuri (1) lo afferma insieme a qualche altro teologo: tutte le anime - egli dice - comprese quelle degli infedeli e di coloro che sono destinati alla pena eterna, saranno elevate a veder l'immensità di Cristo. Questa sentenza è condivisa perfino da alcuni Padri assai autorevoli (2), anche se a quelle stesse anime sarà concesso poi di vedere con gli occhi materiali il Divin Giudice nel giudizio finale.

Qualunque sia il giudizio che si voglia dare di questa opinione si può ritenere che: 1) l'anima non può vedere Cristo con «visione oculare» o per immagine, essendo priva dei sensi; 2) è certo che l'anima immune da ogni macchia non solo vedrà subito Cristo Uomo, ma ne contemplerà in visione svelata la divinità; 3) sembra verosimile che anche l'anima giusta, pur dovendo scontare ancora delle pene in Purgatorio, possa contemplare con visione intellettuale l'umanità del Redentore.

Quanto si afferma in forma oratoria, in certi discorsi sacri circa il Giudice Divino che appare con cipiglio severo, circa l'anima sbigottita dal timore e dal tremore, circa l'Angelo Custode in lotta col demonio, va inteso in senso figurato, e cioè come rappresentazione vivace ed emotiva onde scuotere l'uditorio. Che gli Angeli assistano al giudizio è affermato dalla S. Scrittura per es. in Lc., 16, 22: «Il mendico morì e fu portato dagli Angeli in seno ad Abramo», come pure dalla Liturgia: «Venite in aiuto, o Santi di Dio, accorrete, o Angeli del Signore, ad accogliere la sua anima, e a portarla alla presenza dell'Altissimo. Ti riceva Cristo che ti ha chiamato e gli Angeli ti conducano in seno ad Abramo. Ti abbandoni l'orrido Satana con i suoi satelliti alla tua venuta, trovandoti accompagnato dagli Angeli, tremi e fugga nel caos mostruoso della notte eterna» (3). Del resto, né gli spiriti buoni, né quelli cattivi possono saper nulla fino a quel momento determinato; è evidente pertanto che attendano con inte-

(1) De Novissimis, p. 28 sgg. dove citano altri autori.

(2) Per es. S. GREGORIO MAGNO, In Evang. hom., l. 1, 13, 3; PL. 76, 1124 «Venit quippe Dominus cum ad iudicium properat, pulsat vero cum iam per aegritudinis molestias esse mortem vicinam designat. Cui confestim aperimus, si hunc cum amore suscipimus. Aperire enim iudici pulsanti non vult, qui exire de corpore trepidat et videre eum, quem contempsisse se meminit iudicem formidat».

(3) «Subvenite Sancti Dei, occurrere, Angeli Domini, suscipientes animam eius, offerentes eam in conspectu Altissimi. Suscipiat te Christus, qui vocavit te, et in sinum Abrahae Angeli deducant te. Cedat te teterrimus Satanus cum satellitibus in adventu tuo, te comitantibus Angelis, contremiscat atque in aeternae noctis chaos immane diffugiat», Rituale Romano.

380

resse il giudizio che riguarda la sorte di colui, per il quale l'Angelo buono ha usato tutte le sue attenzioni per guidarlo alla gloria, e verso il quale il demonio ha adoperato ogni arte per perderlo.

3. Il *tempo* in cui sarà emessa la sentenza è l'istante stesso della morte, né prima né dopo. Non prima, perché l'anima, anche un solo istante prima di morire, è ancora capace di meritare o demeritare; non dopo perché quel giudizio non si fa «per discussionem» che richiede tempo, ma «per remunerationem», che è da Cristo determinata infallibilmente in un istante.

L'anima viene, dunque, giudicata nello stesso momento, in cui esce dal corpo, nel quale rimane ancora non sostanzialmente, ma presenzialmente (1).

4. Il *luogo* del giudizio, (è un coronario di quanto si è detto), è lo stesso di quello ove è avvenuta la morte. Perciò l'anima, al momento della morte, conosce il suo destino, verso cui tende come per impulso naturale. Afferma il Suarez: «Occorre ritenere che né l'anima viene portata in cielo, né Cristo discende a giudicarla, ma all'istante della sua morte viene illuminata intellettualmente fino ad apprendere la sentenza del giudice. Ciò significa appunto esser portato al suo tribunale, senza nessuna mutazione locale» (2).

III. - Immediata esecuzione del giudizio particolare

1. *Avversari*. - Presso i greco-russi si radicò profondamente la opinione, secondo la quale la retribuzione delle anime sarebbe rimandata all'eterno giudizio. L'iniziatore di questa teoria fu Fozio, seguito poi da Teofilatto, Eutimio Zigabeno, Giovanni Zonaras, Callisto Xantopulos, Giuseppe Briennios, Simone di Tessalonica, ai quali si unirono alcuni teologi orientali del periodo del Concilio di Firenze. Tra questi emerse Marco Eugenio, che però non ebbe sèguito. Gli altri conservarono la vera dottrina, valendosi dell'autorità di Michele

(1) Sono noti alcuni racconti in cui si afferma che il giudizio è stato fatto prima della morte o qualche tempo dopo di essa. Ma, se sono vere le cose dette, si risponde con S. ROBERTO BELLARMINO (De Purgatorio, 1. 3, c. 4) che quegli esempi o appartengono ad atti straordinari della misericordia di Dio per istruirci e renderci più attenti, oppure che quanto ai giudizi prima della morte, non si tratta che di una manifestazione previa della sentenza futura, mentre, quanto ai giudizi di qualche tempo dopo la morte, essi non sono che una manifestazione della sentenza già emessa.

(2) De mysteriis vitae Christi, disp. 5, sect. 1, n. 2.

381

Psello, Nicola Metonense, Niceforo Gregoras, Nicola Cabasila, Manuele Paleologo.

Quando il Concilio di Firenze definì l'immediata e completa retribuzione delle anime, si acuì vivamente l'opposizione dei dissidenti. Nei sec. XVI-XVIII è difficile trovare un autore greco, che non affermi il differimento della retribuzione. In seguito si verificò un cambiamento presso gli Slavi, sia in quelli della scuola di Kiev, sia tra i seguaci di Prokopovic, i quali ultimi fino alla riforma del Conte Protasov, ammisero apertamente la dottrina cattolica; dopo quel tempo i Russi, soprattutto sotto l'influsso di Filarete Drosdov, dimostrarono incertezza dottrinale su questo punto.

Presso i moderni greci resiste ancora l'opinione della dilazione della remunerazione, come emerge dalle opere del Mesolaras, Dyobuniotis, Andrutsos, i quali però attenuarono alcuni particolari (1).

Alcuni Frati Minori del sec. XIV ammettevano che le anime purificate venissero subito accolte in cielo, ma ritenevano che esse vi godessero solo la presenza dell'umanità di Cristo, non però la visione intuitiva, che non sarebbe concessa a nessuno prima della risurrezione della carne. Questa dottrina fu violentemente attaccata dai teologi domenicani specialmente da Tomaso Waleys e da Armando de Bellovisu, Maestro del Palazzo Apostolico. Siccome tale controversia non accennava a diminuire, il Papa Giovanni XXII, residente ad Avignone, avocò la questione al suo tribunale, e ne affidò l'esame ad una commissione speciale. Egli, come maestro privato, era favorevole alla opinione dei Frati Minori, a difesa della quale raccolse abbondanti testi patristici, dimostrando così un'eccezionale erudizione. Nel giorno dei Santi del 1331 egli avrebbe fatta questa affermazione: «Il premio dei Santi prima di Cristo era il seno di Abramo; dopo la venuta e la passione e l'ascensione di Gesù al Cielo, la ricompensa dei Santi è, e sarà, fino al giorno del giudizio, di stare sotto l'altare, cioè sotto la protezione e la consolazione dell'umanità di Cristo. Ma quando Cristo avrà proceduto al giudizio essi staranno sopra l'altare, cioè sopra l'umanità di Cristo, perché dopo il giorno del giudizio non vedranno solo l'umanità di Cristo, ma anche la sua Divinità, così com'è: vedranno il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo» (2). Poco prima di

(1) Su questo argomento cf. M. JUGIE, *La doctrine des fines dernières dans l'Eglise gréco-russe*, in *Echos d'Orient* (1914), pp. 5-22; 209-228; 408-421; Id., *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, IV, Parigi 1931, pp. 36-178; M. NIECHAI, *Oratio Liturgica pro defunctis in Ecclesia russa Orthodoxa*, Lublino 1933; brevemente ma chiaramente M. GORDILLO, *Compendium theologiae orientalis*, Roma 1937, pp. 188-195.

(2) «*Merces Sanctorum ante Christi adventum erat sinus Abrahae. Post adventum vero Christi et eius passionem et ascensionem ad caelum merces sanctorum est et erit usque ad diem iudicii esse sub altari id est sub protectionem et consolationem humanitatis Christi. Sed postquam Christus venerit ad iudicium, erunt super altare, id est super Christi humanitate, quia post diem iudicii videbunt non solum humanitatem Christi sed etiam eius divinitatem, ut in se est. Videbunt etiam Patrem et Filium et Spiritum Sanctum*».

morire egli ritrattò davanti al Sacro Collegio questa opinione, che aveva sostenuta come dottore privato: «Confessiamo e crediamo che le anime purificate separate dai corpi, sono in cielo, regno e paradiso, riunite con Cristo e con gli Angeli, e vedono Dio e l'essenza divina chiaramente faccia a faccia ... Se altro di diverso circa questo argomento abbiamo detto, affermato o scritto, abbiamo comunque detto, o predicato, o scritto ciò, ripetendo frasi bibliche o di Santi in forma di discussione, non come definizioni da tenersi; e intendiamo che siano state dette, annunziate e scritte, così e non diversamente» (1).

2. *Dottrina della Chiesa*. - La Chiesa ha manifestato il suo pensiero in tre definizioni conciliari, dalle quali emerge che quanto si afferma nella tesi è da tenere per fede divino-cattolica. Il Concilio II di Lione (a. 1274) nella professione di fede di Michele Paleologo afferma: «Crediamo che le anime di quelli che, dopo aver ricevuto il Santo Battesimo, non caddero in nessun peccato, e anche quelle che dopo esser cadute in peccato, ne sono state purificate, sia mentre rimanevano congiunte al corpo, sia dopo che erano state da questo liberate, sono subito (*mox*) ricevute in cielo; mentre le anime di coloro che muoiono col peccato mortale o solo con quello originale, vanno subito (*mox*) all'inferno, dove saranno castigate con pene diverse» (2).

Benedetto XII (3) nella Costituzione *Benedictus Deus* del 29 giugno 1336, pubblicata per dirimere la questione sorta sotto Giovanni XXII, scrive: «Definiamo che (le anime dei Santi) subito (*mox*) dopo la morte ... vedono l'essenza divina con visione intuitiva e anche fac-

(1) «Fatemur et credimus quod anima e purgata e separatae a corporibus sunt in caelo, regno et paradiso, et cum Christo et consortio Angelorum congregatae et vident Deum atque divinam essentiam facie ad faciem dare ... Si vero aliter circa materiam huiusmodi per nos dicta, praedicta seu scripta fuerunt, quoquo modo illa diximus, praedicavimus seu scripsimus, recitando dicta S. Scripturae et Sanctorum et conferendo et non determinando, nec etiam tenendo; et sic et non aliter illa volumus esse dicta, praedicata, scripta».

(2) «Illorum animas, qui post sacrum Baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam vel in suis manentes corporibus, vel eisdem exutae, sunt purgatae, (credimus) mox in caelum

recipi. Illorum autem animas qui in peccato mortali, vel cum solo originali, decedunt, mox in infernum descendere, paenis tamen disparibus puniendas» (DB. 464).

(3) Giacomo Fournier, Cistercense, che come dottore privato aveva scritto contro l'opinione di Giovanni XXII, divenuto papa, ordinò «che non fossero ritenute come dette da papa (papaliter) ma da scolastico ciò che aveva affermato come maestro di teologia. Nel frattempo preparò la definizione che si riporta; cf. F. X. LE BACHELET, Benoit XII, in DThC.

383

ciale ... Definiamo inoltre che le anime di coloro che muoiono, col peccato mortale attuale, vanno all'inferno subito dopo la morte, dove sono tormentate dalle pene infernali» (1).

Il Concilio di Firenze, nel *Decretum pro Graecis* (6 luglio 1439) definì: «Le anime purificate sono accolte subito in cielo e vedono chiaramente lo stesso Dio Uno e Trino» (2).

Le medesime affermazioni si trovano nella professione di fede imposta ai greci da Gregorio XIII (DB. 1084) e da Benedetto XIV (DB. 1468).

3. *La S. Scrittura.* - Il Nuovo Testamento riporta, in vari luoghi, parole del Signore e degli Apostoli, da cui è facile dedurre che sia i buoni sia i cattivi, appena morti, raggiungono la destinazione loro assegnata dal giudizio divino. Si riportano in blocco: Lc., 16, 22: «Morì anche il ricco e fu sepolto nell'inferno» (3); Lc., 23, 43: «E Gesù gli disse: In verità ti dico, oggi sarai con me nel Paradiso» (4); I Thess., 5, 9-10: «Poiché Dio non ci ha destinati all'ira, ma all'acquisto della salute per mezzo del Signor Nostro Gesù Cristo, il quale è morto per noi, affinché sia che vegliamo (viviamo), sia che dormiamo (moriamo), viviamo insieme con lui» (5); 2 Cor., 5, 18: «Ci è noto infatti che, ove la casa terrestre di questa nostra dimora venga a disciogliersi, riceviamo da Dio un edificio, una casa non fabbricata con le mani, ma eterna nei cieli ... Perciò pieni sempre di fiducia e conoscendo che mentre siamo nel corpo, viviamo lontani dal Signore (poiché camminiamo per fede e non per visione), pieni di fiducia abbiamo questa volontà di dipartirci dal corpo ed esser presenti al Signore» (6); Apoc., 14, 13: «E udii una voce dal cielo che mi diceva: scrivi: Beati i morti che muoiono nel Signore. Già fin d'ora dice lo Spirito, che essi si riposino nelle loro fatiche, poiché

(1) «Definimus (animas Sanctorum) mox post mortem ... videre divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali ... Definimus insuper quod animae decedentium in actuali peccato mortali, mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur» (DE. 530-531).

(2) «Animas purgatas in caelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum Trinum et Unum» (DB. 693).

(3) «Mortuus est autem et dives et sepultus est in inferno».

(4) «Dixit autem illi Jesus; Hodie mecum eris in Paradiso».

(5) «Quoniam non posuit nos Deus in iram, sed in adquisitionem salutis per Dominum Nostrum Jesum Christum, qui mortuus est pro nobis, ut sive vigilemus (vivamus) sive dormiamus (moriatur), simni cum illo vivamus».

(6) «Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam aeternam in caelis ... Audentes jgitur semper, scientes quoniam dum sumus in corpore peregrinamur a Domino (per fidem enim ambulamus et non per speciem), audemus autcm et bonam voluntatem habemus, magis peregrinari a corpore et esse praesentes ad Dominum».

384

sono seguiti dalle loro opere» (1); Apoc., 20, 4-6: «E vidi dei troni... e le anime di quelli che furono decollati a causa della testimonianza di Gesù e a causa della parola di Dio... e vissero e regnarono con Cristo per mille anni... Questa è la prima resurrezione. Felice e santo chi è messo a parte della prima resurrezione. Sopra di questi non ha potere la seconda morte, ma saranno sacerdoti di Dio e di Cristo e regneranno con lui per mille anni» (2).

Qui le anime di coloro che furono uccisi per Cristo sono presentate come regnanti con Cristo nella prima risurrezione, cioè nella beatitudine, che precede la risurrezione dei corpi: i giusti entrano dunque subito nella loro sede.

4. *La Tradizione*. - Occorre distinguere vari periodi (3).

a) All'inizio del II secolo i Padri Apostolici riportano i testi e la dottrina del Nuovo Testamento sull'immediato ingresso delle anime sante nella gloria.

S. Ignazio Martire, Rom., 4: «Lasciate che io divenga cibo delle belve, mediante le quali si può raggiungere Dio» (4); Rom., 7: «Il mio amore è stato crocifisso e non c'è in me il fuoco della materia che ama, ma c'è in me un'acqua viva e parlante, che mi dice dentro: «Vieni dal Padre» (5); Trall., 13: «Il mio spirito è sacrificato per voi, non solo ora, ma anche quando possederò Dio» (6).

S. Clemente Romano, 1 Cor., 5, 4 dice di S. Pietro: «Avendo data la testimonianza, andò al giusto luogo della gloria» (7); 1 Cor., 5, 7 di S. Paolo: «Lasciò il mondo, e andò nel luogo santo» (8).

(1) «Etaudivi vocem de caelo dicentem mihi: scribe: beati mortui qui in Domino moriuntur. Amodo iam dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis, opera enim illorum sequuntur illos».

(2) «Et vidi sedes ... et animas decollatorum propter testimonium Jesu et propter verbum Dei ... et vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annis ... Haec est resurrectio prima. Beatus et sanctus, qui habet partem in resurrectione prima; in his secunda mors non habet potestatem, sed erunt sacerdotes Dei et Christi et regnabunt cum illo mille annis».

(3) Cf. PETAVIO, De Deo Uno, 1. 7, c. 13; L. A. MURATORI, De Paradiso regni caelestis gloria non expectata corporum resurrectione, Verona 1738; ATZBERGER, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vomizaenischen Zeit, Friburgo in Brisgovia 1896; PALMIERI, De Novissimis, pp. 40-51; LENNERZ, De Novissimis, pp. 122-137.

(4) «Sinite me ferarum cibum esse, per quas Deus consequi licet».

(5) «Amor meus crucifixus est, nec est in me ignis materiae amans, sed vivens et loquens aqua in me, mihi interius dicens: Veni ad Patrem».

(6) «Immolatur pro vobis spiritus meus, non solum nunc sed et quando Deum nactus fuero».

(7) «Testimonio exhibito in debitum gloriae locum discessit»; «Mundo migravit et in locum sanctum abiit».

(8) «E mundo migravit et in locum sanctum abiit».

S. Policarpo di Smirne, Philip., 9, parlando degli Apostoli, di Ignazio e degli altri martiri, afferma: «Siate sicuri, che tutti questi non hanno lottato inutilmente, ma nella fede e nella giustizia, e che si trovano nel luogo che è loro dovuto, presso il Signore, con il quale hanno anche patito» (1).

Il *Martyrium Polycarpi*, 19: «Dopo aver vinto (S. Policarpo) con la sua passione l'ingiusto preside, e aver così acquistato la corona dell'immortalità, godendo con gli Apostoli e tutti i giusti, rende gloria a Dio Padre onnipotente e benedice il Signore Nostro Gesù Cristo» (2).

b) Verso la fine del II sec. e per tutto il III, i Padri e gli scrittori ecclesiastici si dividono in due gruppi. Molti conservano intatta e immune da errori la dottrina trasmessa. Tra questi emergono:

S. Cipriano, *De mortalitate*, 26; PL. 4, 601: «Accettiamo il giorno (della morte) che introduce ciascuno alla sua dimora, che toltici di quaggiù e liberatici dalle catene del mondo, ci restituisce al Paradiso e al regno. Là ci attende un gran numero di amici; ci attende una folla numerosa di parenti, di fratelli, di figli, ormai sicura della propria salvezza, e trepidante per la nostra» (3).

S. Dionigi d'Alessandria in Eusebio, *Historia Ecclesiastica*, 6, 42; PG. 20, 614: «Del resto questi martiri divini, che ora siedono con Cristo e partecipano del suo regno e parteciperanno al giudizio per giudicare con lui, mentre erano quaggiù presso noi, accolsero alcuni dei fratelli caduti e rei provati di aver sacrificato agli idoli» (4).

I Confessori di Roma rispondevano a S. Cipriano (tra le lettere di Cipriano 26; PL. 4, 298): «Attraverso le tue lettere, abbiamo visto i trionfi gloriosi dei martiri, li abbiamo seguiti quasi con i nostri occhi mentre salivano al cielo e li abbiamo ammirati assisi tra gli Angeli e le Potestà e le Dominazioni celesti. E abbiamo udito quasi con le nostre orecchie il Signore rendere testimonianza per loro presso il Padre» (5).

(1) «Persuasum vobis habentes, hos omnes non in vacuum cucurrisset, sed in fide et iustitia et debito ipsis loco esse apud Dominum, cum quo et passi sunt».

(2) «Postquam sustinendo iniustum praesidem vicit sicque immortalitatis coronam recepit, cum Apostolis et omnibus iustis exultans, Deum ac Patrem Omnipotentem glorificat ac benedicit Dominum Nostrum Jesum Christum».

(3) «Amplectamur diem (obitus) qui assignat singulos domicilio suo, qui hos istinc ereptos et laqueis saecularibus dissolutos Paradiso restituit et regno ... Magnus illic nos caro rum numerus expectat, parentum, fratrum, filiorum frequens nos et copiosa turba desiderat, jam de sua in col umita te se cura et adhuc de nostra salute sòllicita».

(4) «Ceterum hi divini martyres, qui nunc assessores sunt Christi et regni illius consortes, ac iudicii participes una cum ipso iudicaturi, dum heic apnd nos essent, quosdam e fratribus lapsos et idolis sacrificasse convictos susceperunt».

(5) «Ex tuis litteris vidimus gloriosos illos martyrum triumphos ac oculis nostris quodammodo caelum ipsos petentes prosecuti sumus atque inter Angelos et Potestates Dominationesque caelestes constitutos, contemplati sumus. Sed et Dominum apud Patrem testimonium suum illis perhibentem auribus nostris quodammodo sensimus».

386

Origene, De principis, l. 1, prad. n. 5; PL. 11, 118, come testimone della tradizione della Chiesa e non ancora impigliato nelle idee platoniche, scrive: «L'anima, possedendo una sostanza e una vita propria, quando uscirà da questo mondo, sarà valutata esattamente secondo i suoi meriti per possedere in eredità l'eterna beatitudine, se ciò le sarà concesso per le sue opere, o per esser data al fuoco eterno e ai tormenti, se vi sarà spinta dalla colpa dei peccati» (1).

Altri si distaccarono dalla linea tradizionale, stabilendo nuovi principi escatologici: le anime sia buone sia cattive sono conservate da Dio in speciali dimore (*morae, mansiones*) per attendervi il giorno del giudizio universale, in cui sarà stabilito per ognuno il premio o la pena eterna. Così, con sfumature diverse, S. Giustino Martire, Dial. cum Triphone, 5; PG. 6, 487 (2); Teofilo Antiocheno, Ad Autolicum, 1, 7; PG. 6, 1636 (3); S. Ireneo, Adv. Haeres., 5, 31; PG. 7, 1208 (4); Tertulliano, De anima, 55 e 58; PL. 3, 742 e 750 (5).

Si è già accennato come Origene e Lattanzio si allontanarono dalla vera tradizione. Questi Padri sono però in parte scusabili, perché furono indotti a deviare dalla linea

giusta da varie circostanze: alcuni per il preconcetto del millenarismo, altri per le difficoltà di conciliare i due giudizi (particolare e universale), altri, specialmente gli ales-

(1) «Anima substantiam vitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur sive aeternae beatitudinis hereditate potitura, si hoc ei sua gesta praestiterint, si ve igni aeterno ac suppliciis mancipanda, si in hoc eam scelerum culpa detorserit».

(2) «Non tamen perire dico ullas animas ... piorum quidem animas in meliore loco manere, iniquorum autem et malorum in deteriore, iudicii tempus expectantes. Sic istae, cum Deo dignae iudicatae fuerint, non iam moriuntur; hae vero puniuntur, quamdiu eas esse et puniri Deus voluerit».

(3) «Cum mortalitatem deposueris et immortalitatem indueris, tunc Deum pro meritis videbis. Excitat enim tuam carnem cum anima immortalem ac tunc factus immortalis, immortalem videbis». Con queste parole sembra voglia differire la visione intuitiva di Dio fino alla resurrezione della carne.

(4) «Animae abibunt in invisibilem locum, definitum eis a Deo, et ibi usque ad resurrectionem commorabuntur, sustinentes resurrectionem».

(5) «Nulli patet caelum, terra adhuc salva, nec dixerim clausa. Cum transactione enim mundi reserabuntur regna caelorum ... et quomodo Joanni in spiritu Paradisi regio revelata, quae subiicitur altari (Apoc., 6, 9) nulla alias animas apud se praeter martyrum ostendit? Quomodo Perpetua fortissima martyr, sub die passionis, in revelatione Paradisi, solos illis commartyres suos vidit, nisi quia nullis romphaea Paradisi ianitrix cedit, nisi qui in Christo decesserunt, non in Adam? ... *Tota paradisi clavis tuus sanguis est*. Habes etiam de Paradiso a nobis libellum quo constituimus omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini... Omnes ergo animae penes inferos? inquis. Velis ac nobis et supplicia iam illis et refrigeria»; nel De resurrectione carnis, 435 PL. 2, 856: «Nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes Dommum, nisi ex martyrii praerogativa».

387

sandrini, per la strana teoria dell'apocatàstasi. Essi implicitamente attestano la verità, in quanto affermano che i Martiri, gli Apostoli, i Profeti, stanno con il Signore;

inoltre asseriscono, e in ciò si distingue soprattutto Tertulliano, che le anime custodite nelle «dimore inferiori» sperimentano già delle pene o dei godimenti, secondo i loro meriti. Questa concezione, non è molto lontana dalla verità cattolica, soprattutto se si intende per questo luogo di detenzione il Purgatorio. Tutto ciò fa pensare che la verità rimase velata, ma non completamente ignota (1).

c) Nei secoli IV e V, cessate le incertezze dell'età precedente, i grandi Padri dell'Oriente e dell'Occidente, tornano tutti alla dottrina del Vangelo e dei Padri Apostolici, conservata da S. Cipriano e da altri autori, a cui si è precedentemente accennato.

S. Efrem, *Carmina Nisibena*, 73, 1; RJ. 721: «Ecco, i miei diletti sono sotto terra cadaveri e corpi di sepolti e in cielo sono giusti» (2).

S. Gregorio Nazianzeno, *Oratio in laudem sororis suae Gorgoniae*, 23; PG. 35, 815: «Non ho alcun dubbio che sia molto migliore delle cose che si vedono con gli occhi, ciò di cui tu, o sorella, godi ora... e cioè i cori angelici, l'ordine celeste, la contemplazione della gloria ... la luce più pura e più perfetta della Trinità eccelsa» (3).

S. Gregorio Nisseno, *In funere S. Pulcheriae*; PG. 46, 870: «La fanciulla è partita da te, ma è andata al Signore; ha chiuso gli occhi a te, ma li ha aperti alla luce eterna; s'è separata dalla tua mensa, ma si è avvicinata a quella angelica; è una pianta sradicata dalla terra, ma trapiantata in cielo; è stata portata da un regno al regno» (4); De Meletio episcopo; PG. 46, 862: «Intercede presso Dio non più attraverso uno specchio e una figura, ma trovandosi faccia a faccia; intercede per noi e per i peccati del popolo» (5).

S. Giovanni Crisostomo, *De Beato Philogonio*; PG. 48, 749: «Oggi questo beato è stato trasportato a una vita quieta e priva di ogni turbamento; è approdato dove non potrà più temere il naufr-

(1) Occorre osservare con il PALMIERI, *De Novissimis*, p. 43, che gli errori talora nascondono e implicitamente contengono la verità nella sua progressiva esplicazione.

(2) Ecce, dilecti mei, sub terra sunt cadavera et corpora sepulcorum, et in caelo sunt iusti». Per il pensiero di S. Efrem, cf. G. RICCIOTTI, S. Efrem Siro, Torino 1925, pp. 176-189.

(3) «Equidem non dubito, quin iis, quae oculis cernuntur, multo praestanti ora sint ea, quibus nunc frueris, soror ... nempe Angelorum chorea, caelestis ordo, gloriae contemplatio... supremae Trinitatis puri or et perfectior illuminatio».

(4) «Etiam si a te discessit puella, attamen ad Dominum recurrit; tibi oculum clausit, sed lumini aeterno aperuit, a tua mensa remota est sed angelicae adhibita; hinc planta revulsa est at in paradiso sata est, de regno ad regnum traducta est».

(5) «Non amplius per speculum et aenigma sed ipse facie cum facie collata intercedit apud Deum; intercedit aulem pro nobis et populi erratis».

388

gio ... Chi mai ha visto venirsi incontro il re? Qui nessuno certamente, ma di là, quelli che vi sono lo vedono sempre, in quanto lo possono vedere non solo presente, ma anche mentre comunica lo splendore della sua gloria a tutta quell'assemblea. A questa vita beata, che non invecchia mai, oggi è passato il beato Filigonio» (1).

S. Girolamo, In Joel, 2; PL. 25, 965: «Intendi per giorno del Signore, il giorno del giudizio o il giorno della morte di ognuno. Ciò che nel giorno del giudizio sarà fatto per tutti, si compie per ciascuno nel giorno della morte» (2).

Gennadio di Marsiglia, *De ecclesiasticis dogmatibus*, 78; PL. 59, 998: «Dopo l'ascensione di Gesù al cielo, le anime di tutti i Santi stanno con Cristo, e, uscendo dal corpo, vanno presso Cristo, aspettando la risurrezione del proprio corpo, per esser trasformati nella perfetta ed eterna beatitudine con lui» (3).

Si è detto «quasi tutti», perché non mancano autori, anche di grande nome, che sull'argomento si dimostrarono incerti, risentendo dell'influsso della oscura escatologia del periodo precedente. Così San Ilario di Poitiers affermò che i cattivi vengono gettati nell'inferno (4), mentre i giusti sono «custoditi» nel seno di Abramo, in attesa dell'ultimo giudizio (5).

Sulla stessa linea S. Ambrogio divide le anime dei trapassati in tre categorie: gli apostati e gli infedeli, che scendono subito all'inferno e vi sono tormentati; le anime più sante, come quelle dei Profeti, degli Apostoli, dei Martiri e di alcuni altri, a loro

simili, che raggiungono subito la beatitudine eterna; i cristiani peccatori, morti con peccati leggeri, sono tenuti in luogo separato vicino al cielo, perché scontino a poco a poco la loro pena e siano ricevuti in paradiso dopo l'ultimo giudizio (6).

(1) «Hodie beatus ille ad tranquillam omnisque turbationis expertem vitam translatus est, eoque uavigium appulit, ubi deinceps non poterit metuere naufragium... Quis unquam vidit prodeuntem regem? Hic quidem nemo vidit, illic autem, qui adsunt perpetuo vident, quatenus illum videre licet, non solum praesentem, verum etiam suae gloriae splendore decorantem universum coetum ... Ad hanc beatam et senii expertem sortem hodie transiit beatus Pbilogonius».

(2) «Diem autem Domini diem intellige iudicii, sive diem exitus uniuscuiusque de corporeo Quod enim in die iudicii futurum est omnibus, hoc in singulis die mortis impletur».

(3) «Post ascensionem Domini ad caelos omnium sanctorum animae cum Christo sunt et exeuntes de corpore ad Christum vadunt, expectantes resurrectionem corporis sui, ut ad integram et perpetuam beatitudinem cum ipso pariter immutentur».

(4) In Ps., 2, PL. 9, 290: «Excipit enim nos statim infernus».

(5) In Ps., 120, 16, PL. 9, 660: «Ista custodia ... futuri boni expectatio est».

Non è molto diversa la dottrina dei contemporanei S. Zenone di Verona, e S. Girolamo, cf. TIXERONT, Histoire des dogmes, II, pp. 337 e 342.

(6) TIXERONT, Histoire des dogmes, II, pp. 343-350.

389

Sembra inoltre che lo stesso S. Dottore affermi qualcosa di simile quanto agli altri fedeli che muoiono con il peccato mortale, senza però essere ostinati o aver mutato la fede; in quei tempi era infatti assai diffusa, sotto l'influsso della teoria di Origene, la credenza che tutti i cristiani si sarebbero salvati (1).

La dottrina di S. Agostino si può compendiare in questi punti: a) le anime sono giudicate quando escono dal corpo, prima di venire all'ultimo giudizio, nel quale saranno di nuovo giudicate, unite ai loro corpi (2); b) tutte ricevono in quel primo

giudizio la loro destinazione: le buone salgono alla gloria, le cattive scendono nei tormenti, a seconda che ciascuna si è resa degna della pace o della miseria (3); c) soltanto i Martiri ottengono una «piccola parte nella promessa» il sollievo anzi nella proroga (4); ma è difficile determinare, secondo S. Agostino, se arrivino a contemplare la verità con gli occhi del cuore e faccia a faccia (5); in vari luoghi si esprime in senso affermativo (6).

Non si negano in questi grandi Dottori, alcune incertezze dovute forse all'esagerato rispetto verso i maestri precedenti; comunque questi dubbi, che non occorre sopravvalutare, scompaiono nei secoli seguenti; onde per tutto il medio evo, sia gli scrittori dell'età carolingia, sia quelle della scolastica, accettano senza riserve la dottrina di S. Gregorio Magno: «Infatti come la beatitudine allieta gli eletti, così occorre credere che il fuoco brucia i dannati fin d'al giorno della loro morte» (7).

La dottrina cattolica ha una valida conferma in altri documenti della Chiesa antica:

1. Negli Atti dei Martiri. Essi affrontavano con gioia la morte, sorretti dalla ferma speranza di salire al cielo, per rimanere con Dio in eterno (8).
2. Nel culto dei Santi. Fin dai primi secoli della Chiesa i fedeli veneravano le reliquie dei Santi pregandoli perché davanti a Dio si ricordassero dei fratelli ancora pellegrini su questa terra.

(1) Cf. NIEDERHUBER, Die Eschatologie des heiligen Ambrosius, Paderborn 1907, p. 115 sgg.

(2) De anima et eius origine, 2, 4, 8; PL. 44, 498.

(3) In Jo., 49, 10; PL. 35, 1751; Enchiridion, 109; PL. 40, 283.

(4) Sermo 280, 5; PL. 38, 1283.

(5) Retractationes, 1, 14, 2; PL. 32, 606; De genesi ad litteram, 12, 45; PL. 34, 483.

(6) Cf. TIXERONT, Histoire des dogmes, II, p. 430, n. 1; su tutta l'escatologia di S. Agostino, pp. 429-435.

(7) «Nam sicut electos beatitudo laetificat, ita credi necesse est, quod a die exitus sui ignis reprobos exurat» Dial., 4, 28; PL. 77, 365.

(8) Più ampiamente PALMIERI, De Novissimis, p.p. 47-48.

390

3. Nelle antiche iscrizioni catacombali. In esse si ripete con frequenza: «Vivi con i Santi; «Vivi fra i Santi»; «Il tumulo contiene ora le ossa, ma l'anima è stata ricevuta in cielo»; «Artemia è passata rapidamente al regno celeste»; «La corte celeste ha preso le anime sublimi» «Confessando Cristo hai raggiunto il regno celeste». La seguente epigrafe compendia il significato di tutte:

«Giocondiano che ha creduto
in Gesù Cristo
vive nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo» (1).

5. *La ragione teologica.* - L'anima, separata dal corpo, è già disposta a vedere intuitivamente Dio; non c'è quindi alcun motivo, per differire la visione beatifica.

Inoltre con la morte, cessa il tempo della prova e comincia il tempo della ricompensa; non ci sarebbe motivo di differire tale ricompensa, la cui dilazione non è facilmente comprensibile.

Poiché la radice ultima d'ogni merito o demerito è l'anima che usa liberamente del corpo come suo strumento, occorre che essa, ano che separata dal corpo, abbia il suo premio o la sua punizione.

Come gli esseri infrarazionali raggiungono la loro perfezione appena è nelle loro possibilità, a meno che non si opponga qualche ostacolo, così l'anima, quando è capace di ottenere la gloria e la pena, non ne deve esser tenuta lontano (2).

S. Tommaso spiega il modo con cui le anime tendono alla loro meta: «Come nei corpi vi è la pesantezza o la leggerezza, da cui son portati al punto che è il fine del loro moto; così nelle anime v'è il merito e il demerito, con cui esse giungono al premio o alla pena, che sono il fine delle loro azioni. Perciò come il corpo, in forza della sua leggerezza o pesantezza raggiunge subito la sua meta, a meno che ne sia impedito, così le anime, disciolte dal legame della carne, da cui erano tenute nello stato di via, raggiungono immediatamente il premio o la pena, a meno che non vi si frapponga qualche impedimento; così spesso, il peccato veniale impedisce il conseguimento immediato il premio (3).

(1) «Iucundianus qui credit - in Christum Jesum - vivit in Patre et Filio et Spiritu Sancto». Altre testimonianze in S. SCAGLIA, *I Novissimi nei monumenti primitivi della Chiesa*, Roma 1923, pp. 83-99.

(2) Cf. S. TOMMASO, *Contra gentes*, 4, 91-

(3) «Sicut in corporibus est gravitas vel levitas qua feruntur ad suum locum qui est finis motus ipsorum, ita etiam est in animabus meritum et demeritum, quibus perveniunt animae ad praemium vel ad poenam quae sunt fines actionum ipsarum. Unde sicut corpus per gravitatem vel levitatem statim fertur in locum suum, nisi prohibeatur, ita animae, soluto vinculo carnis, per quod in statu viae detinebantur, statim praemium consequuntur vel poenam, nisi aliquid impediatur, si sicut interdum impedit consecutionem praemii veniale peccatum», S. Th., *Suppl.*, q. 69, a. 1. Questa dottrina è così accennata da Dante:

«E pronti sono a trapassar lo rio
che la divina giustizia li sprona,
sì che la tema si svolge in desio» *Inf.*, 3, 124-126.

391

I. *Nota su alcune difficoltà più comuni.* - Da alcune preghiere della Liturgia, sembra che la sorte delle anime resti quasi in sospeso. Per es. l'Offertorio della Messa dei defunti: «Libera le anime di tutti i fedeli defunti dalle pene dell'inferno e dall'abisso profondo; liberale dalle fauci del leone, perché non le inghiottisca il tartaro e non cadano nelle tenebre, ma S. Michele, il vessillifero, le introduca nella luce santa», e il Tratto della stessa Messa: «E con l'aiuto della tua grazia, meritino di scampare il giudizio di vendetta» (1).

Si sono date varie soluzioni:

a) Il tartaro, l'abisso profondo, le tenebre, possono indicare bene il Purgatorio, da cui la Chiesa prega siano preservate le anime (2).

b) Le stesse espressioni possono riferirsi anche all'inferno; la Chiesa, però, nella Liturgia, rappresenta, come in una piccola scena drammatica, gli eventi passati. Come nell'Avvento essa suppone che Cristo abbia ancora da venire, e prega: «Fate discendere, o cieli, la vostra rugiada, e le nubi piovano il Giusto», così rientra nell'uso della Chiesa di pregare «ora» per «allora» (*nunc pro tunc*). Essa si pone dunque quasi ad assistere il fedele moribondo, pregando premurosamente che il

figlio, generato con il Battesimo, non sia inghiottito dalle fauci del leone. Queste preghiere, previste da Dio, possono giovare al morente (3).

c) Quelle preghiere furono prima preparate per i moribondi, poi si cominciò ad usarle per i defunti, senza preoccuparsi di cambiare quanto vi fosse di meno adatto (4).

d) Questa preghiera ebbe origine dalla credenza primitiva molto diffusa che le anime uscite dal corpo, nel loro viaggio verso l'eter-

(1) «Libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni et de profundo lacu; libera eas de ore leonis ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum, sed signifer Sanctus Michael, repraesentet eas in lucem sanctam». «Et gratia tua illis succurrente, mereantur evadere iudicium ultionis».

(2) Così BENEDETTO XIV, De Sacrificio Missae, 1. 2, c. 9.

(3) Così S. ROBERTO BELLARMINO, De Purgatorio, l. 2, c. 5; SUAREZ, De paenitentia, disp. 48, sect. 5 n. 12; Van NOORT-VERHAAR, De Novissimis, p. 14, che cita alla n. 2 Oswald, Jungmann, Egger.

(4) ERNST, in Theol. Prakt. Monatsschrift (1918), p. 238 sgg.

392

nità, s'imbattessero nei demoni, che ne insidierebbero il cammino per portarle all'inferno e per essere così inghiottite dalla bocca del diavolo. Se le anime avessero superato felicemente questa prova, sarebbero portate dagli Angeli in paradiso (1).

2. Osservazione sulla leggenda assai diffusa della liberazione di Traiano dall'Inferno.

La leggenda riferisce questi particolari: a Traiano, in partenza con l'esercito per una guerra, si fece incontro una vedova che, abbattuta dalla vecchiaia, dal dolore e dalla miseria, chiese giustizia contro l'uccisore dell'unico figlio. L'imperatore, preso da pietà per quella donna, sospese la spedizione militare, fece istruire il processo e non partì prima che non fosse resa piena giustizia alla vedova. S. Gregorio Magno, ricordando questo grande atto di pietà dell'imperatore, avrebbe tanto pregato e

pianto nella basilica di S. Pietro, finché non fu assicurato, per rivelazione divina, della sua liberazione dall'inferno.

Altri presentano il racconto diversamente, aggiungendo altri elementi alla leggenda in modo da renderne estremamente fantastica la narrazione. Questa cosiddetta liberazione di Traiano cominciò a diffondersi in Occidente dopo che Giovanni Diacono scrisse la vita di S. Gregorio Magno (anno 873) per ordine del Papa Giovanni VIII. In Oriente, invece, divenne nota solo quando fu interpolata in un discorso di S. Giovanni Damasceno, che viene letto una volta l'anno nella liturgia greco-slava (2). Questa credenza trovò tanto credito da esser ricordata da S. Tommaso nelle opere minori (3) e da Dante (4). Secondo alcuni, essa fu tenuta presente da Benedetto XII quando pose nella sua definizione dogmatica l'inciso «secondo l'ordinazione comune di Dio» (5).

Il racconto è una leggenda che per quanto diffusissima, non è mai stata accolta dalla Chiesa. Del resto in queste cose, che non sono di fede, poteva sbagliare qualsiasi uomo per quanto santo e dotto.

(1) Che questa spiegazione sia la sola vera, è stato dimostrato da B. M. SERPILLI, *L'Offertorio della Messa dei defunti*, Roma 1946, cf. M. SORESSI, *L'Offertorio della Messa dei defunti e l'escatologia orientale*, in *Ephemerides Liturgicae* (1947), pp. 245-252.

(2) Cf. GORDILLO, *Compendium Theologiae Orientalis*, pp. 192-193.

(3) *De Veritate*, q.6, a. 6 ad 4; *IV Sent.*, d. 43, q. 2, ad 5; d. 45, a. 2, qc. 1, ad 5; nelle opere maggiori non ne parla.

(4) *Purg.*, 10, 73-78; *Parad.*, 30, 43-48.

(5) *DB.*, 531.

CAPITOLO III. L'INFERNO

1 - Esistenza dell'inferno

L'inferno è quello stato in cui sono tormentate, subito dopo la morte, le anime di coloro che lasciano la terra in peccato mortale.

1. *Avversari*. - Il Crisostomo (1) rimprovera quei miscredenti che ingannando se stessi, non vogliono udire parlare di questo stato orrido, in cui i demoni e gli uomini cattivi scontano le pene dovute ai peccati. Persone di tale genere non sono mancate in nessun periodo della storia religiosa dell'umanità.

I primi negatori dell'inferno furono, come sembra, i Sadducei, che non ammettendo l'immortalità dell'anima e la risurrezione dei corpi relegavano tra le favole «la fornace di fuoco» dell'oltretomba (2).

I Valentiniani ritenevano che i cattivi non fossero condannati all'inferno, ma annientati; più esattamente affermavano che gli «ilici» e gli «psichici», che avessero condotto una vita sregolata, sarebbero stati consunti dal fuoco.

Arnobio (+327), ritenendo che l'anima è di natura sua mortale, asserì che i giusti avrebbero ricevuto come premio l'immortalità e che i cattivi, dopo una pena non molto lunga, sarebbero stati completamente annientati (3).

Gli Albigesi, considerando il corpo come un duro carcere, in cui furono rinchiuso le anime sedotte dal principio del male, identificarono il corpo stesso con l'inferno, in cui le anime vengono imprigionate e purificate, per tornare poi, alla morte, al cielo da cui furono espulse (4).

(1) «O dementiam o stultam et asinariam sententiam, o animam peccati et voluptatis amantem atque ad nequitiam respicientem! Elenim a voluptatis amore haec dogmata omnia nascuntur, ita ut si ii, qui talia dicunt, virtulem amplecti velent, cito de gehenna persuasi esset nec dubitarent», In Rom. hom., 31; PC. 60, 674.

(2) Cf. Mt., 22, 23; Act., 23, 8; GIUSEPPE FLAVIO, De bello iudaico, 2, 8, 14; Antiquitates judaicae, 17, 1, 4.

(3) Adv. Nationes; PL. 5, 831, 857; merita scusa forse poiché scrisse questa opera ancora catecumeno.

(4) Cf. J. DOLLINGER, *Beitrage zur Sektengeschichte des Mittelalters*, I, Monaco 1890, p. 156.

397

I Sociniani, i protestanti liberali, i razionalisti e i libertini d'ogni tempo (1), respinsero apertamente resistenza dell'inferno.

2. *Dottrina della Chiesa*. - La tesi enunzia una verità di fede definita, come si rileva da numerosi documenti del Magistero della Chiesa: la Fides Damasi (2), il Simbolo Atanasiano (3), Innocenzo III (4), il Concilio Lateranense IV (5), Alessandro VIII (6), Pio VI (7). Particolarmente chiare sono le tre definizioni seguenti:

Il Concilio II di Lione (a. 1274): «Le anime, poi, di quelli che muoiono col peccato mortale o solo con quello originale (crediamo che) vadano subito all'inferno, dove saranno però castigate con pene diverse» (8).

Benedetto XII nella Costituzione Apostolica *Benedictus Deus*, (a. 1336): «Definiamo inoltre che, secondo il governo ordinario di Dio, le anime di coloro che muoiono col peccato mortale attuale, vanno all'inferno subito (*mox*) dopo la morte, dove sono tormentate dalle pene dell'inferno» (9).

Il Concilio di Firenze nel *Decretum pro Graecis*, (a. 1439): «Ugualemente definiamo che le anime di coloro che muoiono col peccato mortale attuale o solo originale vanno subito all'inferno, dove però saranno castigate con pene diverse» (10).

3. *La S. Scrittura*. - Le pagine dei due Testamenti sono concordi nel minacciare ai peccatori le pene dell'inferno. Nel Vecchio Testamento non sono rare queste minacce, che si fanno più forti, via via che ci si avvicina alla pienezza dei tempi. Num., 16, 30-33 in occasione della rivolta contro Mosè di Core, Dathan e Abiron così, allora, Mosè parlò al popolo: «Se il Signore farà qualche cosa di nuovo,

(1) Tra i quali Renan, cf. F. PAOLI, *Renan, il giullare della scienza*, Torino 1942, p. 81.

(2) DB., 16.

(3) DB., 40.

(4) DB., 410.

(5) DB., 429.

(6) DR., 1290.

(7) DE., 1526.

(8) «Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt (credimus) mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas» (DB. 464).

(9) «Definimus insuper, quod secundum Dei ordinationem communem animae decedentium in actuali peccato mortali, mox post mortem suam ad infernum decedunt, ubi poenis infernalibus cruciantur» (DB. 531).

(10) «Item (definimus) illorum animas, qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas» (DB. 693).

398

che cioè la terra aprendo la sua bocca l'ingoi con tutte le loro cose, sicché scendano vivi nell'inferno, voi conoscerete che essi hanno bestemmiato il Signore. Appena ebbe finito di parlare, la terra si squarciò sotto i loro piedi, e spalancata la sua bocca li inghiottì con le loro tende e con tutte le loro cose, e discesero vivi nell'inferno, coperti dalla terra, e scomparvero di mezzo al popolo» (1).

Judith, 16, 20-21: «Il Signore onnipotente si vendicherà di essi, e li visiterà nel giorno del giudizio; Egli farà entrare il fuoco e i vermi nella loro carne, perché siano bruciati e straziati in eterno» (2).

Giobbe, 10, 20-21 descrive l'inferno (lo sheol) come un «luogo tenebroso coperto dalla caligine di morte, regione della miseria e delle tenebre, ove regna l'ombra di morte, il disordine e l'orrore perpetuo» (3).

Is., 33, 14: «Si sono atterriti in Sion i peccatori, il tremore ha invaso gli ipocriti. Chi di voi potrà stare col fuoco divoratore? Chi di voi potrà stare nelle fiamme eterne?» (4); 66, 24: «Usciranno e vedranno i cadaveri dei vivi che hanno prevaricato contro di me; il loro verme non morrà, il loro fuoco non si estinguerà» (5).

Eccli., 7, 18-19: «Ricordati dell'ira, poiché non sarà lenta a venire. Umilia profondamente il tuo spirito, perché il fuoco e il verme saranno il castigo della carne dell'empio» (6).

Nel Nuovo Testamento le affermazioni sono più chiare e insistono ripetuta mente sulla condanna ad un castigo eterno di coloro che offendono i fratelli, degli apostati, degli infedeli, degli scandalosi, dei duri di cuore, dei fornicatori, di tutti quelli che sono privi della «veste nuziale», ossia di coloro che la morte sorprenderà in peccato mortale: Mt., 5, 22: «Chi avrà detto (al fratello): stolto, sarà condannato

(1) «Si autem novam rem fecerit Dominus, ut aperiens terram os suum, deglutiat eos, et omnia quae ad illos pertinent, descenderintque viventes in infernum, scietis quod blasphemaverint Dominum. Confestim igitur ut cessavit loqui disrupta est terra sub pedibus eorum. Et aperiens os suum, devoravit illos cum tabernaculis suis et universa substantia eorum. Descenderuntque vivi in infernum aperti humo et perierunt de medio multitudinis».

(2) «Dominus omnipotens vindicabit in eis, in die iudicii visitabit illos, dabit enim ignem et vermes in carnes eorum, ut urantur et sentiant usque in sempiternum».

(3) «Terram tenebrosam et opertam mortis caligine; terram miseriae et tenebrarum, ubi umbra mortis et nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat».

(4) «Conterriti sunt in Sion peccatores, possedit tremor hypocritas; quis poterit habitare de vobis cum igne devorante? Quis habitabit ex vobis cum ardoribus sempiternis?».

(5) «Et egredientur et videbunt cada vera vivorum, qui praevaricati sunt in me, vermis eorum non morietur et ignis non extinguetur», cf. Dan., 12, 2.

(6) «Memento irae quoniam non tardabit. Humilia valde spiritum tuum, quoniam vindicta carnis impii ignis et vermis».

399

al fuoco della gehenua» (1); Mt., 8, 12: «Ma i figli del regno saranno gettati nelle tenebre esteriori; ivi sarà pianto e stridor di denti» (2); Mt., 10, 28: «Non temete coloro che uccidono il corpo, e non possono uccidere l'anima, ma temete piuttosto colui che può mandare in perdizione l'anima e il corpo nella gehenna» (3); Mt., 13,

40-42: «Come si raccoglie la zizzania e si brucia, così avverrà alla fine del mondo. Il Figliolo dell'uomo manderà i suoi Angeli e toglieranno dal suo regno tutti gli scandali e tutti coloro che esercitano l'iniquità, e li getteranno nella fornace di fuoco. Ivi sarà pianto e stridor di denti» (4); Mt., 25, 41 e 46: «Allora dirà anche a coloro che saranno alla sinistra: Via da me, maledetti, al fuoco eterno, che fu preparato per il diavolo e per i suoi angeli... E andranno questi all'eterno supplizio; i giusti, poi, alla vita eterna» (5).

Mc., 9, 42-43: «Se la tua mano ti scandalizza, troncala; è meglio per te entrare monco nella vita, che, avendo due mani, andare all'inferno in un fuoco inestinguibile, dove il loro verme non muore e il fuoco non si spegne» (6); Io., 3, 36: «Chi crede nel Figlio ha la vita eterna, ma chi non crede nel Figlio non vedrà la vita, ma sta sopra di lui l'ira di Dio» (7); Io., 5, 29: «E verranno avanti quelli che avranno fatto opere buone, risorgendo per vivere; e quelli che avranno fatto opere cattive, risorgendo per esser condannati» (8).

Gli Apostoli ripetono l'insegnamento del Maestro. Rom., 2, 8-9: «(Dio renderà) a quelli che sono ostinati e non aderiscono alla verità, ma si sottomettono all'iniquità, ira e indignazione. Tribolazione e pena per l'anima di ogni uomo che opera il male» (9).

(1) «Qui autem dixerit (fratri): fatue, reus erit gehennae ignis».

(2) «Filiis autem regni eicientur in tenebras exteriores; ibi erit fletus et stridor dentium».

(3) «Et noli te timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere, sed potius timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam».

(4) «Sicut ergo colliguntur zizania et igni comburuntur, sic erit in consumo matione saeculi. Mittet Filius hominis Angelos suos et colligent de regno eius omnia scandala et eos qui faciunt iniquitatem, et mittet eos in caminum ignis. Ibi erit fletus et stridor dentium».

(5) «Tunc dicet et his qui a sinistris erunt: discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis suis ... et ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam».

(6) «Et si scandalizaverit te manus tua, abscide illam; bonum est tibi debilem introire in vitam, quam duas manus habentem ire in gehennam, in ignem inextinguibilem, ubi vermis eorum non moritur et ignis non extinguitur».

(7) «Qui credit in Filium, habet vitam aeternam, qui autem incredulus est Filio, non videbit vitam sed ira Dei manet super eum».

(8) «Et procedent qui bona fecerunt in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt in resurrectionem iudicii».

(9) «Iis autem, qui sunt ex contentione, et qui non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio. Tribulatio et angustia in omnem animam hominis operantis malum».

400

1 Cor., 6, 9-10: «Non sapete voi che gli ingiusti non possederanno il regno di Dio? Badate a non errare: né i fornicatori, né gli idolatri, né gli adulteri, né gli effeminati, né quelli che peccano contro natura, né i ladri, né gli avari, né i dediti all'ubriachezza, né i maldicenti, né i rapaci, avranno l'eredità del regno di Dio» (1); 2 Thess., 1, 9: «Questi saranno puniti di eterna perdizione dalla faccia del Signore» (2).

Hebr., 6, 2, ricorda i sei capisaldi della dottrina, che sono come il fondamento della religione cristiana; tra essi enumera «il giudizio eterno» (3), ossia la condanna eterna. Hebr., 10, 26 e 31: «Poiché se volontariamente noi pecciamo, dopo aver ricevuta la conoscenza della verità, non ci resta più vittima alcuna per i peccati, ma una terribile attesa del giudizio e l'ardore del fuoco che sta per consumare i nemici... È cosa orrenda cadere nelle mani del Dio vivo» (4).

2 Petr., 2, 9-10: «Il Signore sa liberare i giusti dalla tentazione e serbare gli iniqui ai tormenti per il giorno del giudizio, e massimamente coloro, che vanno dietro alla carne, nell'immonda concupiscenza, e disprezzano l'autorità» (5).

2 Petr., 2, 12-17: «Ma questi, come animali irragionevoli, da natura fatti per essere catturati e perire, bestemmiando ciò che ignorano, periranno nella propria corruzione, ricevendo la mercede dell'iniquità, essi che stimano come grande soddisfazione i piaceri effimeri. Questi sono fontane senz'acqua e nebbie sbattute dai turbini, ad essi è riservata la caligine tenebrosa» (6).

Jud., 12-13: «Questi sono macchie nelle loro agapi, ponendosi insieme a mensa senza rispetto, pascendo se stessi, nuvole senz'acqua, trasportate qua e là dai venti, alberi d'autunno, infruttiferi, morti

(1) «An nescitis quia iniqui regnum Dei non possidebunt? Nolite errare: neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque avari, neque ebriosi, neque maledicti, neque rapaces regnum Dei possidebunt», cf. Gal, 5, 19-21; Eph., 5, 5.

(2) «Qui poenas dabunt in interitu aeternas a facie Domini».

(3) «Iudicium aeternum».

(4) «Voluntarie enim peccantibus nobis post acceptam notitiam veritatis, iam non relinquitur pro peccatis hostia, terribilis autem quaedam expectatio iudicii et ignis aemulatio quae consumptura est adversarios ... Horrendum est incidere in manus Dei viventis».

(5) «Novit Dominus pios de tentatione eripere, iniquos vero in diem iudicii reservare cruciandos; magis autem eos, qui post-carnem in concupiscentia immunditiae ambulant dominationemque contemnunt».

(6) «Hi vero velut irrationabilia pecora naturaliter in captionem et in perniciem in hoc, quae ignorant blasphemantes in corruptione sua peribunt, percipientes mercedem iniustitiae, voluptatem existimantes diei delicias ... Hi sunt fontes Rine aqua et nebulae turbinibus exagitatae, quibus caligo tenebrarum reservatur».

401

due volte, sradicati, flutti infuriati del mare, che spumano le proprie turpitudini, stelle erranti, a cui è riservata una tenebrosa tempesta per l'eternità» (1).

Jud., 6-7: «Gli angeli che non conservarono la loro preminenza, ma abbandonarono il loro domicilio, li riserbò nella caligine in eterne catene per il giudizio del gran giorno, come Sodoma e Gomorra e le città confinanti, che si abbandonarono nella stessa maniera all'impurità, e andando dietro a infame libidine furono fatte esempio, soffrendo la pena di un fuoco eterno» (2).

Apoc., 14, 9-11: «Se alcuno adorerà la bestia e la sua immagine, e riceverà l'impronta sulla sua fronte o sulla sua mano, anch'egli berrà del vino dell'ira di Dio, versato schietto nel calice della sua ira e sarà tormentato con fuoco e zolfo al cospetto dei Santi Angeli, davanti all'Agnello; e il fumo dei loro tormenti si alzerà nei secoli dei secoli: e non avranno riposo né giorno né notte, coloro che adorarono la bestia e la sua immagine e chi avrà ricevuto l'impronta del suo nome» (3); Apoc., 20, 13-15: «E si fece giudizio di ciascuno secondo quello che avevano operato. E l'inferno e la morte furono gettati nel lago di fuoco. Questa è la seconda morte. E chi non si trovò scritto nel libro della vita, fu gettato nel lago di fuoco» (4); Apoc., 21, 8: «Pei paurosi, poi, e per gli increduli, e per i maledetti e gli omicidi e i fornicatori, i venefici, e gli idolatri, e per tutti i mentitori, la loro sorte sarà nel lago ardente di fuoco e di zolfo, che è la seconda morte» (5).

(1) «Hi sunt in epulis suis maculae, convivantes sine timore, semetipsos pascentes, nubes sine aqua, quae a ventis circumferentur, arbores autumnales, infructuosae, bis mortuae, eradicatae, fluctus feri maris despumantes suas confusiones, sidera errantia, quibus procella tenebrarum servata est in aeternum».

(2) «Angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium in iudicium magni diei vinculis aeternis sub caligine reservavit, sicut Sodoma et Gomorrha, et finitimae civitates simili modo exfornicatae et abeuntes post carnem alteram factae sunt exemplum, ignis aeterni poenam sustinentes».

(3) «Si quis adoraverit bestiam et imaginem eius et acceperit characterem in fronte sua aut in manu sua et hic bibet de vino ira e Dei, quod mixtum est mero in calice irae ipsius et cruciabitur igne et sulphure in conspectu Angelorum sanctorum et ante conspectum Agni; et fumus tormentorum eorum ascendet in saecula saeculorum, nec habent requiem die ac nocte, qui adoraverunt bestiam et imaginem eius et si quis acceperit characterem nominis eius».

(4) «Et iudicatum est de singulis secundum opera ipsorum. Et infernus et mors missi sunt in stagnum ignis. Haec est mors secunda. Et qui non inventus est in libro vitae scriptus missus est in stagnum ignis».

(5) «Timidis autem et incredulis et execratis et homicidis et fornicatoribus et veneficis et idololatriis et omnibus mendacibus, pars illorum erit in stagno ardenti

igne et sulphure, quod est mors secunda». Il LENNERZ, *De Novissimis*, pp. 48-50, risponde esaurientemente alle difficoltà dirette contro la S. Scrittura.

402

4. *La Tradizione*. - Tutti i testi biblici riportati attirarono l'attenzione dei primi fedeli, che con fede sincera e paragoni popolari parlarono del fuoco eterno destinato agli empi e ai peccatori.

S. Ignazio Martire, *Eph.*, 16, 1; RJ. 41: «Colui che si macchia d'eresia andrà nel fuoco inestinguibile; la stessa sorte è riservata a colui che l'ascolta» (1).

Martirio di Policarpo, 2, 3; RJ. 78: «I Martiri seguendo la grazia di Cristo, disprezzavano i tormenti terreni, liberandosi in un breve spazio di tempo dalle pene dell'inferno» (2).

Lettera a Diognete 10, 7; RJ. 100: «Allora condannerai la falsità e l'errore del mondo ... quando avrai timore della vera morte, riservata a quelli che sono condannati al fuoco eterno, il quale martorierà senza fine coloro che gli sono consegnati» (3).

S. Giustino Martire, *Apol.*, 1, 21; PG. 6, 361: «Abbiamo appreso che soltanto coloro che si accostano a Dio con la santità della vita e la virtù ottengono l'immortalità. Ma quelli che vivono male e non si convertono noi crediamo che vengono puniti con il fuoco eterno» (4).

Minucio Felice, *Octavius*, 35; PL. 3, 348: «I tormenti non hanno né misura né termine. Là il fuoco sapiente brucia le membra e le rifà di nuovo, le consuma e le alimenta. Come il fuoco dei fulmini tocca i corpi e non li consuma, come il fuoco dell'Etna e del Vesuvio e degli altri vulcani che ardono sulla terra, divampano e non si distruggono. Così quel fuoco di pena, non si alimenta a svantaggio di quelli che bruciano, ma si nutre con la inesauribile dilacerazione dei corpi» (5).

S. Ireneo, *Adv. Haeres.*, 4, 28, 2; PG. 7, 1061: «La pena di coloro che non credono alla parola di Dio e non fanno conto della sua venuta e si rivoltano indietro, è stata accresciuta: non è solo temporale, ma è divenuta eterna» (6).

(1) «Talis (haereticus) inquinatus factus in ignem inextinguibilem ibit, similiter et qui audit ipsum».

(2) «Ad Christi gratiam attendentes mundana tormenta spernebant (Martyres) unius horae spatio se ad aeterna poena redimentes».

(3) «Tunc imposturam mundi et errorem damnabis ... cum veram mortem formidaveris quae servatur iis, qui damnantur ad ignem aeternum, qui sihi traditos usque ad finem supplicio afficiet».

(4) «Nos immortalitatem eos consequi solos didicimus, qui se vitae sanctitate et virtute Deo appropinquant; qui autem .. improbe vivunt nec se convertunt eos igne aeterno credimus puniri», cf. RJ., 115-124.

(5) «Nec tormentis aut modus ullus aut terminus. Illic sapiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrito Sicut ignes fulminum corpora tangunt nec absumunt, sicut ignes Aetnaei montis et Vesuvii montis et ardentium ubique terrarum Hagrant nec erogantur. Ita poenale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inextesa corporum laceratione nutritur».

(6) «Poena eorum, qui non credunt Verbo Dei, et contemnunt eius adventum et convertuntur retrorsum ad ampliata est, non solum temporalis sed aeterna facta».

403

Tertulliano, Apologeticum, 48; PL. 1, 527: «Gli iniqui e quelli che non appartengono totalmente a Dio, nella pena del fuoco eterno, hanno dalla natura di lui una divina somministrazione di incorruttibilità. Anche i filosofi compresero la diversità del fuoco misterioso e comune. Così molto diverso è quello che serve all'uso umano da quello che appare per volontà di Dio, o traendo i fulmini dal cielo o emettendolo dalla terra, dalla cima dei monti; non consuma ciò che brucia, ma mentre sottrae rinnova. I vulcani rimangono sempre ardenti, e chi è toccato dal cielo, è salvo, così che non incenerisce per nessun fuoco; e questo è una prova del fuoco eterno, e un esempio dell'eterno giudizio che alimenta la pena. I monti bruciano e non si consumano; che sarà per i cattivi e per i nemici di Dio?» (1).

S. Cipriano, Ad Demetr., 24; PL. 4, 561: «La geenna sempre ardente e la pena vorace, con le fiamme vive, brucerà quelli che le sono consegnati e i tormenti non potranno mai aver sosta o termine ... Credono tardi (esperimentandola) alla pena eterna quelli che non vollero credere nella vita eterna» (2).

Durante il III secolo, come si è già rilevato, Origene, in un primo momento così fedele assertore della tradizione della Chiesa, affermò che nell'inferno c'è il fuoco

eterno (3), poi asserì che ciò si doveva affermare in pubblico allo scopo di frenare le passioni umane (4). Ritenendo che l'uomo è sempre libero (anche dopo morto), e Dio è sempre misericordioso, e che le pene da lui inflitte sono sempre medicinali, dedusse che tutte le creature ragionevoli, anche se sottoposte a lunghe pene, potranno essere riammesse all'amicizia di Dio, affinché Egli divenga tutto in tutte le cose.

Questa apocatàstasi, estranea alla fede cattolica e ispirata al peno siero platonico, è da Origene così compendiato nel *De principiis*, 3,

(1) «Profani vero et qui non integre, in poena aequae iugis ignis, habentes ex ipsa natura eius, divinam scilicet subministrationem incorruptibilitatis. Noverunt et philosophi diversitatem arcani et publici ignis. Ita longe alius est qui usui humano, alius qui iudicio Dei apparet, sive de caelo fulmina stringens, sive de terra per vertices montium eructans; non enim absumit quod exurit, sed dum erogat reparat. Adeo manent niontes semper ardentis, et qui de caelo tangitur, salvus est, ut nullo iam igni decinerescat. Et hoc erit testimonium ignis aeterni, hoc exemplum iugis iudicii poenam nutrientis. Montes muntur et durant, quid nocentes et Dei hostes?»; cf. *De Poenitentia*, 12; PL. 1, 1247.

(2) «Cremabit addictos ardens semper gehenna et vivacibus flammis vorax poena, nec erit unde habere tormenta requiem possint aliquando vel finem ... In aeternam poenam sero credunt, qui in vitam aeternam credere noluerunt», cf. RJ. 569, 579.

(3) *De principiis*, l. 1, praef. 5; PG. 11, 118.

(4) *De principiis*, 2, 10, 6; PG. 11, 238; *Contra Celsum*, 5, 15; 6, 26; PG. 11, 1204, 1332; cf. M. RICHARD, *Enfer*, in *DThC*, III, coll. 58-83.

404

6, 6; PG. 11, 338: «Occorre credere che tutta la nostra sostanza corporale, giungerà a tale stato di gloria, quando tutte le cose saranno rifatte, perché siano una sola realtà e Dio sia tutto in tutte le cose. Occorre ritenere, però, che ciò non avviene con rapidità, ma lentamente e per parti, nell'indefinito e immenso volgere dei secoli; quando a poco a poco sarà raggiunta per ciascuno l'emendazione e la correzione; mentre alcuni progrediranno e ascenderanno più rapidamente alla sommità, altri seguiranno a breve distanza e altri ancora rimarranno assai più indietro; così,

attraverso questi innumerevoli gruppi di esseri, che allontanatisi da Dio, essendo stati prima nemici si riconciliano con lui, si arriverà fino all'ultimo avversario, che è la morte, affinché esso pure sia distrutto e non sia più nemico. Quando tutte le creature ragionevoli saranno ricondotte a questo stato, allora anche la natura di questo nostro corpo sarà trasformata nella gloria di un corpo spirituale» (1). Appena fu nota, questa strana opinione di Origene destò gran rumore in tutta la cristianità, e tanto gli amici del grande maestro alessandrino (S. Atanasio, Eusebio di Cesarea), quanto gli avversari (Alessandro e Pietro d'Alessandria, Eustachio di Antiochia, Metidio d'Olimpo) furono unanimi nel respingere questa deviazione escatologica.

I Padri e gli scrittori, che rimasero fuori della sfera d'influsso delle teorie origeniane, ripeterono fedelmente la dottrina della Scrittura e degli autori precedenti, affermando, senza ombra di dubbio, l'esistenza del fuoco eterno nell'inferno.

S. Efrem, Sermo de fine, 8; RJ. 713: «Il giudizio del peccatore sarà severissimo e i suoi tormenti non avranno fine, né la sua pena cesserà un istante dal punire il suo peccato, perché durerà in eterno, e non gli sarà mai rimessa» (2).

S. Cirino di Gerusalemme, Catech., 18, 18; PG. 33, 1040: «Chi

(1) «In hunc ergo statum (gloriae) omnem hanc nostram substantiam corporalem putandum est reducendam, tunc cum omnia restituentur, ut unum sint et cum Deus fuerit omnia in omnibus. Quod tamen non ad subitum fieri sed paulatim et per partes intelligendum est, infinitis et immensis labentibus saeculis, cum sensim et per singulos emendatio fuerit et correctio prosecuta, praecurrentibus aliis et velociore cursu ad summa tendentibus, aliis vero proximo quoque spatio insequentibus, tum deinde aliis a longe posterius et sic per multos et innumeros ordines proficiscentium a Deo se ex inimicis reconciliantium pervenitur usque ad novissimum inimicum qui dicitur mors, ut etiam ipse destruat ne ultra sit inimicus. Cum ergo reslilutae fuerint omnes rationales animae in huiusmodi statum, tunc etiam natura huius corporis nostri in spiritalis corporis gloriam perducetur».

(2) «Severissimum quippe de peccatore fiet iudicium et tormentorum eius non erit finis nec parvo in stante quiescet poena a plectendo peccato eius, quia in aeternum durabit et nullo unquam tempore solvetur ei».

è peccatore riceverà un corpo eterno, capace di sopportare pene, così che, pur bruciato dal fuoco eterno, non sia mai consumato» (1).

S. Basilio Magno, Hom. in Ps., 28, 8; PG. 29, 300: «Quando ti senti portato a qualche peccato, pensa al tribunale tremendo e insopportabile di Cristo, più grave di tutti per l'ultimo supplizio, infamia e disonore eterno. Temi e divenuto saggio per questo timore, frena la tua anima dai cattivi desideri» (2).

S. Dario di Poitiers, In Mt., 5, 12; PL. 9, 949: «Non vi sarà requie per gli infedeli, non avranno riposo neppure, come credono, nella morte; ma anche per essi sarà stabilita un'eternità con il corpo (nella risurrezione), affinché in essi vi sia combustibile eterno del fuoco eterno, e in tutti costoro per sempre si compia l'eterna punizione» (3).

S. Paciano di Barcellona, *Paraenesis ad poenitentiam*, 11-12; PL. 13, 1088-9: «Dopo opportune punizioni delle anime, viene riserbata una pena eterna anche per i corpi risorti. Nessuno creda al fegato divorato di Tizio e agli avvoltoi dei poeti. Lo stesso fuoco eterno rinvigorisce la materia dei corpi che crescono di nuovo. Ricordate, o fratelli, che nell'inferno non c'è più penitenza. Guardate come noi temiamo i fuochi di questo mondo e ci atterriamo per gli uncini dei carnefici; paragonate a questi le mani eterne dei tormentatori e le punte delle fiamme che non si spegneranno in nessun tempo» (4).

S. Giovanni Crisostomo, *De resurrectione*, 8, PG. 50, 430: «Anche i corpi dei peccatori risorgono immortali e incorruttibili, ma questo onore è per essi il prodromo delle pene e delle vendette; risorgono infatti incorruttibili per esser bruciati eternamente» (5).

(1) «Si quis autem peccator est, corpus accipiet aeternum, perpetiendae poenae capax, ut igne aeterno combustus, nunquam absumatur».

(2) «Ad aliquod peccatum impelli cum te videris, orrendum illud et intolerabile Christi tribunal, quaeso, cogita... postremo suplicio omnium gravissimum probrum illud et dedecus sempiternum. Haec time, et hoc timore eruditus, quasi freno quodam a pravis concupiscentiis tuam cohibe animam».

(3) «Igitur requies nulla gentibus, neque mortis, ut volunt, compendio quies dabitur, sed corporalis (in resurrectione) et ipsis aeternitas destinabitur, ut ignis aeterni in ipsis sit aeterna materies, et in universis sempiternis exerceatur ultio sempiterna».

(4) «Post animarum tempestiva supplicia, redivivis quoque perpetua corporibus poena servatur. Nemo Titii iecur credat et vulturem poetarum. Ipse sibi materiam resrescentium corporum arat ignis aeternus ... Mementote fratres quia apud inferos exomologesis non est ... Saeculares ecce ignes timemus et carnificum ungulas expavescimus, comparate cum his aeternas torquentium manus, apicesque flammaram nulla aetate morientium».

(5) «Peccatorum quoque corpora incorruptibilia resurgunt et immortalia sed hic honor illis est praeparatio suppliciorum et ultionis; incorruptibilia enim resurgunt ut semper urantur».

406

Ma l'errore, che al suo primo diffondersi aveva suscitato tanta indignazione, verso la fine del IV secolo adescò la mente di alcuni incauti. In Oriente, appena S. Epifanio, vigile custode dell'ortodossia, notò il propagarsi dell'errore origeniano fra alcuni monaci, iniziò una vivace polemica contro il maestro alessandrino: «Quanto a quello che egli cerca di sostenere, non so se piangere o ridere. L'insigne maestro osa affermare che il diavolo tornerà ad essere ciò che era stato e che rientrerà nella sua stessa dignità e ascenderà di nuovo al regno dei cieli. Cosa inaudita! Chi è tanto insensato e stolto da ammettere che S. Giovanni Battista, S. Pietro e S. Giovanni Apostolo ed Evangelista, come pure Isaia e Geremia e gli altri profeti, possano essere coeredi col Diavolo del regno dei cieli?» (1).

Non si può negare che anche S. Gregorio Nisseno sia stato un po' influenzato da questo errore (2), mentre ne è esente S. Gregorio Nazianzeno, anche se alcune sue frasi, sparse qua e là, ci rimangono oscure (3); tuttavia esse possono essere spiegate, senza eccessiva difficoltà, in senso ortodosso.

In Occidente l'errore di Origene, aveva allettato alcuni preti e monaci, soprattutto molti laici di vita mondana, come attesta S. Girolamo (4). Questo stesso S. Dottore, quasi avvinto dal fascino del maestro alessandrino, fino al 394, ne difese la dottrina; ma in seguito ad alcune circostanze, si raffreddò verso Origene e nel 396 scrisse: «Se tutte le creature ragionevoli sono uguali, e dalle virtù o dai vizi, per

(1) «Illud quoque quod asserere mltur, doleamne an rideam, nescio. Doctor egregius audet do cere diabolium id rursus futurum esse, quod fuerat, et ad eandem rediturum dignitatem et conscensurum regnum caelorum. Proh nefas! Quis tam vecors et stolidus ut hoc recipiat, quod S. Iohannes Baptista et Petrus et Iohannes Apostolus et Evangelista, Isaias quoque et Ieremias et reliqui prophetae cohaeredes sint diaboli in regno caelorum?», Ep. ad Io. Hieros., 5; PG. 42, 385.

(2) Oratio catechetica, 26; PG. 45, 69, e qualcosa di simile sembra insegnare in altre opere come Dialogus ad Macrinam e De Perfecta vita libero Da ciò Petavio deduce che il Nisseno abbia seguito l'errore di ORIGENE (De Angelis, l. 3, c. 14). Ma altri contestano l'affermazione, ritenendo che quelle parole siano interpolate, e si rifanno alla testimonianza di NICEFORO CALIISTO, Hist. Eccl., l. 11, c. 19; PG. 146, 627 e di FOZIO, Bibl., Codex, 233; PG. 103, 1106: lode di Giustiniano, cosa che difficilmente si potrebbe spiegare in chi ha condannato Origene, e propugnato la dottrina contraria (cf. PG. 46, 312). Così P. CAZZANIGA, Praelect. Theol., VII, Bologna 1796, pp. 307-309; A. VINCENZI, S. Gregorii Nysseni et Origenis de aeternitate poenarum in vita futura cum dogmate catholico concordia, Roma 1864; cf. L. KLEINHEIT, S. Gregorii Nyss. doctrina de Angelis, Friburgo in Brisgovia 1860, p. 48, il quale attesta che ad altri non è piaciuta questa scusa. Comunque sia, vale l'osservazione del BILLOIf, De Novissimis, p. 63: «Sola interpolationis persuasio, apud catholicos obtinens satis superque ostendit quam indubie sententia poenarum aeternarum veritatem negans, semper habita fuerit ut catholicae fidei contraria et inter haereses quae in confesso sunt apud omnes plane annumeranda».

(3) Cf. RJ. 980, 1013.

(4) Ep., 62, 2; 83, 3, 127, 9; cf. TIXERONT, Histoire des dogmes, II, p. 334.

407

propria volontà, sono portate in alto o sprofondate in basso e, dopo un lungo giro e dopo innumerevoli secoli, avverrà la restaurazione di tutte le cose, e uguale sarà il merito dei combattenti; quale differenza vi sarà tra una vergine e una meretrice? Tra la Madre del Signore (il solo affermarlo è delitto) e le prostitute? Saranno eredi dello stesso regno il diavolo e Gabriele, gli Apostoli e i demoni?» (1).

Ma cessata la polemica sostenuta con Rufino, allo spirito del grande dalmata si riaffacciò il vecchio errore origeniano e nel *Dialogus contra pelagianos*, 1, 28; PL. 23, 522, redatto nel 415, egli affermò ancora, almeno sembra, che tutti i cristiani, anche se muoiono in peccato, saranno salvi dopo avere scontato le dovute pene (2).

Dallo stesso errore fu influenzato S. Ambrogio, che per tutta la vita nutrì particolare ammirazione per Origene; e da questa fonte con la buona dottrina egli poté facilmente attingere anche l'erronea (3).

Ma sia S. Girolamo che S. Ambrogio riservano questa «restauratio» finale esclusivamente ai battezzati, per i quali Dio userebbe una misericordia speciale, soprattutto a causa della fede e del Battesimo, che «incorporano» a Cristo Redentore (4). S. Agostino li chiama, forse appunto per questo, «misericordiosi» (*miseriordes*) e li combatte con decisione nel *De civitate Dei*, 21, 23 (PL. 41, 736): «Non si può ritenere che l'eterno supplizio sia un fuoco di una certa durata, e ritenere che la vita eterna sia senza fine, dato che Cristo, in uno stesso luogo e in una stessa frase, ha detto, comprendendo tutte e due le cose: Questi andranno al supplizio eterno e i giusti alla vita eterna (Mt., 25, 46). Se tutti e due sono eterni, certamente o tutti e due vanno intesi di lunga durata, ma con una fine, o tutti e due eterni senza fine. Ricorre un perfetto parallelismo: da una parte la pena eterna, dall'altra la vita eterna. Dire in un unico e identico

(1) «Si omnes rationales creatura e aequales sunt et vel ex virtutibus vel ex vitiis sponte propria aut sursum criguntur aut in imo merguntur et longo post circuitu atque infinitis saeculis omnium rerum restitutio fiet et una dignitas militantium, quae distantia erit inter virginem et postribulum? Quae differenti a inter Matrem Domini et (quod dictu quoque scelus est) victimas libidinum publicarum? Idemne erit Diabolus et Gabriel? Idem apostoli et daemones?» In Io., 3, 6; PL. 25, 11, 52.

(2) Cf. anche Ep., 119, 7, PL. 22, 973; In Isaiam, 66, 24; PL. 23, 677: Su tutto il pensiero escatologico di S. Girolamo cf. J. O' CONNELL, *The eschatology of Saint Jerome*, Mundelein 1948.

(3) Cf. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, II, pp. 343-350; LENNERZ, *De Novissimis*, pp. 54-55.

(4) Cf. S. AMBROGIO, *De Iacob*, 1. 6, 26; PL. 14, 609; alcuni scusano questi due S. Dottori, per es.: Maffei, Pescb, Lépicier, Billot, che riproducono gli argomenti del Cazzaniga contro il Petavio (*De Angelis*, I. 3, c. 14).

408

senso: la vita eterna è senza fine, la pena eterna avrà fine, è cosa molto assurda» (1).

Questo atteggiamento di alcuni Padri non crea seria difficoltà, poiché un errore accolto in buona fede anche da un autore insigne, non spezza la linea della Tradizione, né costituisce una rilevante sintonatura nell'accordo di tutti gli altri, maggiori per numero e per autorità (2). Occorre anche rilevare che il Magistero della Chiesa condannò ripetutamente la teoria di Origene. Verso la fine del IV secolo la *Fides Damasi* afferma: «Nella morte e nel sangue suo (del Figlio) ... noi speriamo di ottenere da lui o la vita eterna, quale premio per aver ben meritato, o la pena dell'eterno supplizio per i peccati» (3); nel 400 Origene fu apertamente condannato dal Patriarca di Alessandria, Teofilo. Più solennemente ancora fu condannato nel 543, da Papa Virgilio (4), come pure nel Concilio II di Costantinopoli (553), nel Concilio III di Costantinopoli (680) e nel Concilio II di Nicea (787).

Dopo queste ripetute condanne, l'origenismo, che aveva avuto una ripresa in varie parti, specialmente presso i monaci, lentamente scomparve (5). S. Agostino aveva già scritto di Origene: «Vi sono di lui altre dottrine che la Chiesa assolutamente non accetta ... soprattutto quella sulla purificazione, sulla liberazione e sulla riconversione, dopo molto tempo, di tutte le creature ragionevoli cattive. Quale cattolico cristiano, dotto o ignorante, non inorridisce per quella che egli chiama purificazione dei malvagi, secondo la quale anche coloro che terminarono la vita in azioni obbrobriose, in delitti, sacrilegi ed empi età d'ogni genere, siano riammessi, purificati e liberati, al regno di Dio e alla luce? ... Di questa stolta empietà ho già trattato con la massima cura, nei libri *De Civitate Dei* contro i filosofi, da cui ha attinto Ori-

(1) «Quale est aeternum supplicium pro igne diuturni temporis existimare et vitam aeternam credere sine fine, cum Christus eodem ipso loco in una eademque sententi a dixerit utrumque complexus: Sic ibunt isti in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam (Mt., 25, 46). Si utrumque aeternum, profecto aut

utrumque cum fine diuturnum, aut utrumque sine fine perpetuum debet intelligi. Par pari enim relata sunt, hinc supplicium aeternum, inde vita aeterna. Dicere autem in uno eodemque sensu: vita aeterna sine fine erit, supplicium aeternum finem habebit, multum absurdum erit»; cf. A. LEHAUT, L'éternité des peines de l'Enfer dans S. Augustin, Parigi 1912, pp. 13-40; tratta dei «misericordiosi».

(2) Cf. PALMIERI, De Novissimis, pp. 153-154.

(3) «In huius (Filii) morte et sanguine ... habemus spem nos consecuturos ab ipso aut vitam aeternam praemium boni meriti, aut poenam pro peccatis aeterni supplicii» (DB. 16).

(4) DB., 211.

(5) Cf. F. DIEKAMP, Die Origenist Streitigkeiten im 6 Jarhundert und das 5 allgemeine Konzil, Munster 1899.

409

gene» (1). La via, segnata da S. Agostino fu fedelmente seguita dai teologi posteriori (2).

5. *Ragione teologica*. - La maestà di Dio esige una vittoria perfetta sui peccatori, in modo che essi riconoscano di non poter nulla contro l'Essere Supremo. Ciò non si potrebbe ottenere con la loro distruzione o con una conversione non spontanea, perché coloro che sono detenuti nell'inferno sono ostinatamente nemici di Dio.

La sapienza divina inoltre richiede che il castigo venga da quelle stesse cose con cui uno ha peccato. I malvagi hanno preferito le creature invece di Dio; occorre pertanto che provino, con un tormento eterno, che scaturisce dalle creature stesse, quanto sia stolto e pazzesco erigersi contro Dio e preoccuparsi di tutto ciò che non è il Bene Infinito.

La Santità di Dio esige che il peccato e la virtù non siano collocati sullo stesso piano. Tra il bene e il male corre una differenza essenziale. Se tutti raggiungessero la stessa felicità, non vi sarebbe differenza fra la Vergine Purissima e le prostitute, tra Gabriele e Satana, tra i martiri e i persecutori.

Queste sono ragioni così ovvie, che tutti i popoli furono persuasi dell'esistenza di una pena eterna per gli empi. I Greci, i Romani, i Galli, i Persiani, gli Indiani, i Cinesi e altri popoli dell'Oriente, quelli barbari e pagani dell'Europa settentrionale come i Germani e i Britanni, numerose tribù primitive dell'Africa, varie sette maomettane, come pure i gruppi indigeni scoperti recentemente in America e in Australia, tutti ammettono una vita ultraterrena, dove gli empi soffriranno pene gravissime. È rilevante il valore di questo consenso, come assai bene nota il P. Ugo Hurter, perché s'impone per la sua antichità e universalità, riguarda una verità spiacevole (specialmente per i malvagi), a cui non si può assegnare altra origine che la Rivelazione.

(1) «Sunt huius alia dogmata quae catholica Ecclesia omnino non recipit, maxime de purgatione et liberatione ac rursus post longum tempus ab eadem malae revolutione rationalis universae creaturae. Quis enim catholicus christianus vel doctus, vel indoctus non vehementer exhorreat eam quam dicit purgationem malorum, id est etiam eos qui hanc vitam in flagitiis et facinoribus et sacrilegiis atque impietatibus quamlibet maximis finierunt... purgatos atque liberatos regno Dei lucique restitui? ... De qua vanissima impietate adversus philosophos a quibus ista didicit Origenes, in libris De Civitate Dei diligentissime disputavi», De haeresibus, 43, PL. 42, 96; cf. De civitate Dei, 21, 17.27; PL. 41, 732-734; A. MICHEL, L'enfer et la règle de la Foi, pp. 16-19; cf. anche H. EGER, Die Eschatologie Augustins, Bamberg 1933.

(2) «La doctrine et l'esprit de S. Augustin ont pénétré tout l'enseignement des siècles latins qui l'ont suivi; mais nulle partie peut-être, leur influence ne paraît plus sensible que dans la partie eschatologique de cet enseignement», TIXERONT, Historiae des dogmes, III, p. 434.

410

zione o la voce della coscienza. Questa, allo stesso modo che promulga la legge naturale e rende certa l'esistenza del Legislatore Supremo, così ne manifesta anche la sanzione. Un tale consenso non può essere basato sull'errore.

II. - Natura delle pene dell'inferno

Non esiste nessun documento del Magistero della Chiesa che specifichi la natura delle pene dell'inferno, ma dalla predicazione ordinaria e dall'accordo dei teologi si

può stabilire che questa pena è duplice: privativa (pena del danno) e positiva (pena del senso).

S. Tommaso afferma: «La pena è proporzionata al peccato. Nel peccato vi sono due aspetti: la separazione dal Bene increato, che è infinito (per questo il peccato è infinito), e l'adesione a un bene effimero; e pertanto il peccato è finito, sia perché un bene effimero è finito, sia anche perché l'adesione stessa è finita, non potendo gli atti delle creature essere infiniti. In quanto il peccato è separazione da Dio, risponde alla pena del danno, che è pure infinita, esso è infatti la perdita d'un bene infinito, Dio; in quanto è una disordinata adesione alle creature, risponde alla pena del senso, che è finita» (1). A questa duplice pena alludono le parole di Cristo (2): «Allontanatevi da me» (pena del danno) «nel fuoco eterno) (pena del senso).

A) *La pena del danno*. - Consiste nella privazione della visione beatifica; su di essa insiste la S. Scrittura. Nell'ultimo giorno il Giudice sdegnoso respingerà i cattivi con queste parole: «Allontanatevi da me, maledetti» (3). Le vergini stolte sono respinte per sempre dalla cena dello Sposo: «La porta è chiusa... in verità vi dico: non vi conosco» (4); «E il servo inutile gettatelo nelle tenebre esteriori» (5); gli empì saranno tenuti lontani dal regno di Dio: «Non sapete che gli iniqui non possederanno il regno di Dio?» (6); S. Giovanni Evangelista ripete: «Fuori i cani (cioè i gentili), i venefici, e gli impudichi, gli omicidi e gli idolatri e chi ama e pratica la menzogna» (7). Aggiunge S. Giovanni Crisostomo: «Esser privato di così

(1) S. Th., I. II, q. 87, a. 4.

(2) Mt., 25, 41.

(3) «Discedite a me, maledicti», Mt., 25, 41.

(4) «Clausus est ianua ... amen dico vobis: nescio vos», Mt., 25, 10-12.

(5) «Et inutilem servum eicite in tenebras exteriores», Mt., 25, 30.

(6) «An nescitis quia iniqui regnum non possidebunt?», 1 Cor., 6, 9.

(7) «Foris canes et venefici et impudici et homicidae et idolis servientes et omnis qui amat et facit mendacium», Apoc., 22 15.

grandi beni, procura tanto dolore, tormento, angustia, che se anche non vi fosse altra tortura per i peccatori, questa sola potrebbe infliggere una pena e una confusione d'animo più grave delle altre pene della geenna ... Vi sono molti che, basandosi su un giudizio assurdo, desiderano d'esser solamente liberati dalla geenna; io però ritengo che il non aver ottenuto quella gloria e l'esserne rimasto privo, sia una pena molto più grave della geenna; né credo che ci si possa affliggere per le pene della geenna, come per aver perso il regno dei cieli; questo è il dolore più grave di tutti» (1). Altrove afferma: «Chi non sa che la geenna è una cosa intollerabile? Sono sofferenze orribili, tuttavia se qualcuno immaginasse mille geenne, non direbbe ancora quanto sia grande la perdita di quella gloria beata, l'esser in odio a Cristo, e l'udir da Lui: Non vi conosco, l'esser accusato d'aver negato il pane a lui affamato. Infatti è meglio esser colpiti da mille fulmini, che veder quel volto mite allontanarsi da noi, e quell'occhio sereno non permettere che lo guardiamo» (2).

S. Agostino, con non minor efficacia scrive: «L'essere respinto dal regno di Dio, l'esser esiliato dalla città di Dio, l'esser privati della vita di Dio, mancare della grande abbondanza della dolcezza di Dio ... è pena così grossa che non può essere paragonata a nessuna altra pena che si conosca» (3). È possibile comprendere meglio la natura di questa pena, considerandola in relazione a Dio, alla perdita dei beni ch'essa comporta, all'anima che ne è punita.

1. In relazione a Dio, questa pena è la privazione dell'influsso beatifico: «Dio è causa della pena non facendo qualcosa, ma piuttosto non facendo nulla, - afferma S. Tommaso. - Per il fatto che Dio

(1) «A tantis excidisse bonis, tantum infert doloris, afflictionis, angustiae ut etiamsi nullum aliud esset supplicium peccatoribus destinatum, illum solum posset graviolem aliis gehennae cruciatibus inferre poenam animaeque perturbationem ... Multi sane sunt, qui absurdo iudicio usi, a gehenna solum liberari peroptant; ego vero gehenna multo graviolem esse poenam puto non assecutum esse gloriam illam indeque excidisse; nec opinor adeo lugendum esse de gehennae malis, ut de amisso coelorum regno: hic est cruciatus omnium acerbissimus», Ad Theodorum lapsum, 1, 11; PG. 47, 292.

(2) «Intolerabilis quidem res est gehenna, quis nesciat; et supplicium illud horribile, tamen si quis mille ponat gehennas nihil tale dicturus est quale est ex beata illa gloria excidere, Christo exosum esse, et audire ab eo: Non novi vos; accusari quod esurientem illum cum videremus cibum negaverimus. Etenim melius est mille fulminibus obrui, quam vultum illum mansuetum videre nos aversantem et placidum oculum nos aspicere non sustinentem»; In Mt. hom., 23, 8; PG. 57, 317.

(3) «Perire a regno pei, exulare a civitate Dei, alienari a vita Dei, carere tam magna multitudine dulcedinis Dei... tam grandis est poena, ut ei nulla poso sint tormenta quae novimus, comparari», Enchiridion, 112; PL. 40, 385.

412

non dà la grazia, segue la mancanza della medesima» (1). E nello stesso luogo: «La pena del danno consiste nella privazione del sommo bene; questa pena non è inflitta per un atto positivo di Dio, ma per sottrazione dell'influsso beatifico» (2).

2. In relazione alla perdita dei beni, si osserva che questa pena priva il dannato della gloria sia essenziale sia accidentale.

Lo priva della gloria essenziale, perché gli sottrae il lume della gloria e la visione, l'amore e la gioia beatifica conseguenti. Questo è il danno maggiore, in quanto è perdita d'un bene infinito. S. Tommaso deduce che questo sia «la pena essenziale» (3) che costituisce formalmente l'inferno; se essa venisse tolta, cesserebbe la dannazione.

Priva il dannato della gloria accidentale in quanto egli perde tutti i beni celesti collegati alla visione beatifica. Questa spogliazione può esser paragonata alla confisca dei beni, per cui uno è privato della cittadinanza, mandato in esilio, condannato ai lavori forzati. «Il dannato viene spogliato di quattro specie di beni: il primo è la perdita della patria celeste, di quel luogo splendido e sovrabbondante di ricchezze e felicità; il secondo è l'esclusione dalla comunione di vita con la Vergine, gli Angeli e i Santi, la cui familiarità conferisce sommo godimento; il terzo è la privazione del delizioso piacere di contemplare la bellezza di tutte le cose naturali e di tutto il mondo creato; quarta è la privazione della gloria del corpo, cioè dello splendore, impassibilità, agilità, e sottigliezza; avranno invece corpi opachi, brutti, soggetti alla sofferenza, pesanti: combustibile per il fuoco eterno» (4).

3. In relazione al dannato, la perdita di questi beni inestimabili porta all'annebbiamento dell'intelligenza e all'ostinazione della volontà nel male. S. Tommaso afferma: «Poiché la miseria, a cui porta la malizia, si oppone alla felicità, a cui porta la virtù, occorre prendere quelle cose che riguardano la miseria per opposto a ciò che si è detto della felicità. Si è inoltre affermato che la felicità ultima dell'uomo, quanto all'intelletto, consiste nella piena visione di Dio, quanto invece alla disposizione dell'animo, essa consiste nel fatto che la volontà dell'uomo sia confermata nella sua rettitudine iniziale. Dun-

(1) «Non quidem agendo aliquid, sed potius non agendo (est Deus causa huius poenae). Ex eo enim quod Deus gratiam non influit, consequitur gratiae privatio» Il Sent., d. 37, q. 3, a. 1; cf. SUAREZ, *De Angelis*, 1. 8, c. 4, a. 7.

(2) «Poena damni consistit in privatione summi boni, qua e poena non infligitur per positivam actionem Dei, sed per subtractionem influxus beatifici» Il Sent., d. 37, q. 3, a. 1.

(3) De malo, q. 2, a. 2, ad 8.

(4) LESSIO, *De perfectionibus moribusque divinis*, 1. 13, c. 29, n. 203.

413

que l'estrema miseria dell'uomo consiste nel fatto che l'intelletto sia totalmente privato del lume divino, e la volontà sia ostinatamente contraria alla bontà di Dio: questa è la principale infelicità dei dannati ed è chiamata pena del danno» (1).

a) Quanto all'intelletto. - La mente sarà oscurata da cecità soprannaturale, perché le mancheranno per tutta l'eternità non solo la visione beatifica, dalla quale i dannati sono stati banditi, ma anche la fede, che rischiarava l'unica via, fuori della quale essi sono posti per il fatto che si trovano nelle «tenebre esteriori». I dannati però hanno una certa conoscenza dei misteri della fede, allo stesso modo dei demoni dei quali è detto «credono e tremano» (2); essi sanno pertanto d'esser stati creati da Dio per goder la visione di Lui e provano un'incoercibile tendenza verso questo fine, il cui impossibile conseguimento porta al parossismo la loro disperazione (3). I dannati conservano il carattere di cristiani, ma ciò accresce la loro sventura e vergogna. Essi non vengono privati del «lumen rationis» e nemmeno della scienza che ne deriva, che può anzi aumentare con l'esperienza, ma mancano invece dell'equilibrio del

giudizio pratico. Non conoscono quello che avviene in questa terra, se non forse saltuariamente per mezzo dei demoni o di altre anime che vi discendono; ma ciò contribuisce ad aumentare, almeno accidentalmente, le loro sofferenze (4).

b) Quanto alla volontà. - Resta in essi la libertà di contraddizione e di specificazione, come si è detto in precedenza sullo stato delle anime separate. Anche nel dannato occorre distinguere la volontà naturale (*thèlesis*) e quella elettiva (*boùlesis*). Ne segue un duplice atto, l'uno necessario, l'altro libero. L'atto necessario è buono in quanto deriva remotamente dall'Autore della natura, che vi ha posto questa tendenza; ma l'atto libero (che nei dannati è sempre considerato sulla linea naturale, non potendo raggiungere l'ordine so-

(1) «Quia miseria ad quam ducit malitia, contrariatur felicitati ad quam ducit virtus, oportet ea quae ad miseriam pertinent sumere per oppositum eorum, quae de felicitate sunt dicta. Dictum est autem, quod ultima hominis felicitas, quantum ad intellectum quidem, consistit in plena Dei visione; quantum ad affectum vero, in hoc quod voluntas hominis in prima bonitate sit immobiliter firmata. Est igitur extrema miseria hominis in hoc quod intellectus totaliter divino lumine privetur et affectus a Dei bonitate obstinate avertatur, et haec est praecipua miseria damnatorum, quae vocatur poena damni». *Compendium theologiae*, c. 174.

(2) I Jac., 2, 19.

(3) Alcuni teologi, come Pietro Lombardo, Alessandro di Hales, Durando, Catarino, Salmeron, Giustiniani, Cornelio a Lapide, Quiros, Ortega, basandosi su Jud., 2, 19, ammettono nei dannati l'abito della fede soprannaturale, con cui possono emettere atti soprannaturali.

(4) Cf. GERSTER, *Infernus*, pp. 139-145, sul pensiero di S. Bonaventura.

414

prannaturale) è sempre cattivo, perché il dannato è completamente deviato dal fine ultimo della retta volontà (1).

I dannati si pentono dei peccati commessi, per causa dei quali sono così abbattuti (2), e ciò può sembrare una cosa buona, ma «la penitenza del peccato può avvenire in due modi: *per se* o *per accidens*. *Per se* si pente chi detesta il peccato, in quanto è

peccato; *per accidens* si pente chi lo odia per qualche circostanza annessa, come la pena o altro; i cattivi non avranno mai un pentimento dei peccati per se, perché resta in essi la volontà della malizia del peccato; avranno invece un pentimento *per accidens*, nel senso che saranno afflitti per la pena che scontano in conseguenza del peccato» (3).

Si può inoltre dedurre che, come i Santi in cielo sono confermati nel bene e quindi non possono volere che il bene, allo stesso modo i dannati nell'inferno sono confermati nel male, onde non possano compiere che il male.

Però non meritano nessuna pena per queste azioni cattive, perché non sono più «in via»; ciò che è la condizione per meritare o demeritare. Questa necessità di peccare nei dannati è volontaria «in causa», ossia nel peccato che fu l'origine della dannazione «e così tutto il demerito della colpa successiva spetta alla prima colpa» (4). Così, le azioni cattive commesse di continuo dai dannati sono castigate col castigo di quei peccati per cui si sono liberamente dannati.

Sta di fatto che la malizia dei dannati, considerata sotto diversi aspetti, è colpa e pena. È colpa se si considera come volontaria in causa; è pena se si considera come ostinazione nel male, derivante dal primo allontanamento da Dio che è l'ultimo fine.

Risulta evidente così il motivo per cui i dannati odiano implacabilmente Dio. Per comprendere questo occorre notare con S. Tommaso: «L'affetto sorge dal bene o dal male conosciuto. Dio può esser conosciuto in due modi: in sé, come è visto, nell'essenza, dai beati, o negli effetti, com'è visto da noi e dai dannati. E siccome egli in se stesso è

(1) Nessun atto può essere moralmente buono se non è ordinato al fine ultimo della retta volontà, cf. S. TOMMASO, Suppl., q. 38, a 1.

(2) Come emerge dalla Sap., 5, 1-15, e da vari testi dei Santi Padri, raccolti dal LENNERZ, De Novissimis, pp. 87-90.

(3) «Poenitere de peccato contingit dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem de peccato poenitet qui peccatum, in quantum est peccatum, abominatur; per accidens vero illud odit ratione alicuius adiuncti, utpote poenae vel alicuius buismocli; mali igitur non poenitebunt per se loquendo de peccatis; quia voluntas malitiae peccati in eis remanet; poenitenbunt autem per

accidens in quantum affligentur de poena, quam pro peccato sustinent», Suppl., q. 98, a. 2.

(4) «Et sic totum demeritum sequentis culpa videtur ad primam culpam pertinere», Suppl., q. 98, a. 6.

415

bontà per essenza, non può dispiacere a nessuna volontà; chiunque lo vede, nell'essenza non può odiarlo. Ma alcuni dei suoi effetti possono ripugnare alla volontà, nel senso che sono sgraditi a qualcuno. E in questo senso qualcuno può odiare Dio non in se stesso, ma per i suoi effetti. Così i dannati che sentono Dio nell'effetto della giustizia, e cioè nel castigo, odiano Lui come pure le pene che sono state loro inflitte» (1). Il loro odio si estende inoltre a tutto ciò che è in rapporto con Dio; e perciò hanno in esecrazione tutte le cose e anche la loro bellezza (2).

Pensano ai beati con astio, hanno in disprezzo se stessi, e chiusi nel loro cupo sdegno, desiderano di esser annientati (3) e maledicono la loro origine, la loro famiglia e la loro discendenza (4).

Se si pone domanda: quale sia il motivo ultimo dell'ostinazione dei dannati nel male, i teologi rispondono avanzando diverse opinioni (5).

a) I nominalisti affermano che Dio produce nei dannati una cattiva inclinazione a cui questi non possono resistere (Aureolo), oppure suscita lo stesso atto cattivo (Occam). Questa opinione è respinta da tutti, perché rende Dio autore del male.

b) Il Vasquez trova la causa dell'ostinazione nel fatto che Dio nega l'aiuto della grazia, mentre il Molina la trova nella privazione del concorso generale necessario per qualsiasi atto onesto.

(1) «Affectus movetur ex bono vel malo apprehenso. Deus autem apprehenditur dupliciter: scilicet in se sicut a beatis qui eum per essentiam vident, et per effectum sicut a nobis et a damnatis. Ipse igitur in seipso cum sit per essentiam bonitas non potest alicui voluntati displicere, unde quicumque eum per essentiam videt eum odio habere non potest. Sed effectuum eius aliqui sunt voluntati repugnantes, in quantum contrariantur alicui. Et secundum hoc aliquis non in seipso, sed ratione effectuum, Deum odio habere potest. Damnati ergo Deum percipientes in effectum

iustitiae, qui est poena, eum odio habent, sicut et poenas quas sustinent», Suppl., q. 98, a. 5; cf. q. 90, a. 3 ad 3; S. Th., 2-2, q. 34, a 1.

(2) «Sicut qui videt filios, amicos, hortos eius, quem acerrime odit, non delectatur eorum pulchritudine, vel orna tu, sed potius discruciatu animo, quia totum inimici bonum censet et apprehendit ut suum malum», LESSIO, De perfectionibus moribusque divinis, 1. 13, c. 29, n. 203; cf. GARRIGOU-LAGRANGE, L'altra vita, pp. 95-96.

(3) Os., 9, 8: «Dicent montibus: operite nos, et collibus: cadite super nos». Cf. Apoc., 9, 6; Mt., 26, 24.

(4) Come poeticamente si esprime Dante, «theologus nullius dogmatis expers»:

Bestemmiavano Iddio e i lor parenti,

l'umana specie e il luogo, il tempo e il seme

di lor semenza e di lor nascimenti, Inf., 3, 103-105.

(5) Ampiamente SUAREZ, De Angelis, l. 8, c. 11; H. TOURNELY, De Angelis, q. 10, a. 3; PESCH, Praelectiones, IX, nn. 668-670; BERAZA, De Novissimis, pp. 508-512; LENNERZ, De Novissimis, pp. 86-98 (con ampia bibliografia a p. 86).

416

c) Il Suarez e altri teologi ritengono di individuare la causa di questa ostinazione nell'infelice condizione in cui sono i dannati: essendo privi del conforto che deriva dalla speranza di un sollievo, ogni cosa eccita in loro la disperazione, l'odio, l'exasperazione, in base a quanto dice il Salmo 111, 10: «Il peccatore vedrà e si sdegherà, digrignerà i denti e si roderà» (1). Trovandosi in tale condizione, i dannati sono nell'impossibilità morale di compiere atti buoni.

d) S. Tommaso tratta la questione con maggior profondità.

«Nei dannati, - egli afferma, - si può considerare una duplice volontà, quella deliberativa e la naturale. Quella naturale non l'hanno da se stessi, ma dall'autore della natura che ha posto in essa questa inclinazione, detta appunto volontà naturale. E siccome in loro la natura resta integra, per questo in essi potrà rimanere la volontà naturale buona. Ma la volontà deliberativa dipende da loro stessi, in quanto è in loro potere volgersi affettivamente a una cosa o ad un'altra; tale volontà

in essi è soltanto cattiva, e ciò deriva dal fatto che essi sono totalmente distolti dal fine ultimo della volontà retta e nessuna volontà può esser buona se non in quanto è ordinata al fine predetto. Così anche se essi volessero qualche cosa buona, non la desidererebbero bene, e quindi la loro volontà non può esser chiamata buona» (2). La ragione della punizione eterna dei dannati sta dunque nella loro deliberata cattiva volontà.

Ma ci si domanda giustamente se i reprobri non possano mutare la loro volontà, qualora si tenga soprattutto conto del persistere del libero arbitrio. S. Tommaso risponde osservando che l'anima aderisce stabilmente all'ultimo fine che viene scelto al momento della morte, a causa del nuovo stato che viene a conseguire, paragonabile a quello degli Angeli (3): «Il fine infatti sta in rapporto alle cose appetitive, come i primi principi della dimostrazione alle cose speculative» (4). Come l'intelletto per la sua natura, aderisce irremovibil-

(1) «Peccator videbit et irascetur, dentibus suis fremet et tabescet».

(2) «In damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa et voluntas naturalis, naturalis quidem non est eis ex seipsis, sed ex autore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit, quae naturalis voluntas dicitur. Unde cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundum quod in potestate est eorum inclinari per affectum ad hoc vel illud; et talis voluntas est in eis solum mala, et hoc ideo quia sunt perfecte aver si a fine ultimo rectae voluntatis neque aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinationem ad finem praedictum. Unde etsi aliquod bonum velint non tamen bene volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit», Suppl., q. 98, a. 1.

(3) Cf. De malo, q. 16, a. 5; De Veritate, q. 24, a. 10.

(4) «Finis enim ... se habet in appetitivis, sicut prima principia demonstrationis in speculativis», Contra Gentes, 4, 95.

mente ai primi principi, così, dopo la morte, si stabilisce irrevocabilmente nell'ultimo fine: «L'anima, finché è unita al corpo, è in condizione mutabile, ma non lo sarà più, dopo che sia stata da esso separata. La disposizione dell'anima è mossa *per accidens*

a causa di qualche movimento del corpo; siccome il corpo serve alle operazioni proprie dell'anima, per questo gli è stato dato naturalmente, perché stando in esso si attui come mossa verso la perfezione. Quando sarà separata dal corpo, l'anima non si troverà nella condizione di esser mossa verso il fine, ma in quella di riposarsi nel fine conseguito. La sua volontà resterà immobile quanto al desiderio dell'ultimo fine. Dall'ultimo fine dipende tutta la bontà o malizia della volontà, perché tutte le cose buone che qualcuno vuole in ordine a un fine buono, le vuole bene, e tutte le cose cattive, che qualcuno vuole in ordine a un fine cattivo, le vuole male. Per questo la volontà dell'anima separata non può variare dal bene al male, quantunque possa variare da una cosa voluta a un'altra, conservando però l'ordine all'ultimo fine» (1).

B) *La pena del senso*. - È così chiamata non perché venga percepita con i sensi (i demoni ne sono privi, come pure le anime fino alla risurrezione dei corpi), ma perché deriva da cose sensibili, sotto l'influsso positivo di Dio e vien prodotto da cause estrinseche, come il fuoco, le condizioni ambientali, lo zolfo, le tenebre, l'odore ributtante, il pianto spaventevole, la ferocia demoniaca (2), cosicché l'in-

(1) «Anima enim est in statu mutabili, quamdiu corpori unitur; non autem postquam fuerit a corpore separata. Dispositio enim anima e movetur per accidens secundum aliquem motum corporis; cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est, ut in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur in finem sed ut in fine adepto quiescat. Immobilis igitur erit voluntas eius quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine pendet tota bonitas vel malitia voluntatis, quia bona quaecumque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult; mala autem quaecumque in ordine ad malum finem, male vult. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum, licet sit mutabilis de uno volito ad aliud volitum, servato tamen ordine ad ultimum finem», *Contra Gentes*, 4, 95, dove continua: «Non est tamen aestimandum quod animae, postquam resumunt corpora in resurrectione immobilitatem voluntatis amittant, sed in ea perseverant, quia ... corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiam animae; non autem animae immutabuntur per corpora, sed immobiliter perseverant», cf. *Compendium Theologiae*, c. 174-175; *De Veritate*, q. 24, a. 11; BILLOT, *De Novissimis*, pp. 37, 38; DJEKAMP, *Manuale Theologiae Dogmaticae*, IV,

pp. 507-509; DAFFARA, Manuale Theologiae Dogmaticae, IV, pp. 772-774. Il Lennerz muove alcune obiezioni ai tomisti nel De Novissimis, pp. 95-96. Su pensiero di S. Bonaventura cf. GERSTER, Infernus, pp. 151-169.

(2) Cf. SUAREZ, De Angelis, 1. 8, C. 13, n. 3; LESSIO, De perfectionibus moribusque divinis, 1. 13, c. 24, n. 153; e 1. 13, c. 29, n. 206-214, in cui dà un quadro ampio e spaventoso di questa pena.

418

ferno risulta davvero il «luogo tenebroso coperto dalla caligine di morte, la regione di miseria e delle tenebre, dove regna l'ombra di morte, il di'sordine e l'orrore sempiterno» (1).

La Scrittura (2) presenta l'inferno come «il luogo dei tormenti» (3); «come le tenebre esteriori, dov'è pianto e stridore di denti» (4); come il luogo «dove il loro verme non muore» (5); dove gli Angeli decaduti sono tenuti «nella caligine in eterne catene» (6).

I Padri fanno eco alla Scrittura, come si è visto nei passi già citati; la ragione teologica ne mostra la necessità morale (7).

Il fuoco è, fra tutte le cose create che tormentano i dannati, quello su cui insiste soprattutto la rivelazione; la Chiesa però non ha definito nulla in proposito. La dottrina comune, tramandata dai Padri, afferma che si tratta di fuoco materiale, cioè di fuoco vero e proprio e non metaforico (8).

Gli argomenti su cui si basa la dottrina comune sono i seguenti:

1. L'impossibilità d'interpretare in senso figurato le numerose testimonianze bibliche. Sono ventitre i passi biblici (9) in cui si afferma la verità del fuoco dell'inferno e non vi sono mai indizi che legittimino una interpretazione metaforica.

Quando si tratta di sentenze giudiziali, di sanzioni e di pene, non è lecito trascurare il senso proprio, per rifugiarsi in quello figurato.

(1) «Terra tenebrosa et operta mortis caligine, terra miseriae et tenebrarum, ubi umbra morlis ct nullus ordo sed sempiternus horror inhabitat» Job., 10, 21, 29. Così si esprime Dante:

Quivi sospiri, pianti ed alti guai
risonavan per l'aer senza stelle,
perch'io al cominciar ne lagrimai.
Diverse lingue, orribili favelle,
parole di dolore, accenti d'ira,
voci alte e fioche e suon di man con elle,
facevan un tumulto il qual s'aggira
sempre in quell'aria senza tempo tinta,
come la rena quando il turbo spira, Inf., 3, 22-30.

Si legga in Sap., 5, 1-12, una viva descrizione dell'infelicità dei dannati.

(2) «Locum tormentorum»; «tenebra exteriores ubi fletus et stridor dentium»; «ubi vermis eorum non moritur»; «vinculis aeternis sub caligine detinentur».

(3) Lc., 16, 28.

(4) Mt., 8, 12.

(5) Mc., 9, 43, 44, 47.

(6) Iud., 6.

(7) Cf. S. Tommaso, S. Th., 1-2, q. 87, a. 4; Contra Gentes, 3, 145.

(8) Anzi il Banez e il Toletto qualificano come erronea la dottrina opposta. Per le testimonianze dei Padri e dei teologi, cf. A. MICHEL, Feu de l'enfer, in DThC, VI, coll. 2196-2225.

(9) Mt., 5, 22; 7, 19; 13, 40, 41, 50; 18, 8-9, 25, 41; Mc., 9, 43; 45, 58; 2 Thess., 1, 8; Hebr., 10, 27; 2 Petr., 2, 6; 3, 7; Iud., 7, 23; Apoc., 14, 10; 19, 20; 20, 9, 14, 15; 21, 8.

419

Dicendo: «Allontanatevi da me, maledetti, nel fuoco eterno, che è stato preparato per il diavolo e i suoi angeli» (1), Cristo emette una sentenza e assegna una pena; si serve quindi di termini propri; e ciò acquista maggior valore dal v. 46 che dice «i maledetti andranno». Dove? In un fuoco metaforico? Ciò non avrebbe senso. Nello stesso passo si afferma che gli eletti possederanno il regno preparato per loro dalla creazione del mondo e che andranno «alla vita eterna». Certo il regno che sarà posseduto dai giusti è reale, e reale è la vita di cui godranno. Chi può allora dubitare

che non sia ugualmente reale il fuoco futuro, da cui saranno tormentati i dannati, e reale la pena con cui saranno puniti? (2).

Nella 2 Petr., 2, 6, e Jud., 7, il fuoco dell'inferno è paragonato al fuoco con cui furono bruciate Sodoma e Gomorra: a distruggere queste città non fu certamente un fuoco metaforico.

Nella parahola della zizzania (3) se il fuoco è preso metaforicamente, occorrerebbe dire che la parabola (che è una continua metafora) viene spiegato con un'altra metafora; e ciò non è ammissibile (4).

2. La concorde e precisa dottrina dei Padri. Essi paragonano il fuoco dell'inferno al fuoco dei vulcani; così, per es., Minucio Felice, Tertulliano (5), S. Paciano di Barcellona (6).

I Padri distinguono, è vero, il fuoco dell'inferno dal nostro per molte ragioni, ma non parlano mai di «spiritualità» di tale elemento; mentre parlano della diversità di durata: l'uno è eterno, l'altro è temporaneo (7); della diversità di funzione: questo brucia e illumina, quello brucia soltanto (8); della diversità di effetto: il primo brucia

(1) Mt., 25, 41.

(2) Cf. C. PASSAGLIA, *De igne inferni non metaphorico*, Roma 1855, pp. 51-52.

(3) Mt., 13, 40-43.

(4) Alle difficoltà desunte dalla S. Scrittura da A. CATARINO, *De bonorum praemio et supplicio malorum aeterno et vero igne inferni*, Lione 1542, risponde esaurientemente il LENNERZ, *De Novissimis*, pp. 65-67.

(5) Se ne sono riportate sopra le testimonianze.

(6) *Paraenesis ad paenitentiam*, 11; PL. 13, 1088: «Vim gehennae et de praesentibus aestimate, cum fumariola quaedam maximos montes subterraneis ignibus decoquant».

(7) S. GREGORIO NISSANO, Oratio Catechetica, 40, PG. 45, 103, «Ille quidem non extinguitur, hunc autem multa sunt inventa quae extinguant. Magna autem est differentia inter eum qui extinguitur et eum qui nullam admittit extinctionem».

(8) S. BASILIO, In Ps., 28, 7; PG. 29, 298: «Certo molto ammirabilius est ignis naturam intercidi, quam mare rubrum in partes dividi. Ignem autem, qui diabolo in supplicium paratus est, voce Domini intercidi reor, ut cum duae sint in igne facultates, quarum una comburit, altera illustrat, ignis quidem asperitas ac torquendi proprietates, iis, qui adustione digni sunt, servetur; illius vero splendor et claritas ad hilaritatem eorum, qui beatam vitam acturi sint, destinatur».

420

e non consuma, il secondo brucia e consuma (1); della diversità di natura, come afferma S. Efrem: «Tutti devono ammettere e credere che il fuoco della vita futura sia di gran lunga più terribile del nostro. Infatti questo per esser efficace al massimo, deve risplendere ed essere abbagliante; quello invece mentre arde e brucia fortemente, è tuttavia avvolto in tenebre paurose e produce una orrida notte. Questo divora l'esca che trova, finché non l'ha consumata; se trova qualcosa di contrario si spegne, cessa e finisce; invece quel fuoco che non si spegnerà mai, non consuma i miseri che tormenta; né infatti gli è stato comandato di consumare, ma solo di bruciare e torturare. Il nostro fuoco cuoce i cibi, li rende graditi al palato e allontana il freddo; quello unisce alle tenebre lo stridore dei denti, divora nell'oscurità i colpevoli, li malmena, li affligge e li tormenta, così che anche la fine sia priva della luce. È scritto infatti che quel fuoco sarà eterno» (2).

Studiando il modo con cui un fuoco materiale possa bruciare e recar tormento alle anime, così si esprime S. Gregorio Magno: «Come la beatitudine riempie di letizia gli eletti, così occorre credere che il fuoco bruci i reprobis fin dal giorno della loro morte ... E per qual motivo si deve credere che un fuoco corporeo possa trattenere una cosa incorporea? Se lo spirito incorporeo di un uomo vivente è contenuto nel corpo, perché dopo la morte, essendo lo spirito divenuto incorporeo, non dovrebbe ancora subire gli effetti di un fuoco corporeo?» (3). Altri Padri, ad es., S. Girolamo (4) e Orosio (5), criti-

(1) LATTANZIO, De divinis institutionibus, 7, 21; PL. 6, 802. «Noster ignis nisi alicuius materia e fornite alatur, extinguitur. At, ille divinus per seipsum semper vivit ac viget

sine alimentis... cremabit impios et recreabit et quantum a corporibus absumet reponet».

(2) «Omnes debent fateri et credere saeculi videlicet ignem hoc longe nostro esse atrociorum. Nam ut iste maxime efficax sit, nitet lumen et splendet; ille vero cum vehementissime feruet et acerrime urat, horrendis tamen involvitur tenebris et noctem affert teterrimam. Iste obvium nutrimentum usque eo depascitur, donec absumpserit; si quid autem contrarium inciderit extinguitur cessat et evanescit. Contra ille ignis nunquam restinguendus non absumit quos torquet, miseros, nec absumere iussus est, sed tantum urere et torquere. Ignis iste coquit cibos et esui aptos reddit et algorem expellit. Ille sui flammis praeter tenebras etiam dentium stridorem miscet, sicut tenebrosus depascitur, depopulatur, desolat, ac torquet ut expers lucis sit etiam finis. Scriptum est enim ignem fore sempiternum».

(3) «Sicut electos beatitudo laetificat, ita credi necesse est quod a die exitus sui ignis reprobos exurat... Et qua ratione credendum est quia rem incorpoream tenere ignis corporeus possit? Si viventis hominis incorporeus spiritus lenetur in corpore, cur non post mortem, cum incorporeus sit spiritus, etiam corporeo igne lenetur?», Dial., 4, 28; PL. 77, 365.

(4) In Eph., 3; 5, 6; PL. 26, 522. Altri levi in LENNERZ, De Novissimis, p. 73, che conchiude: «S. Hieronymus invocari nequit patronus ignis metaphoricus».

(5) Commonit. ad Augustinum, 3, PL. 31, 1215.

421

cano la dottrina contraria di Origene (1). È difficile trovare dei Padri che parlino di fuoco metaforico. Si suole citare S. Ambrogio (2), S. Gregorio Niseno e S. Giovanni Damasceno, ma si sa, da quanto è stato detto in precedenza, quale valore abbia la loro autorità su questo argomento. Del resto i passi incriminati possono essere spiegati rettamente e non indeboliscono l'argomento della Tradizione.

3. L'unanime consenso degli Scolastici, esclusi quei pochi «qui solent extra chorum canere».(3). La S. Penitenzieria il 30 aprile 1890, al dubbio proposto: «Un penitente si presenta al confessore e, tra l'altro, dice di credere che nell'inferno il fuoco non sia reale, ma metaforico, nel senso che le pene dell'inferno, qualunque esse siano, sono dette per analogia, fuoco; e infatti, come il fuoco produce un dolore più intenso di

tutti i dolori, così, per indicare la terribile pena dell'inferno, non c'è figura più adatta di esso per darne un'idea. Il parroco chiede se può lasciare il penitente in questa opinione e possa assolverlo. Il parroco fa pure notare che non si tratta di una opinione di qualche individuo, ma è opinione comune nel paese, in cui si usa dire: convinci i bambini, se sei capace, che nell'inferno ci sia il fuoco», ha risposto: «Questi penitenti devono essere istruiti e gli ostinati non devono esser assolti» (4).

Si discute sul modo con cui il fuoco corporeo possa bruciare i demoni e le anime separate dal corpo (5). La questione emerge spontaneamente, poiché la Scrittura afferma che il fuoco è stato preparato per il diavolo e i suoi seguaci, e non per i corpi dei dannati. Si accenna alle principali opinioni teologiche (6).

(1) Cf. De principis, 2, 10, 4; PG. 11, 236.

(2) Cf. LENNERZ, De Novissimis, pp. 71-72.

(3) Catarino, Klee, Doms, per i quali cf. LENNERZ, De Novissimis, pp. 76-78.

(4) «Poenitens se sistit coram confessario et inter alia declarat opinari quod in inferno ignis non sit realis sed metaphoricus, scilicet quod inferni poenae, quaecumque sint sunt vocatae ignis aliquo dicendi modo; nam sicut ignis dolorem omnium intensiorem producit, ita ad indicandas atrocissimas inferni poenas nulla imago aptiore ad ideam inferni efformandam. Hinc parochus quaerit an liceat relinquere poenitentes in hac opinione et an liceat eos ahsolutione donari. Notat autem parochus, quod non agitur de opinione alicuius individui, sed est opinio admissa in pago quodam uhi dici solet: Infantes solurn persuade, si potest, quod sit ignis in inferno. R. Huiusmodi poenitentes diligenter instruendos esse, et pertinaces non esse absolvendos». Sul suo valore, cf. LANGE, in Scholastik (931), p. 90.

(5) Cf. HURTER, Theologiae Dogmaticae Compendium, III, n. 654; BERAZA, De Novissimis, pp. 524-527; GERSTER, Infernus, pp. 76-80 a pp. 80-88 tratta diffusamente del pensiero del Dottore Serafico; RATH, De Deo Consummatore, n 71-76.

(6) Si tralasciano le antiche opinioni ricordate da S. TOMMASO, Suppl., q. 70, a. 3. Sulle opinioni antiche e recenti tratta diffusamente A. MICHEL, Feu de l'enfer, in DThC, VI, coll. 2226-2239.

S. Tommaso parte dal principio che il corpo non può influire sullo spirito, se lo spirito non gli sia in qualche modo unito. Certamente lo spirito può essere unito ad un corpo come sua forma, onde risulta una realtà sola. In questo caso si verifica quello che asserisce la Sapienza, 9, 15: «Il corpo aggrava l'anima» (1). Ma questa unione del fuoco con l'anima non può esser presa in considerazione, perché quel fuoco non è forma di nessuna materia e l'anima non può informare che il corpo. Lo spirito inoltre può applicare la sua virtù ad una realtà quantitativa nel luogo. Lo spirito creato può infatti in ogni istante esser presente dove vuole, però è sempre in qualche luogo, non in modo «circostrittivo», come avviene per i corpi, ma «definitivo», applicando cioè la sua virtù operativa a qualche corpo nel luogo. Perciò una realtà materiale può imporre l'ubicazione allo spirito, che vi esercita la sua potenza, ma poiché lo spirito non è tenuto a comunicare la sua potenza a qualche corpo determinato, ne segue che egli può liberamente portarsi dove vuole. Dio può certamente porre nel fuoco infernale, come strumento del suo castigo, una certa capacità, per la quale lo spirito del dannato sia tenuto e quasi legato così che non possa lasciare mai quel corpo. Avviene un'unione locale tra lo spirito e il fuoco in forma di «incatenamento» (2). Ne segue un massimo tormento per l'anima, privata eternamente della sua innata libertà di passare per luoghi e corpi. Si tratta d'una tormentosa pena di ordine piuttosto spirituale e morale, che riguarda l'intelletto e la volontà dei dannati.

Il Suarez ritiene che il fuoco produce per virtù divina «una qualità spirituale che arreca, nel suo ordine, dolore evidentemente spirituale e perciò tanto più grande, quanto le cose spirituali superano le materiali» (3).

Il Lessio afferma: «Se il fuoco può naturalmente con il suo calore per mezzo del corpo affliggere lo spirito dell'uomo, perché lo stesso fuoco come strumento di Dio non potrà affliggere lo stesso spirito senza nessun corpo intermedio? Il corpo è, infatti, solo un mezzo per il quale il calore raggiunge lo spirito affinché sia percepita dalle facoltà sensitive la sua presenza. Ma Dio non ha bisogno di nessun mezzo, ma può facilmente supplire l'effetto o la mancanza del mezzo» (4).

(1) «Corpus aggravat animam».

(2) *Contra Gentes*, 4, 90; cf. *Suppl.*, q. 70, a. 3, *De Veritate*, q. 26, a. 1; *Quaestio disputata de anima*, a. 21.

(3) De Angelis, 18, n. 14; seguito da Ysambert e Arriaga.

(4) De perfectionibus moribusque divinis, l. 13, c. 30, n. 216, 218. Questa opinione è condivisa dal Toletto, dal Tanner, da Cornelio Alapide, dal Tirino.

423

Francesco Schmid attribuisce allo spirito separato una potenza esecutiva o locomotiva, distinta dalla facoltà di conoscere e volere, a cui gli oggetti esterni, come i corpi, possono opporre resistenza. Da ciò passa ad affermare che il fuoco come strumento del castigo divino produce una potente forza di resistenza nell'anima dannata, da cui essa cerca inutilmente di liberarsi. Questa, l'origine della grande pena e dell'insopportabile tormento (1).

Osservazioni critiche. - La dottrina di S. Tommaso s'impone non solo per la sua sobrietà e chiarezza, ma anche perché è basata sull'autorità di S. Agostino (2) e di S. Gregorio Magno (3) ed è in perfetta armonia con i testi biblici, che parlano di incatenamento dei dannati e dei demoni, per es. Is., 24, 21-22; 2 Petr., 3,4; Apoc., 20, 1-3; 100., 6: «Riserbò gli angeli cattivi nella caligine in eterne catene per il giudizio del gran giorno». Questa sentenza tuttavia non sfugge all'obbiezione che può sorgere da altre frasi bibliche, che parlano della potenza combustiva del fuoco: il fuoco di sua natura non lega ma brucia.

Le opinioni del Suarez e dello Schmid non mancano di ingegnosità, ma non sono esenti da difficoltà. Quella del Lessio si rifà al principio di causalità strumentale e s'accosta al pensiero di S. Tommaso. Forse la soluzione migliore si ha nella fusione del pensiero di S. Tommaso con quello del Lessio, poiché così si riesce a spiegare le due qualità che la Rivelazione attribuisce al fuoco: *ligat et urit*. Del resto tutto è avvolto in un'ombra di mistero, come i Padri hanno frequentemente notato (4). Si può concludere con S. Agostino: «La pena del fuoco corporale può affliggere in modi certo meravigliosi, e tuttavia veri, gli spiriti incorporei» (5).

Corollario. Da quanto si è detto risulta tra la pena del danno e quella del senso una triplice differenza: a) Da parte di Dio la pena del danno consiste nella sottrazione dell'influsso divino, mentre la

(1) Quaestiones selectae ex theologia dogmatica, Paderborn 1891, pp. 145-228.

(2) De Civitate Dei, 21, 10, PL. 41, 724: «Si spiritus hominum etiam ipsi incorporei et nunc potuerunt includi corporalibus membris et tunc profecto poterunt corporum suorum vinculis indissolubiliter alligari... ».

(3) Dial., 4, 28, PL. 77, 365: «Si viventis hominis incorporeus spiritus tenetur in corpore, cur non post mortem, cum incorporeus sit spiritus, etiam corporeo igne teneatur?».

(4) Cf. anche M. J. SCHEEBEN, *I misteri del Cristianesimo*, Siena 1908, pp. 560-569.

(5) «Quamvis miris tamen veris modis etiam spiritus incorporeos potest poena corporalis ignis affligere», *De Civitate Dei*, 21, 10; PL. 41, 7124.

424

pena del senso in un'azione positiva; b) Da parte dell'anima, la prima consiste in una privazione, la seconda in un tormento positivo; c) Da parte della colpa, quella corrisponde all'«avversione» da Dio, questa alla «conversione» disordinata alle creature (1).

III. - Proprietà delle pene dell'inferno

1. *L'eternità*. - Fu respinta dai seguaci di Origene, e successivamente dai priscillianisti, dai «misericordiosi», di cui parla S. Agostino, dagli unitari, dai protestanti liberali (2), dai razionalisti, dai teosofi e dagli spiritisti (3).

È stata definita nel Simbolo *Quicumque*: «Coloro che hanno compiuto il bene andranno nella vita eterna e quelli che hanno compiuto il male nel fuoco eterno», e nel Concilio Lateranense IV: «E ricevano secondo le loro opere ... con il diavolo la pena eterna» (4).

Si dimostra dalla Scrittura (5). La parola «***» usata nella Bibbia, può veramente significare soltanto una durata rilevante di tempo, non eterna; ma dal contesto dei passi risulta chiaramente che si tratta di una durata senza fine:

a) dal parallelismo tra vita eterna e castigo eterno, come già rilevò S. Agostino: «Cristo in uno stesso luogo e in una stessa frase ha detto, comprendendo tutte e due le cose: questi andranno al supplizio eterno e i giusti alla vita eterna (Mt., 25, 46). Se tutte e due sono eterne, certamente o tutti e due si intendono di lunga

durata, ma con una fine, o tutti e due eterni senza fine; infatti ci sono presentati in perfetto parallelismo: da una parte la pena eterna, dall'altra, la vita eterna. Dire in un unico e identico senso: la vita eterna è senza fine, la pena eterna avrà fine, è cosa molto assurda» (6).

(1) Per le altre pene dell'inferno, cf. GERSTER, *Infernus*, pp. 89-98.

(2) Per es. W. MONOD, *Du Protestantisme*, Parigi 1928, p. 175: «L'impensable atrocité des peines éternelles».

(3) Cf. F. TOURNEBIZE, *Opinions du jour sur les peines d'Outre-Tombe*, Parigi 1899.

(4) «Qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum» (DB. 40); «Et recipiant secundum opera sua ... illi cum diabolo poenam aeternam» (DB. 49).

(5) Cf. C. PASSAGLIA, *De aeternitate poenarum*, Roma 1855, pp. 7-27.

(6) «Christus in uno eodemque loco, in una eademque sententia dicit: ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam (Mt., 25, 46): si utrumque aeternum, profecto aut utrumque cum fine diuturnum, aut utrumque sine fine perpetuum debet intelligi, pari enim relata sunt Rinc supplicium aeternum, inde vita aeterna. Dicere autem in hoc uno eodemque sensu, vita aeterna sine fine erit, supplicium aeternum finem habebit, multum absurdum est», *De Civitate Dei*, 21, 23; PL. 41, 736; Id., *Ad Orosium*, 6, 7; PL. 42, 673.

425

b) L'inciso «nei secoli dei secoli» (Apoc., 14, 11; 20, 10), non è mai usato per indicare un periodo limitato di tempo.

c) Le formule espresse negativamente escludono ogni limite; così: «Il verme non muore» (Mc., 9, 42); «Fuoco inestinguibile» (Ib.); «Non possederanno (1 Cor., 6, 9) «Non otterranno» (Gal., 5, 21).

Anche i Santi Padri sono concordi su ciò e i Martiri, come risulta evidente dalla narrazione del loro martirio, hanno appunto sopportato coraggiosamente queste pene temporali per evitare quelle eterne.

S. Bernardo si esprime con l'usuale vivacità: «Temo il verme che divora e la morte duratura. Temo di cadere nelle mani della morte che vive e della vita che muore. Questa seconda morte che non colpisce mai e fa sempre morire» (1). Prima di lui S. Pier Damiani: «Per i miseri avviene una morte senza morte, una fine senza fine, un venir meno senza mai mancare, perché la morte vive e la fine incomincia sempre e il venire meno non viene mai meno» (2).

La ragione teologica. - L'intelletto umano riesce a provare la necessità d'un castigo per gli empi, ma forse non può dimostrarne l'eternità. Ottima l'osservazione del Lessio: «I misteri della nostra santissima fede assai difficili a credere per la mente umana sono quattro: il mistero della Trinità, della Incarnazione, dell'Eucaristia, e dell'eternità delle pene» (3). Però la ragione riesce a mostrare la convenienza di questa verità e a difenderla dagli avversari.

Le ragioni che insinuano questa verità si possono desumere:

a) Dalla sapienza del Legislatore. Se Dio vuole l'osservanza delle sue leggi, occorre che egli stabilisca una pena capace di colpire l'anima dei sudditi. E certo una pena anche assai lunga non basterebbe a tener lontano l'uomo dal peccato, se, con tanta facilità, viene trascurata la pena eterna.

b) Dalla malizia intrinseca del peccato: «La pena è assegnata - afferma S. Tommaso - in riguardo alla dignità di colui, contro il quale si è mancato; per questo con pena maggiore viene punito chi con uno schiaffo percuote un principe, anziché un cittadino qualunque; ma chiunque pecca mortalmente, pecca contro Dio, i cui co-

(1) «Horreo vermen mordacem et mortem vivacem. Horreo incidere in manus mortis viventis et vitae morientis. Haec secunda mors quae nunquam percutit et semper occidit», De consideratione, 5, 12; PL. 182, 803.

(2) «Fit ergo miseris mors sine morte, finis sine fine, defectus sine defectu, quia et mors vivit et finis semper incipit et deficere defectus nescit», Institutio monialis, c. 12; ed. Caietani, Lione 1623. p. 726.

(3) De perfectionibus moribusque divinis, l. 13, c. 25, n. 163.

mandamenti egli trasgredisce, rendendo ad altri l'onore dovuto a lui, e ponendo in altri il suo fine; ma la maestà di Dio è infinita, dunque chiunque pecca mortalmente è degno d'una pena infinita e così appare giusto che uno sia punito eternamente per il peccato mortale» (1).

c) Dalla condizione in cui si trova il dannato. Come si è rilevato in precedenza il reprobato, al momento della morte, aderisce al male, scelto come ultimo atto della sua volontà. Chi aderisce al peccato eternamente, deve esserne punito eternamente, tanto più che ha piegato liberamente e consideratamente la volontà verso il male. Si pensi a un pazzo che si cavi volontariamente gli occhi e che sia destinato a vivere in eterno. Forse che non dovrebbe rimanere eternamente cieco a causa della sua pazzia? Forse che Dio sarebbe tenuto a restituirgli gli occhi? (2).

La ragione inoltre può rispondere agli argomenti opposti dagli avversari (3) che osano chiamare Dio:

a) *ingiusto*, perché assegnerebbe una pena assai più grande del peccato; ogni pena per esser giusta, essi affermano, deve esser proporzionata alla colpa; ma nessuna colpa è eterna, anzi vi sono degli infelici che hanno violato la legge di Dio per un breve tempo.

Risposta: «La pena è proporzionata al peccato secondo la sua gravità, sia nel giudizio divino sia in quello umano. Ma in nessun giudizio si richiede che la pena sia proporzionata alla colpa secondo la durata. Infatti l'adulterio o l'omicidio non sono puniti con una pena momentanea, perché sono stati commessi in un momento, ma

(1) «Poena taxatur secundum dignitatem eius, in quem peccatur, unde maiore poena punitur qui percutit alapa principem, quam alium quemcumque; sed quicumque peccat mortaliter peccat contra peum, cuius praecepta transgreditur et cuius honorem alii impertitur, dum in alio finem constituit; maiestas autem Dei est infinita, ergo quicumque peccat mortaliter dignus est infinita poena et ita videtur quod iuste pro peccato mortali quis perpetuo puniatur», Suppl., q. 99, a. 1, con il commento del PALMIERI, De Novissimis, p. 149.

(2) «Et si obiiciatur, quod quidam peccantes mortaliter proponunt vitam suam in melius quandoque commutare et ita secundum hoc non essent digni aeterno supplicio, ut videtur dicendum est: qui in peccatum mortale labitur propria

voluntate, se ponit in slatu a quo erui non potest, nisi divinitus adiutus; sicut si aliquis se in foveam proiceret, unde exire non posset nisi adiutus posset dici, quod in aeternum, ibi maneret voluerit, quantumcumque aliud cogitaret», Suppl., q. 99, a. 1. «En réalité Dieu ne se venge pas, le châttiment est du péché lui meme. C'est, dit S. Thomas, la réaction de l'ordre et S. Augustin nous montre Dieu laissant le pécheur à lui meme: In id quod elegerunt eos expellens» (Enarr. in Ps., 5, 10; PL. 37, 87), H. RONDER, Les peines de l'enfer, in Nouvelle Revue Théologique (1940), p. 416, cf. anche quanto nota a proposito F. HETTINGER, presso MÉRIC, L'altra vita, n, p. 274; P. PARENTE, Dio e l'uomo, Torino 1946, p. 393; RICHARD, Enfer, in DThC, coll. 115-118.

(3) Da Celso e da Giuliano l'apostata, fino ai tempi nostri, costoro non fanno che ripetere le stesse difficoltà.

427

qualche volta sono puniti con il carcere perpetuo e con l'esilio e talvolta anche con la morte, nella quale non si bada tanto al momento dell'uccisione, quanto piuttosto al fatto che il delinquente viene tolto per sempre dalla società dei viventi. E così, in un certo modo, si ha un'immagine dell'eternità della pena divina» (1).

b) *crudele*, perché godrebbe per una pena eterna, contrariamente al fine «medicinale» della punizione.

Risposta: «Non sempre la pena che viene inflitta, anche secondo le leggi umane, è medicinale per colui che è punito, ma solo per gli altri: così l'impiccagione di un ladro, non si compie perché egli si corregga, ma affinché gli altri, almeno per paura della pena, desistano dalle loro infrazioni alla legge. Allo stesso modo, la pena eterna dei dannati inflitta da Dio è medicinale per coloro che, in considerazione delle pene, si astengono dal peccato» (2). Del resto Dio «non gode per la pena in sé, ma gode per l'ordine della sua giustizia che ciò esige» (3).

c) *stolto*, perché condanna i reprobri con pene inutili, almeno dopo l'ultimo giudizio, quando non vi sarà più nessuno che dovrà esser tenuto a freno con questo mezzo.

Risposta: «Le pene dei malvagi, durando in eterno, non saranno affatto inutili. Sono utili per due fini. Prima perché in essi si manifesta la divina giustizia, che è accetta a Dio per se stessa, e perciò S. Gregorio dice: Dio onnipotente, poiché è Dio, non si pasce dei tormenti degli infelici, ma, poiché è giusto, non si placa in eterno col

castigo dei cattivi. In secondo luogo esse sono utili perché gli eletti ne godano, contemplando in esse la giustizia di Dio, mentre essi sanno di esserne sfuggiti» (4).

(1) S. Th., I-II, q. 87, a. 3, ad. 1.

(2) «Poena quae etiam secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei, qui punitur, sed solum aliis; sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desinant. Sic igitur et aeternae poenae reprobatorum a Deo inflictae sunt medicinales his, qui consideratione poenarum abstinent a peccato», S. Th., 1-2, q. 87, a. 3, ad 2.

(3) «Non delectatur poenis propter seipsas, sed delectatur in ordine suae iustitiae, quae hoc requirit», S. Th., 1-2, q. 87, a. 3, ad 3.

(4) «Impiorum poenae in perpetuum duraturae non erunt omnino inutiles. Sunt enim utiles ad duo. Primo ad hoc quod in eis divina iustitia conservetur, quae est Deo accepta propter seipsam; unde Gregorius: Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur; quia autem iustus est ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur. Secundo ad hoc sunt utiles ut de his electi gaudeant, cum in his Dei iustitiam contemplantur dum se evasisse ea8 cognoscunt», Suppl., q. 99, a. I, ad 4. Più diffusamente il LESSIO, *De perfectionibus moribusque divinis*, 1. 13, c. 25, n. 165-167; P. GAZZANIGA, *Praelectiones theologicae*, VII, Bologna 1796, pp. 317-330; C. PASSAGLIA, *De aeternitate poenarum iudicium rationis*, Roma 1855, pp. 31-44; MONSABRÉ, *Esposizione del Dogma cattolico*, conf. 98 (a. 1889); HURTER, *Theologiae Dogmaticae Compendium*, III, nn. 650-660; BERNARD, *Enfer*, in *DAFC*, III, coll. 1392.1399; MICHEL, *Les fines dernières*, pp. 70-86, H. RONDET, *Les peines de l'enfer*, in *Nouvelle Revue Théologique* (1940), pp. 397-427; GARRIGOU-LAGRANGE, *L'altra vita*, pp. 82-89.

Così Dante esprime l'ultimo pensiero:

«O Segnor mio, quando sarò io lieto
a veder la vendetta che, nascosa,
fa dolce l'ira tua nel tuo segreto? Purg., 20, 94, 96.

(invoca una giusta vendetta contro Nogaret, che aveva osato schiaffeggiare il Papa Bonifacio VIII).

2. *Ineguaglianza*. - È affermata dai documenti della Chiesa:

Concilio Lateranense IV: «(Cristo) verrà ... a rendere a ciascuno secondo le sue opere» (DB. 429); Concilio II di Lione: «Discendono subito in inferno, per esservi punite però con pene diverse» (DB. 464, cf. 693) (1).

Si dimostra con la Rivelazione: Sap., 6, 7, 9: «I potenti saranno potentemente tormentati ... ai più forti è riserbato maggior supplizio» (2); Mt., 10, 15: «Saranno meno punite nel giorno del giudizio Sodoma e Gomorra che quella città» (3); Mt., 11, 23: «Tiro e Sidone saranno trattate meno rigorosamente di voi nel giorno del giudizio» (4); Apoc., 18, 7: «Quanto si glorificò e visse nelle delizie, altrettanto datele di tormento e di dolore» (5).

Afraate, *Demonstr.*, 22, 22; RJ. 697: «Ma dirò che le pene non saranno uguali per tutti. Chi ha peccato molto, sarà castigato molto; chi ha mancato di meno, sarà meno castigato» (6).

S. Agostino, *Contra Donatistas*, 4, 19; PL. 43, 171: «Né dobbiamo dubitare che le stesse pene, con cui sono tormentati quelli che non raggiungeranno il regno di Dio, siano diverse per i diversi delitti, e alcune più pungenti delle altre, così che anche nel fuoco eterno, per diverse gravità di peccati, vi siano diversi tormenti di pene» (7).

S. Gregorio Magno, *Dial.*, 4, 43; PL. 77, 401: «Il fuoco della

(1) «Venturus est (Christus) ...redditurus singulis secundum opera sua »; «Mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas».

(2) «Potentes potenter tormenta patientur ... fortioribus autem fortior instat cruciatio».

(3) «Tolerabilius erit terrae Sodomorum et Gomorrhæorum in die iudicii, quam illi civitati».

(4) «Tyro et Sidoni remissius erit in die iudicii quam vobis».

(5) «Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum».

(6) «Verum poenas dicam non fore singulis aequales. Qui multum peccavit, multum castigabitur; qui autem minus deliquit, parcius castigabitur».

(7) «Nec dubitandum est quidem ipsas poenas, quibus cruciantur qui regnum Dei non possidebunt, pro diversitate criminum esse diversas et alias aliis acriores, ut in ipso igne aeterno pro disparibus ponderibus peccatorum sint disparia tormenta poenarum».

429

geenna è uno solo; ma non brucia tutti i peccatori allo stesso modo. Ciascuno infatti vi sente tanta pena, quanta ne esige la colpa» (1).

È una esigenza della giustizia, che la pena sia proporzionata al peccato, il quale certamente, può essere più o meno grave, secondo la diversa fragilità e malizia dei peccatori. Al dubbio come possa avvenire che lo stesso fuoco tormenti diversamente i dannati, risponde S. Tommaso: «Quel fuoco è lo strumento della giustizia di Dio che castiga; lo strumento non agisce solo in virtù propria, e secondo la sua misura, ma anche in virtù dell'agente principale e in quanto da esso regolato» (2). S. Gregorio Magno spiega assai bene: «Il fuoco della geenna è uno solo, ma non tormenta i peccatori allo stesso modo. Ciascuno infatti vi sente tanta pena, quanta ne esige la colpa. Infatti come in questo mondo tutti stanno sotto un unico sole, eppure non sentono ugualmente l'ardore dello stesso calore, perché uno prova più caldo, e un altro ne prova di meno, così là in un unico fuoco non è unico il modo di bruciare; poiché quello che qui compie la diversità dei corpi, ivi produce la diversità dei peccati, di modo che non hanno un fuoco diverso, e tuttavia questo brucia ciascuno diversamente» (3).

3. *L'immutabilità*. - È stata negata da alcuni autori antichi, che ammisero una mitigazione delle pene dell'inferno, almeno in alcuni giorni. Questa opinione è riferita da S. Agostino: «Credono che le pene dei dannati in certi periodi di tempo siano leggermente mitigate, purché s'intenda che su di essi resti sempre l'ira di Dio, cioè la stessa dannazione» (4). Anche Prudenziò è dello stesso parere nello *Hymnus de lumine paschali* (5). Altri teologi del Medio Evo, come Prepositino di Cremona, Gilberto della Porrée, Roberto Pulleyn e Pie-

(1) «Unus quidem est gehennae ignis sed non uno modo omnes erueiat peccatores. Uniuscuiusque etenim, quantum exigit culpa, tanta illi sentitur poena».

(2) «Illum ignem esse instrumentum divinae iustitiae punientis; instrumentum autem non solum agit in virtute propria, et per proprium modum, sed etiam in virtute principalis agentis et secundum quod est regulatum ab eo», Suppl., q. 97, a. 5, ad 3.

(3) «Unus quidem est gehennae ignis sed non uno modo omnes cruciat peccatores. Uniuscuiusque etenim quantum exigit culpa, tanta illie sentitur poena. Nam sicut in hoc mundo sub uno sole multi eonsistent, nec tamen eiusdem caloris ardorem aequaliter sentiunt, quia alius plus aestuat atque alius minus, ita illie in uno igne non unus est modus incendii; quia quod hic diversitas corporum, hoc illie agit diversitas peccatorum ut et ignem non dissimilem haheant et tamen eosdem singulos dissimiliter exurat». Dial., 4, 43, PL. 77, 401. Certamente questa disuguaglianza va intesa sia per la pena del senso, sia del danno; cf. VAN NOORT-VERHAAR, De Novissimis, nn. 56-57.

(4) «Poenas damnatorum certis temporum intervallis existimant aliquatenus mitigari, dummodo intelligatur in eis manere ira Dei, hoc est ipsa damnatio», Enchiridion, 112; PL. 40, 284.

(5) PL., 59, 828.

430

tro Lombardo, ritennero che non si poteva negare un certo sollievo dovuto ai suffragi dei fedeli. Si cita anche una preghiera della Messa «per l'anima di uno di cui si dubita», che dice: «Ti preghiamo per l'anima che hai tolto da questa vita senza il tempo di pentirsi affinché, se per la gravità dei peccati, essa forse non merita di salire alla gloria, per le sacre offerte di questo sacrificio, le siano almeno resi tollerabili gli stessi tormenti» (1).

Alla fine del secolo XIX, Giorgio Mivart giunse a dire che i dannati, a poco per volta, si allontanano dal male e cominciano lentamente ad amar Dio, in modo da giungere a una certa felicità nell'inferno (2).

L'immutabilità delle pene viene affermata da S. Tommaso che così critica la dottrina della mitigazione in voga al suo tempo: «Questa opinione è presuntuosa, perché contraria alle asserzioni dei Santi; è sciocca, non fondata su alcuna autorità, ed è irragionevole» (3). Questo è pure il pensiero di molti teologi che seguirono S. Tommaso, per es. il Petavio e il Suarez.

Del resto lo stato dei dannati, totalmente divisi da Cristo e dalla Chiesa, in modo che fra di essi e i fedeli ancora militanti non vi può esser nessuna relazione, non ammette alcuna applicazione di suffragi, i quali, d'altronde, non potrebbero essere accettati dalla divina giustizia.

Non si nega però che la pena talora, *per accidens*, possa diminuire. Può cessare per i dannati quella pena dovuta a quei peccati mortali o veniali perdonati in questa vita, quanto alla colpa, ma non completamente quanto alla pena. S. Tommaso afferma che ciò non è inverosimile e non toglie valore a quanto è scritto: «Nell'inferno non c'è perdono», perché ciò che si sconta, non è perdonato (4). Anche Scoto tiene la stessa dottrina (5) riguardo ai peccati veniali non perdonati in questa vita quanto alla colpa, ma è contro S. Tommaso (6) per gli altri peccati veniali, affermando che essi sono casti-

(1) «Te deprecamur pro anima quam traxisti de praesenti saeculo absque paenitentiae spatio ut si forsitan ob gravitatem criminum non meretur surgere ad gloriam, per haec sacra oblationis libamina vel tolerabilia fiant ipsa tormenta». Cf. A. CABASUT, La mitigation des peines de l'enfer d'après les livres liturgiques, in *Revue d'histoire ecclesiastique* (1927), pp. 65-70.

(2) Cf. *La Civiltà Cattolica* (1893, IV), pp. 674-680 (1893, VI), pp. 670-685 (1893, VII), pp. 485-486. Nel 1916 il S. Officio ha condannato la teoria della mitigazione, cf. P. LUMBRERAS, in *Ciencia Tomista* (1936), p. 104 sgg.

(3) «Est praedicta opinio praesumptuosa, utpote sanctorum dictis contraria et vana et nulla auctoritate fula et est irrationalis», *Suppl.*, q. 71, a. 6.

(4) *IV Sent.*, d. 22, q. 1, a. 1, ad 5.

(5) *IV Sent.*, d. 21, q. 1.

(6) *De malo*, q. 7, a. 10.

gati in eterno nei dannati, perché la pena non può esser rimessa, se non è stata rimessa la colpa; ma la colpa non può esser perdonata ai dannati perché ad essi non possono esser applicati i meriti di Cristo (1).

Nota sul luogo dell'inferno (2). - Su questo argomento la Chiesa non ha affermato nulla; i Padri e i teologi ritengono che l'inferno non indichi solo la condizione delle anime, ma anche un luogo che le aduni, ciò che sembra richiesto dalla pena del senso, secondo quanto dirà il giudice: «Allontanatevi da me, nel fuoco eterno ... e andranno al castigo eterno» (Mt., 25, 41 e 46). Giovanni XXII, affermò che i dannati sono precipitati nell'inferno «per esser puniti con pene e in luoghi diversi» (DB. 493).

I Padri generalmente affermano che l'inferno si trova sulla terra o sotto terra (3); su questo punto furono unanimi gli antichi Scolastici; ma ciò non piace ai teologi moderni, che preferiscono invece ripetere con il Crisostomo: «Non cerchiamo dove sia l'inferno, ma come evitarlo» (4).

(1) Cf. BILLOT, *De Novissimis*, pp. 69-86; LENNERZ, *De Novissimis*, pp. 81-86; MICHEL, *Mitigations des peines de la vie future*, in *DThC*, X, coll. 1997-2009.

(2) Cf. RICHARD, *Enfer*, in *DThC*, V, coll. 101-105.

(3) Per es. S. AGOSTINO, *Retract.*, 2, 24, 2; PL. 32, 640; S. GREGORIO MAGNO, *Dial.*, 4, 42; PL. 77, 400.

(4) In *Rom. hom.*, 31, 5; PG. 60, 674. Ampiamente tratta della cosa il SUAREZ, *De Angelis* l. 8; LESSIO, *De perfectionibus moribusque divinis*, l. 13, c. 24; V. PATUZZI, *De sede inferni in terris quaerenda*, Venezia 1763.

CAPITOLO IV. IL PURGATORIO

Secondo la fede cattolica il Purgatorio è lo stato ultraterreno, che durerà fino al giorno del giudizio, ove le anime di coloro che sono morti in grazia ma con imperfezioni e pene temporali da scontare per i peccati gravi perdonati, espiano e si purificano prima di salire in Paradiso.

1. Esistenza del Purgatorio.

1. *S. Scrittura.* - La Bibbia non parla esplicitamente del Purgatorio, ma contiene dei testi che ne suggeriscono l'idea. Il concetto di una responsabilità personale (che divenne sempre più chiaro col progresso della rivelazione) congiunto con l'idea tanto diffusa nel Vecchio Testamento (1), secondo la quale, rimesso il peccato, rimane una pena temporale da scontare, è un importante presupposto della dottrina del Purgatorio (2). Se a questa esplicita concezione del Vecchio Testamento si associa l'idea neo-testamentaria di una personale partecipazione dei singoli alla propria salvezza, soprattutto nell'economia penitenziale, non è difficile rilevare che, se qualche testo biblico insinua il fatto di un prolungamento ultraterreno di tale economia, il pensiero cristiano, guidato dalla Chiesa, poteva, in qualche momento del suo sviluppo, dedurre l'esistenza di quello stato intero medio tra inferno e paradiso, che da secoli è chiamato Purgatorio. Tale insinuazione appunto emerge da alcuni passi, tra cui è celebre quello II Mac., 12, 43-46. All'indomani della vittoria su Gorgia, Giuda Maccabeo scoprì sotto gli abiti dei caduti sul campo (*sub tunicis interfectorum*) degli oggetti idolatrici (*de donariis idolorum*: amuleti o specie di ex voto appesi alle statue o alle pareti di templi pagani) provenienti dal saccheggio di Jamnia. In questa grave trasgressione della legge Giuda Maccabeo vide la causa della morte dei soldati e pertanto «fatta una colletta, mandò 12 mila dramme d'argento a Gerusalemme, affinché fosse offerto un sacrificio in espiazione dei peccati di coloro che erano morti sul campo» (*offerri pro peccatis mortuorum sacrificium*). Egli fece questo in primo luogo perché,

(1) Cf. Sap., 10, 2; Num., 20, 12; 2 Reg., 13, 13-14.

(2) Cf. MICHEL, Purgatoire, in DThC, XIII, coll. 1179-91.

essendo uomo pio e religioso, credeva nella risurrezione della carne; se infatti non avesse avuta sicura speranza nella futura risurrezione (connessa, nel pensiero giudaico, con la sopravvivenza dell'anima) dei caduti in battaglia, sarebbe stata cosa superflua e inutile pregare per i defunti, secondariamente perché egli riteneva che a coloro, che erano deceduti piamente (*cum pietate*), era riservata un'ottima ricompensa. È dunque santa e proficua l'idea di pregare per i defunti, affinché siano liberati dai loro peccati». Il testo greco ha una variante, che però non muta il significato della pericope: «Inoltre egli riteneva che un'ottima ricompensa era riservata a coloro, che muoiono pia mente: questa è un'intenzione santa e giovevole. Pertanto egli fece quel sacrificio espiatorio per i morti, affinché fossero liberati dal loro peccato». L'autore sacro, nel testo originale, restringe la sua visuale al peccato dei caduti in battaglia, ma il principio stabilito è di portata universale. Questo testo, almeno indirettamente, afferma che ai morti *cum pietate*, anche se macchiati da qualche colpa, è concesso da Dio il perdono dei propri peccati mercé le preghiere dei superstiti (1).

Tre passi del Nuovo Testamento, sebbene suscettibili di altra interpretazione, possono essere spiegati in armonia con la dottrina del II Mac.

a) Mt., 5, 25-26: «Mettiti d'accordo presto col tuo avversario, mentre sei con lui per la strada, affinché egli non ti consegua al giudice e questo al pubblico esecutore della giustizia (*minister*) onde tu venga tradotto in carcere: in verità ti dico che non uscirai, finché non avrai pagato l'ultimo centesimo (*donec reddas novissimum quadrantem*).

S. Cipriano (2) e i Padri Latini scorsero in questo passo una

(1) Cf. P. E. O' BRIEN, The scriptural proof for the existence of Purgatory from 2 Machabees, 12, 43-46, in *Sciences écclesiastiques*, 2 (1949), pp. 80-108; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. it. di A. Pintonello, Roma 1950, p. 318; anche il protestante E. MAUFFER, *Die Theologie des Neun Testaments*, 3a ed., Stoccarda 1947, p. 191 è favorevole a questa interpretazione.

(2) Ep. 55 ad Antonianum, n. 20; PL. 3, 786: «Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire inde donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia

passione purgasse, aliud denique pendere in diem iudicii ad sententiam Domini, aliud statim a Domino coronari». Traduzione: «Altro è l'attendere il perdono, altro il giungere alla gloria; altro è l'esser messo in prigione per non uscirne fino a che non si sia versato l'ultimo centesimo, altro è il ricevere immediatamente la ricompensa della fede e della virtù; altro è l'esser purificati dai peccati con lunghe sofferenze e con fuoco persistente, altro l'aver scontato tutte le colpe col martirio; altro finalmente è l'attendere fino al giorno del giudizio la sentenza del Signore, altro è l'esser immediatamente coronato».

436

chiara allusione al purgatorio; gli esegeti moderni ritengono che il testo non viene sollecitato, se la metafora della prigione è riferita al Purgatorio.

b) Mt., 12, 31-32: «Per questo vi dico che qualunque peccato o qualunque bestemmia sarà perdonata agli uomini, ma la bestemmia contro lo Spirito Santo non sarà perdonata. E chi avrà parlato contro il Figliolo dell'uomo sarà perdonato, ma a chi avrà parlato contro lo Spirito Santo non sarà perdonato né in questa né nell'altra vita». S. Agostino (1), S. Gregorio Magno (2) e S. Bernardo (3) dall'ultimo inciso dedussero che per alcuni peccati, meno gravi della bestemmia contro lo Spirito Santo, è possibile ottenere la remissione anche nella vita futura; questa interpretazione non è da scartare, anche se alcuni moderni preferiscono vedere in questa frase enfatica unicamente la esclusione di qualunque perdono per il peccato contro lo Spirito Santo.

c) Particolarmente importante è la pericope 1 Cor., 3, 10-17: «Secondo la Grazia di Dio a me concessa, quale sapiente architetto, io posi il fondamento e altri vi fabbrica sopra. Ognuno però badi a come fabbrica sopra. Infatti altro fondamento nessuno può porre ol-

(1) De Civitate Dei, 21, 24; PL. 41, 738: «Neque enim de quibusdam veraciter diceretur, quod non eis remittatur neque in hoc saeculo, neque in futuro, nisi essent quibus, etsi non in isto, tamen remittetur in futuro», Traduzione: «Non si potrebbe dire con verità di alcuni che non sarà loro rimesso né in questa né nell'altra vita, se non vi fossero quelli a cui, anche se non in questo mondo, sarà però perdonato nell'altro».

(2) Dial., 4, 39; PL. 77, 396: «Qualis hinc quisque egreditur, talis in iudicio praesentatur. Sed tamen de quibusdam levibus culpis esse ante iudicium purgatorius ignis credendus est, pro eo quod Veritas dicit quia, si quis in Sancto Spiritu blasphemiam dixerit, neque in hoc saeculo remittetur ei neque in futuro. In qua sententia daturintelligi quasdam culpas in hoc saeculo, quasdam vero in futuro posse laxari. Quod enim de uno negatur, consequens intellectus patet quia de quibusdam conceditur. Sed tamen, ut praedixi, hoc de parvis minimisque peccatis fieri posse credendum est». Traduzione: «Quale si esce da questo corpo, così ci si presenta al giudizio. Occorre però credere che per alcune colpe leggere sia riservato, prima del giudizio, un fuoco purificatore. Dice infatti Gesù Cristo che se qualcuno avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo, ciò non gli sarà perdonato, né in questa, né nell'altra vita. Da questo si può rilevare che alcune colpe possono esser perdonate in questa vita, mentre altre potranno esser perdonate nell'altra. Ciò che si nega per una cosa, logicamente si deduce che sia concesso per altre. Ma, come ho già detto, questo dev'essere inteso solo per i peccati più leggeri e più piccoli».

(3) Sermo 66 in Cantica, n. 11; PL. 182, 1100: «Quaerant ergo ab Eo, qui dixit quoddam peccatum esse, quod neque in hoc saeculo, neque in futuro remittetur, cur hoc dixerit, si nulla manet in futuro remissio purgatiove peccati». Traduzione: «(Coloro che non credono all'esistenza del fuoco del purgatorio) chiedano a Colui che ha detto che vi sono dei peccati che non sono perdonati né in questa vita né nell'altra; chiedano perché ha detto questo, dato che non c'è nella vita futura nessuna remissione o purificazione dal peccato»

437

tre quello che è stato posto, che è Gesù Cristo. E se uno innalza su questo fondamento usando oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia, l'opera di ciascuno si renderà manifesta; infatti il giorno (del Signore) lo mostrerà, poiché nel fuoco si manifesta e l'opera di ciascuno, qual è, il fuoco la saggerà. Se l'opera, che qualcuno avrà innalzato sopra, resterà, egli ne avrà la ricompensa; ma se l'opera di uno brucerà, ne patirà danno, egli però sarà salvo, ma come attraverso il fuoco (***: *ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem*). Non sapete che voi siete tempio di Dio e lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno rovina il tempio di Dio, costui sarà da Dio distrutto: infatti il tempio di Dio, che siete voi, è santo».

S. Paolo parla dell'opera del ministero, con cui si costruisce la Chiesa: sul fondamento della predicazione apostolica, che ha per centro la dottrina di Cristo

Crocifisso, i predicatori devono edificare con materiale altrettanto prezioso. L'Apostolo, alludendo all'uso di adoperare oro, argento, pietre preziose per la costruzione dei templi e delle regge, applica questi nomi alle dottrine vere e proficue, mentre riserva i termini «legno, fieno, paglia» alle dottrine false, frivole e mondane, inadatte all'edificazione spirituale dei fedeli. L'opera di ogni predicatore, sarà messa alla prova del fuoco (***: v. 13), nel giorno del Signore (***). S. Tommaso d'Aquino (1) interpreta il fuoco nel senso più esteso, e cioè come il complesso dei giudizi e delle prove (fuoco metaforico), a cui Cristo sottopone l'opera di coloro che hanno lavorato nella sua Chiesa: pertanto egli ritiene che «il giorno del Signore» (***) siano tutti i momenti, in cui Dio manifesta il suo giudizio sull'opera dei costruttori del Regno (tribolazioni della vita presente, giudizio particolare, giudizio finale). In ognuno di questi momenti la Provvidenza mostra il valore delle opere: chi avrà costruito con materiale buono (oro, argento, pietre preziose), vedrà la consistenza del suo lavoro e ne avrà una ricompensa (ultraterrena); chi avrà edificato con materiale cattivo (legno, fieno, stoppa), constaterà la fragilità del proprio lavoro ed egli stesso ne subirà danno (ossia ne avrà un castigo), ma sarà salvo, non senza dolore e angoscia, come colui che fuggendo tra le fiamme ne prova spavento e ne riporta scottature (2). In questa prospettiva è implicita l'idea del Purgatorio. Infatti le prove, a cui saranno sottoposti gli architetti del Regno, non possono ritenersi

(1) In 1 Cor., c. 3, lect. 2.

(2) Cf. F. ZORELL, Lexicon, a questa voce.

soltanto terrene (tutto il contesto riguarda principalmente la vita futura), né possono restringersi solo a quelle del giudizio finale, perché in quel giudizio si avranno soltanto eletti o dannati, mentre nel testo si parla di un patimento (un danno, *** transeunte), che si concluderà con la salvezza definitiva di colui che ha fabbricato sul fondamento vero, ma con materiale di scarto. Il concetto di una prova ultraterrena, ma non eterna, corrisponde alla dottrina cattolica del Purgatorio. Questa interpretazione è sostanzialmente comune a numerosi esegeti cattolici (1).

2. *Tradizione.* - Il pensiero cristiano, guidato dalla Chiesa, giunse alla formulazione esplicita della dottrina del purgatorio, movendosi nella triplice direzione tracciata dalla Scrittura (suffragi, purificazione, espiazione). La linea «eucologica», che si aggancia al testo dei Maccabei, incise profondamente nella coscienza cristiana. Così si spiega perché l'Oriente e l'Occidente, dalle origini fino ad oggi, sono rimasti concordi nell'affermare il valore delle preghiere, delle opere buone e soprattutto del sacrificio eucaristico per i fedeli defunti. Dagli accenni della II Tim. 1, 18, dal Martyrium Polycarpi, 18, 2-3 (2) e di Clemente Alessandrino (3) si giunge alle solenni testimonianze di Eusebio (4) (preghiere fatte in occasione della morte del primo im-

(1) A. B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, Parigi 1934, pp. 59-61; 66-67; F. PRAT, *La teologia di S. Paolo, I*, trad. it., Torino 1936, pp. 88-71; A. BEEL, *Docetne S. Paulus dogma Purgatorii in 1 Cor., 3, 11*, in *Collationes Brugenses*, 37 (1937), pp. 77-103; V. JACONO, *Le epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*, Roma 1951, pp. 284-86, in S. GAROFALO, *La S. Bibbia*.

(2) «Atque ita nos postea ossa illius gemmis pretiosissimis exquisitoria et super aurum probatiora tollentes, ubi decebat deposuimus. Quo etiam loco, ut fieri poterit, in exultatione et gaudio congregatis Dominus praebebit natalem martyrii eius diem celebrare, tum in memoriam eorum qui certamina iam pertulerunt, tum ut posterius exercitati sint et parati ad eadem sustinenda». RJ. 81. Traduzione: «Così noi abbiamo poi raccolto le sue ossa, più eccellenti delle gemme preziose e più pure dell'oro, deponendole in luogo conveniente. Il Signore ci dia di poter celebrare l'anniversario del suo martirio, raccolti in esultanza e letizia in quel luogo, sia per ricordare coloro che hanno già superato la prova, sia perché i posteri siano ben preparati e pronti ad affrontarla».

(3) *Stromata*, VII, 13; PG. 9, 508: «Miseretur eorum qui post mortem castigati, per supplicium inviti confitentur». Traduzione: «Abbia misericordia di coloro che puniti dopo la morte, confessano non spontaneamente a causa del castigo».

(4) *Vita Constantini*, 4, 71; PG. 20, 1226: «Populus una cum sacerdotibus Dei, non sine gemitu ac lacrymis, pro imperatoris anima preces offerebant Deo ... Maxime (Constantinus) ambierat ut divinis caeremoniis ac mystico sacrificio, et sanctarum precum communione potiri mereretur». Traduzione: «Il popolo insieme ai sacerdoti di Dio, con gemiti e lacrime, pregava Dio per l'anima dell'imperatore... Costantino

aveva assai desiderato di poter usufruire delle sacre cerimonie, del mistico sacrificio e della comunione delle sante preghiere».

439

peratore cristiano), S. Cirillo di Gerusalemme (1) (cospicua spiegazione teologica del valore della Messa per i defunti), S. Giovanni Crisostomo (2) (paragone con il sacrificio espiatorio di Giobbe) (il memento per i morti è ritenuto di origine apostolica (3), S. Epifanio (4) (si dichiara eretico Aerio perché primo negatore dell'efficacia

(1) Catechesis Mystagogica, 5, 9; PC. 33, 1115; «Postea recordamur eorum quoque qui dormierunt: primum patriarcharum ... deinde et pro defunctis sanctis patribus et episcopis, et omnibus generatim qui inter nos vita functi sunt oramus; maximum hoc credentes adiuventum illis animabus fore, pro quibus oratio defertur, dum sancta et perquam tremenda coram jacet victima». Traduzione: «Ci ricordiamo poi di quelli che sono morti; e prima dei patriarchi... (enumera le categorie dei beati); poi preghiamo per i santi padri e vescovi defunti, e in generale per tutti coloro che vissero con noi; soprattutto convinti che sarà di grande sollievo per quelle anime, per cui si prega, mentre sta presente la santa e tremenda vittima».

(2) In I Cor hom., 41, 4, 5; PC. 61, 361: «Si autem etiam peccator excessit, propterea etiam laetari oportet, quod intercisa sunt peccata et viti o nihil adiecit; et quod fieri potest, ei succurrere, non lacrymis, sed precibus, supplicationibus, eleemosynis et oblationibus. Quid dubitas, an nobis pro eis qui excesserunt offerentibus, ipsis detur aliqua consolatio?». Traduzione: «E se poi il defunto era anche peccatore, occorre rallegrarsi, perché sono stati troncati i peccati, ed egli non potrà più concedere nulla al vizio; e per quanto si può, è necessario aiutarlo non con lacrime, ma con preghiere, con suppliche, con elemosine e con sacrifici. Non credi che, mentre noi offriamo per coloro che sono morti, ad essi sia dato un qualche conforto?».

(3) In Acta hom., 21, 4; PC. 60, 170: «Non frustra oblationes pro defunctis fiunt, non frustra preces, non frustra eleemosynae; haec omnia Spiritus disposuit, volens ut nos mutuo iuvenus ... (de memento Missae) Quid dicis? In manibus est hostia, et omnia parata prostant: adsunt Angeli, Arcangeli; ad est Filius Dei; cum tanto horrore astant omnes; adstant illi clamantes (ii qui in Cristo defuncti sunt) omnibus silentibus; et putas haec frustra fieri? Traduzione: «Non sono inutili i sacrifici per i

defunti, non sono inutili le preghiere, non sono inutili le elemosine; tutto ciò ha ordinato lo Spirito, volendo che noi ci aiutiamo scambievolmente ... Che dici? Abbiamo l'ostia fra le mani, e tutto è pronto; sono presenti gli Angeli, gli Arcangeli; è presente il Figlio di Dio; tutti assistono con timore profondo; ed essi pure (coloro che sono morti in Cristo) sono presenti ed alzano il loro grido nel silenzio generale. Credi che tutto questo non ottenga il suo effetto?».

(4) Haer., 75, 8; PC. 42, 513: «Porro de nominibus mortuorum dicendis, quid eo esse possit utilius? Quid opportunius et admiratione dignius, nempe ut qui adsunt sibi persuadeant mortuos vivere nec in nihilum redactos esse, sed existere et apud Dominum vivere; tum ut religiosissimum praeconium praedicetur, quasi peregre profectis? Utiles enim sunt preces, quae pro illis concipiuntur, tametsi non omnes culpas extinguant. Verum ex eo prosunt, quod plerumque, dum adhuc in terra degimus, sponte aut inviti titubemus, ut id, quod perfectius est, significetur ... Mentionem facimus peccatorum ... pro iis a Domino misericordiam implorantes». Traduzione: «Che cosa inoltre vi può essere di più utile che ricordare i nomi dei defunti? Che cosa vi può essere di più opportuno e degno di ammirazione del fatto che i presenti si convincano che i morti vivono ancora, e non sono stati annichiliti, ma esistono ancora e vivono presso Dio; e che si dia loro il piissimo annuncio, come se fossero partiti per un viaggio lontano? Sono utili le preghiere che si fanno per essi, anche se non possono distruggere tutte le colpe. Ed è questa la causa per cui esse giovano; che, spesso, mentre siamo ancora quaggiù, con o senza nostra volontà, siamo incerti nel fare ciò che è più perfetto... Ricordiamo i peccatori... implorando per essi la misericordia del Signore».

440

dei suffragi per defunti), S. Cirillo di Alessandria (1) (svolgimento pieno).

A cominciare dalle brevi e suggestive invocazioni delle Catacombe (2), in tutta la Chiesa latina si riscontrano le testimonianze più esplicite sulla prassi e sulla teoria dei suffragi. Ne fanno fede la *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis, latine et graece*, c. 7-8 (3), Tertulliano (4), S. Cipriano (5), S. Ambrogio (6). S. Girolamo loda

(1) Aversus eos qui audent dicere non esse offerendum pro iis, qui in fide dormierunt, fragm., II; PG. 76, 1432: « Quid ergo absurdi fuerit, corpore Christum praesentem pro iis qui in fide dormierunt, supplicationes accipere?». Traduzione:

«Come potrebbe essere strano il fatto che Cristo presente col suo corpo accolga le preghiere per quelli che sono morti nella fede?».

(2) *Vivas in Christo; in refrigerio anima tua; Deus refrigeret spiritum tuum; vos precor o fratres, orare huc quando venitis; oro vos omnes, qui legitis, orate pro me peccatore*; cf. H. LECLERQ, *Purgatoire*, in *D A L*, XIV, coll. 1978-81; id., *Défunts*, ivi, IV, col. 427 sgg.; P. Kmsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heilige im Christlichen Altertum*, Magonza 1900; S. SCAGLIA, *I novissimi nei monumenti primitivi della Chiesa*, Roma 1923, pp. 8-19; G. FERRETTO, *Pietà degli antichi cristiani verso i defunti*, in *Tabor* 2 (1948, I), pp. 230-42.

(3) Ed. C. VAN BEEK, Bonn 1938, in *Florilegium Patristicum*, 43, pp. 28-32: preghiere per Dinocrate.

(4) *De corona*, 3; PL. 2, 79: «Oblationes pro defunctis annua die facimus. Harum et aliarum huiusmodi disciplinarum... traditio tibi protendetur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix». Traduzione: «Offriamo il sacrificio per i defunti nel giorno anniversario. Per questa e per altre simili usanze ... ti si fanno innanzi la tradizione, che le ha istituite, la consuetudine, che le ha confermate, e la fede, che le onora». *De monogamia*, 10; PL. 2, 942: «Enim vero et pro anima eius orat et refrigerium adpostulat ei et in prima resurrectione consortium et offert annuis diebus dormitionis eius». Traduzione: «Così egli prega per la sua anima, ne chiede la pace e la partecipazione alla prima resurrezione e offre il sacrificio nel giorno anniversario della sua morte».

(5) *Ep.*, 1, 2, ed Hartel, p. 466: «Ac si quis hoc fecisset, non offeretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur, neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece, qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocare». Traduzione: «Ma se qualcuno ha fatto ciò, non si offra per lui, né si celebri il sacrificio per il suo riposo: non merita d'esser ricordato all'altare di Dio nella preghiera del sacerdote chi volle allontanare dall'altare i sacerdoti e i ministri».

(6) *De excessu fratris sui Satyri*, n. 1, 80; PL. 16, 1372: «Tibi nunc, Omnipotens Deus, innoxiam commendo animam, tibi hostiam meam offero; cape propitius ac serenus paternum munus, sacrificium sacerdotis». Traduzione: «A te ora, o Dio Onnipotente, raccomando l'anima innocente, a te offro il mio sacrificio; accogli propizio e sereno l'ufficio paterno, l'offerta sacerdotale»; *De obitu Valentiniani*, 56, 78; PL. 16, 1436. «Date manibus saneta mysteria, pio requiem eius poscamus affectu. Date

sacramenta coelestia, animam nepotis nostris oblationibus prosequamur».

Traduzione: «Offrite per le anime di cui dubitate (i mani) i santi misteri e chiediamone con pio affetto il riposo. Offrite i sacramenti celesti; accompagniamo l'anima del nipote (diletto) con la nostra offerta»; De obitu Theodosii, 36, 37; PL. 16, 1460: «Dilexi et ideo prosequor eum usque ad regionem vivorum, nec deseram, donec fletu et precibus inducam virum, quo sua merita vocant, in montem Domini sanctum». Traduzione: «L'ho amato e perciò lo seguo fino alla regione dei vivi, né lo lascerò, finché non l'avrò introdotto con le lacrime e le preghiere, dove lo chiamano i suoi meriti, sul monte santo del Signore».

441

la pietà dell'amico Pammachio nel suffragare l'anima della consorte con opere buone (1).

S. Agostino fissò in una forma definitiva la dottrina cristiana sui suffragi. Richiamandosi esplicitamente al testo dei Maccabei (2) e all'uso costante della Chiesa (3), il Santo Dottore difende l'efficacia del sacrificio, delle preghiere e delle elemosine per quelle anime dei defunti, che pur essendo imperfette, non ne sono indegne (4). Con pietà filiale egli prega per la madre Monica: «Ti prego ora per i peccati di mia madre; dammi ascolto, per colui che è medicina delle nostre

(1) Ep., 66, 5; PL. 22, 642: «Ceteri mariti super tumulum coniugum spargunt violas, rosas, lilia floresque purpureos et dolorem = pectoris his officiis consolantur, Pammachius noster sanctam favillam ossaque veneranda eleemosynae balsamis rigato His pigmentis atque odoribus favet cineres quiescentes, sciens scriptum: sicut aqua extinguit ignem, ita eleemosyna peccatum». Traduzione: «Gli altri mariti spargono, sulla tomba dei coniugi viole, rose, gigli e fiori rossi, lenendo, con queste cure, il dolore dell'animo; ma il nostro Pammachio irriga le sante ceneri e le ossa venerate con il balsamo dell'elemosina. Con questi unguenti e profumi egli giova alle ceneri che riposano, conoscendo quanto sta scritto: come l'acqua spegne il fuoco, così l'elemosina distrugge il peccato».

(2) *De cura gerenda pro mortuis*; c. 1, 3; PL. 40, 593: «In Machabaeorum libris (2 Mach., 12, 43) legimus oblatum pro mortuis sacrificium. Sed et si nusquam in Scripturis veteribus omnino legeretur, non parva est universae ecclesiae quae in hac consuetudine claret auctoritas, ubi in precibus sacerdotis, quae Domino Deo ad eius

altare funduntur, locum suum habet etiam mortuorum». Traduzione: «Nel libro dei Maccabei leggiamo che fu offerto un sacrificio per i defunti. Ma anche se ciò non si leggesse in nessuna parte delle antiche Scritture, non sarebbe minore l'autorità di tutta la Chiesa, la quale appare chiara circa questa consuetudine, dal fatto che fra le preghiere del sacerdote, che si elevano a Dio Signore dal suo altare, c'è anche quella per i defunti».

(3) Sermo, 182, 2; PL. 38, 936: «Orationibus sanctae Ecclesiae et sacrificio salutari, et eleemosynis, quae pro eorum spiritibus, erogantur, non est dubitatio dum mortuos adiuvari ... Hoc enim a patribus traditum est, universa observat Ecclesia».

Traduzione: «Non dobbiamo mettere in dubbio il fatto che i morti sono aiutati dalle preghiere della Chiesa santa, dal sacrificio della salute, e dalle elemosine, elargite a favore delle loro anime ... Questo ci è stato tramandato dai padri, e questo ritiene tutta la Chiesa».

(4) Enchiridion, C. 110; PL. 40, 283: «Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur, vel eleemosynae in ecclesia fiunt. Sed iis haec prosunt, qui cum viverent, ut haec sibi postea possint prodesse meruerunt. Est enim quidam vivendi modus, nec tam bonus ut non requirat ista post mortem, nec tam malus ut non eis prosint ista post mortem», Traduzione: «Si deve affermare che le anime dei defunti sono alleviate dalla pietà dei vivi, quando per essi viene offerto il sacrificio del mediatore, o si fanno elemosine nella Chiesa. Ma tutte queste cose giovano a coloro, che, mentre erano in vita, meritavano che queste stesse cose avessero poi a giovare loro. Non vi può essere condotta di vita così buona che non abbia bisogno di queste cose dopo la morte, né così cattiva, che queste cose non le possano giovare dopo la morte»; *De octo Dulcitii quaestionibus*, q. II, n. 3; PL. 40, 158: «Quodam vitae genere acquiritur, dum in hoc corpore vivitur, ut aliquid adiuvent ista (suffragia, oblationes) defunctos ac per hoc secundum ea quae per corpus gesserunt, eis quae post corpus religiose pro illis facta fuerint adiuvantur» Traduzione: «Con il nostro comportamento, meritiamo, finché sia ... o col corpo, che queste cose (suffragi) portino qualche giovamento ai defunti e così, a seconda di quello che hanno fatto col corpo, essi siano aiutati da quelle cose che vengono fatte piamente per loro dopo che sono morti».

ferite, che pendette dalla Croce, e che, stando alla tua destra, intercede per noi. So che essa ha agito sempre con misericordia, e che ha perdonato di cuore i debiti ai suoi debitori; condonale tu stesso i suoi debiti... Ispira, o Signor mio e Dio mio, ispira ai tuoi servi e miei fratelli, che tutti coloro che leggeranno queste pagine, si ricordino al tuo altare di Monica, tua serva» (1).

Il pensiero e la prassi dell'Oriente dell'Occidente è contenuta nelle rispettive liturgie, nei monumenti archeologici e nelle decisioni dei Concili relative all'uso della preghiera per i defunti (2).

La tendenza «catartica» (purificazione ultraterrena), che si ricollega alla 1 Cor., 3, 10-17, ebbe il massimo sviluppo in Oriente, mantenendosi però nell'ambito di una concezione della vita futura improntata al Vecchio Testamento (anime in attesa del giudizio finale). Clemente Alessandrino fu il primo a distinguere due modi di punire i peccatori nella vita presente (per i correggibili il castigo è *** per gli incorreggibili è *** (3) e in quella futura, nella quale opereranno due fuochi, uno «edax et omnia consumens»; l'altro «prudens, qui pervadit animam per ignem transuentem: *** (4).

Origene è più esplicito. La teoria dell'apocatastasi non assorbe tutta la teologia escatologica del maestro alessandrino, poiché nei momenti in cui, accantonando audaci ipotesi e speculazioni sbrigiate, egli ritrova la sua anima di credente, pone costantemente una netta distinzione tra i peccati gravi (***) e le imperfezioni (***) (5), e, per conseguenza, tra le pene ultraterrene dei peccatori «ad mortem» e quelle degli imperfetti.

(1) Confessiones, 9, 13; PL. 32, 778: «Nunc pro peccatis matris deprecor te; exaudi me per medicinam vulnerum nostrorum, quae pependit in ligno et sedens ad dexteram tuam interpellat pro nobis. Scio misericorditer operatam et ex corde dimisisse debitoribus suis; dimitte illi et tu debita sua ... Inspira, Domine meus et Deus meus, inspira servis tuis fratribus meis, ut quotquot haec legerint, meminerint ad altare tuum Monicae famulae tuae».

(2) Cf. A. MICHEL, Purgatoire, in DThC, XIII, collo 1207-1212; 1231-1237; P. BERNARD, Purgatoire, in DFC, IV, coll. 509-511; P. BERNARD-R. S. BOUR, Communion des Saints, in DThC, 111, coll. 429-480; M. NIECHAI, Oratio liturgica pro defunctis in Ecclesia russa orthodoxa, Lublino 1933; F. BRACHA, De existentia Purgatorii in antiquitate christiana, Cracovia 1946.

(3) Stromata, IV, 24; PG. 8, 1363: Sunt autem duo quoque modi correptionis: unus quidem docendo, alter vero puniendo quem etiam castigantem diximus».

Traduzione: «Vi sono anche due modi di correggere: uno medicinale, l'altro vendicativo, che chiamiamo anche vero castigo».

(4) Stromata, VII, 6; PG. 9, 50.

(5) In Jerem. hom., 2; PG. 13, 280: «Sunt quaedam peccata quae animam sordidant, et indigent homine qui habeat poam, nitrique sermonem; alia vero lalia sunt, ut non possint supradicti sermonis virtute curari, neque enim sordibus comparantur. Si peccasti et peccatorum sorde (***) immondezze che si lavano) pollutus es, lavabit Dominus sordes filiorum et filiarum Sion ... Si autem mortale peccatum est non possumus nitro poaque mundari, sed spiri tu iudicii, spiritu combustionis et paenae». Traduzione: «Vi sono alcuni peccati che macchiano l'anima e richiedono l'opera d'un uomo che abbia l'erba saponaria, e la parola che purifica come il nitro (soda); ve ne sono invece altri che non possono esser curati con la potenza di questa parola, né si possono paragonare a macchie. Se hai peccato e sei macchiato dalla scoria del peccato, il Signore laverà le sordidezze dei figli e delle figlie di Sion ... Ma se il peccato è mortale, non possiamo esser purificati dal nitro o dall'erba saponaria, ma dalla collera del giudizio, dalla violenza del fuoco e della pena».

443

Anche i buoni, egli afferma, sono imperfetti e pertanto tutti i giusti saranno provati col fuoco, cui accenna 1 Cor., 3, 13 (1); questa prova è da ritenere un *baptismus ignis* che, purificando l'anima dai difetti inevitabili della vita terrena, la renderà degna del cielo (2); «Il piombo che l'appesantiva si scioglieva nel fuoco, per non lasciare che l'oro puro» (3). Questa purificazione si attuerà per mezzo del

(1) In ps. 36, hom., 3, 1; PG. 12, 1337: « Si in hac vita contempnimus componentis nos divinae Scripturae verba, et curari vel emendari eius correptionibus nolumus, certum est quia manet nos ignis ille qui praeparatus est peccatoribus, et veniemus ad illum ignem in quo uniuscuiusque opus quale sit ignis probabit. Et, ut ego arbitror, omnes nos venire necesse est ad illum ignem». Traduzione: «Se in questa vita trascuriamo le parole ammonitrici della S. Scrittura e non ci vogliamo curare ed emendare in base ai suoi richiami, è certo che ci attende quel fuoco che è stato preparato per i peccatori, e ci accosteremo a quel fuoco nel quale le opere di

ognuno esperimenteranno di che razza di fuoco si tratta. E, a mio avviso, noi tutti necessariamente passeremo per quel fuoco».

(2) In Lc. hom., 24; PG. 13, 13, 1861-65: «Quando (Jesus) igne baptizat? ... Stabit in igneo flumine Dominus Jesus iuxta flammeam romphaeam (Gen. 3), ut quemcumque post exitum vitae huius, qui ad paradisum transire desiderat, et purgatione indiget, hoc eum baptizet, et ad cupita transmittat. .. Oportet prius aliquem baptizari aqua et spiritu, ut cum ad igneum fluvium venerit, ostendat se et aquae et spiritus lavacra servasse, et tunc mereatur etiam ignis accipere baptismum in Christo Jesu». Traduzione: «Quando è che Gesù battezza nel fuoco?... Il Signore Gesù si collocherà in un fiume di fuoco con una spada incandescente per battezzare in questo fiume tutti quelli che, volendo dopo la morte, entrare in Paradiso, hanno bisogno di esser purificati. Occorre che l'uomo sia prima battezzato nell'acqua e nello Spirito, cosicché, venendo al fiume di fuoco, possa mostrare d'aver conservato questo lavacro d'acqua e di Spirito, e meriti così di ricevere anche il battesimo di fuoco in Gesù Cristo»; In Num. hom., 25, PG. 12, 769-770: «Vides quomodo purificatione indiget omnis, qui exierit de proelio vitae huius. Quod si ita est, ut aliquid audeam dicere secundum Scripturae divinae auctoritatem, omnis qui exierit de hac vita, non potest esse mundus ... Omnes ergo purificatione indigemus, imo purificationibus». Traduzione: «Osserva come tutti quelli che escono dalla battaglia di questa vita hanno bisogno d'esser purificati. Se la cosa sta così ed a me è lecito di dire qualcosa basandomi sull'autorità della sacra scrittura, affermo che nessuno, al suo sortire da questa vita, può esser puro... Tutti dunque abbiamo bisogno d'una purificazione, anzi di più purificazioni».

(3) In Ex. hom., 6; PG. 12, 334-35: «Veniendum est ergo ad ignem ... Sed et illuc cum venitur, si quis multa opera bona, et parum aliquid iniquitatis attulerit, illud parum tanquam plumbum igni resolvitur ac purgatur, et totum remanet aurum purum». Traduzione: «Dovremo arrivare tutti al fuoco ... Quando vi saremo giunti, se qualcuno porterà molte opere buone e un poco di male, questo poco si scioglierà nel fuoco come piombo, sarà purificato e rimarrà solo l'oro puro. ORIGENE, In Lev. hom., 9, 8; PG. 12, 519: «Non omnes purgantur eo igne qui de altari assumitur (ut Aaron et Isaias) ... Alii vero ... de quibus etiam meipsum computo, alio igne purgabuntur. Timeo de illo de quo scriptum est: Fluvius ignis currebat ante ipsum. Iste ignis non est de altari ... sed proprius est uniuscuiusque peccantium». Traduzione: «Non tutti vengono purificati col fuoco preso dall'altare (come Aronne e Isaia) ... Gli altri, e fra questi mi metto anch'io, saranno mondati con un altro fuoco.

lo temo per colui, di cui è scritto: Un fiume di fuoco gli andava innanzi. Questo non è il fuoco dell'altare, ma il fuoco proprio di ogni peccatore».

444

fuoco (reale) della conflagrazione cosmica (1), ritenuta imminente (2); per i giusti sarà rapida (3), per i peccatori «ad mortem» si prolungherà nei secoli (4).

Se anche in questa prospettiva di una prova comune a tutti i giusti (compresi gli Apostoli) da verificarsi nella fine imminente del mondo Origene accolse elementi discutibili dell'escatologia del suo

(1) ORIGENE, In Jerem. hom., 2, PG. 13, 280-281: «Forsitan et Jesus baptizat Spiritu Sancto et igne: non quia eundem in Spiritu Sancto atque igne baptizet; sed qui sanctus baptizetur Spiritu Sancto, et is qui post fidem et magisterium Dei rursus ad scelera conversus est, cruciatu purgetur incendii ... Miserabilis et omni fletu dignus, qui (post lavacrum Spiritus) baptizandus est igni... Si quis in secunda resurrectione servatur iste peccator est, qui ignis indiget baptismo, qui combustione purgatur, ut quidquid habuerit lignorum, feni et stipulae, ignis consumat». Traduzione: «Forse anche Gesù battezza con lo Spirito Santo e col fuoco: non che battezzi uno stesso individuo con lo Spirito Santo e col fuoco; ma chi è santo, è battezzato nello Spirito Santo, e chi invece dopo aver ricevuto la fede e ascoltato la parola di Dio, si è rivolto di nuovo ai peccati, sarà mondato col tormento del fuoco. Assai miserevole e degno di pianto è colui che (dopo il battesimo dello Spirito) deve esser battezzato nel fuoco. Se qualcuno è lasciato per la seconda risurrezione, vuol dire che è un peccatore che ha bisogno del battesimo di fuoco e che è purificato con l'incendio in maniera che tutto quello che vi è in lui di legno, di erba, di stoppa, sia bruciato dal fuoco». In Levit. hom., 8; PG. 12, 497: «In quo (mundo) donec sumus in carne positi, ad liquidum puri esse non possumus, nisi octava venerit dies, id est nisi futuri saeculi tempus adfuerit. In quo tamen die qui masculus est et viriliter egerit, statim in ipso adventu futuri saeculi purgatur». Traduzione: «Finché siamo col corpo in questo mondo, non possiamo essere puri con certezza, ma bisogna che venga l'ultimo giorno, cioè il tempo dell'altra vita. In quel giorno chi sarà stato forte e si sarà comportato virilmente, sarà subito purificato all'inizio stesso dell'altra vita». Origene parla qui della purificazione dei bambini in senso allegorico. In Lc. hom., 14, PG. 13, 1836: «Sic quia lex spiritalis est, et umbram habet futurorum bonorum, possumus

intelligere purgationem veram nobis evenire post tempus». Traduzione: «Così, siccome la legge ha un valore spirituale (per lo spirito) ed è immagine dei beni futuri, possiamo intendere che la nostra vera purificazione verrà dopo il tempo».

(2) In Lc. hom., 24, PG. 13, 1861-65: già sopra riportato.

(3) In Lc. hom., 24; PG. 13, 1865: già riportato in precedenza.

(4) In Exod. hom., 6, 13; PG. 12, 340: «Domine, qui regnas in saeculum et in saeculum et adhuc. Quoties in saeculum dicitur, longitudo quidem temporis, sed esse finis aliquis indicatur, et si in aliud saeculum dicatur, aliquis sine dubio longior quidem, tamen ponitur finis; et quoties saecula saeculorum nominantur, fortasse licet ignotus nobis, tamen a Deo statutus aliquis terminus indicatur. Quod vero addit in hoc loco: «et adhuc», nullum sensum termini alicuius aut finis reliquit».

Traduzione: «O Signore, che regni di secolo in secolo ed oltre ancora» - Ogni volta che diciamo: nel secolo, noi intendiamo uno spazio di tempo, ma con una fine; e se diciamo: in un altro secolo, poniamo un altro termine, sia pure più lontano; così pure, parlando dei secoli dei secoli, indichiamo ancora un termine, forse a noi sconosciuto, ma già determinato da Dio. Ma dicendo qui: «e oltre ancora», non ci resta più nessun senso di termine o di fine». In Lc. hom., 19, 3; PG. 13, 551; De principiis, 1. 2, c. 3, n. 3; PG. 11, 190-192; «Si verum est quod corruptibile hoc induet incorruptionem, et mortale hoc induat immortalitatem, et quod absorbeatur mors in finem, non aliud quam materialem naturam exterminandam declarat, in qua operari aliquid mors poterat, dum his qui sunt in corpore, per natura m maleriae corporalis mentis acumen videtur obtundi. Si vero extra corpus sunt, tunc omnino molestias huiusmodi perturbationis effugient. Sed quoniam non ad subitum omne indumentum corporeus effugere poterunt, prius in subtilioribus ac purioribus immorari corporibus aestimandi sunt, quae ultra nec a morte vinci, nec aculeo mortis compungi praevalent ut ita demum paulatim cessante natura materiali, et absorbeatur mors, et etiam exterminetur in finem, atque omnis aculeus eius penitus retundatur per divinam gratiam, cuius capax effecta est anima, et incorruptionem atque immortalitatem meruit adipisci. Et tunc merito dicetur ab omnibus: Ubi est, mors, victoria tua? Ubi est, mors, aculeus tuus? Aculeus autem mortis peccatum est». Traduzione: «Se è vero che questa materia corruttibile sarà rivestita d'incorruttibilità, e questa materia mortale sarà rivestita d'immortalità, e che da ultimo la morte sarà assorbita, queste parole non vogliono dire altro che sarà sterminata la natura materiale, su cui può agire la morte, mentre in coloro che

vivono nel corpo sembra che debba essere indebolito a causa della materia corporale l'acume della mente. Ma posti fuori del corpo essi potranno evitare tutti gli incomodi di questo perturbamento. Ma siccome non potranno liberarsi immediatamente da tutto questo involucro corporeo, prima dovranno sostare in corpi più sottili e più puri, così forti da non esser vinti dalla morte, né esser punti dallo stimolo della morte; e così, alla fine, venendo a mancare a poco a poco la natura materiale, la morte sarà assorbita e in ultimo distrutta, togliendo ogni vigore al suo stimolo, per la grazia di Dio, di cui l'anima si è resa capace perché si è meritata l'incorrusione e l'immortalità. Allora tutti potranno dire con ragione: «Dov'è o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo stimolo? Lo stimolo della morte è il peccato».

445

tempo, occorre tuttavia riconoscere che egli fu il primo esplicito assertore della dottrina cattolica del Purgatorio (1).

L'insegnamento origeniano continua, affidandosi, nella teologia dei Padri greci: S. Cirillo di Gerusalemme (2), S. Basilio (3), San

(1) Cf. TH. SPACH, La dottrina del Purgatorio in Clemente Alessandrino e in Origene, in Bessarione (1929), pp. 131-145; A. MICHEL, Purgatoire, in DThC, XIII, coll. 1192-1196.

(2) Catechesis, 15, 21; PC. 33, 900: «Veniet ad Patrem ... Filius hominis in nubibus caeli, fluvio igno, quo probantur homines tractim decurrente». Traduzione: «Il Figlio dell'uomo tornerà al Padre sulle nubi del cielo, mentre scorrerà continuamente il fiume di fuoco con cui sono provati gli uomini».

(3) In Is., 3, 16; PC. 30, 522: «Non exitium comminatur, sed munit expurgationem iuxta Apostoli dictum: Si cuius opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem». Traduzione: «Non minaccia la distruzione, ma parla della purificazione secondo quanto dice l'Apostolo: Se la sua opera brucerà, ne avrà danno; egli però sarà salvo, però come attraverso il fuoco»; cf. In Is., 4, 4; PC. 30, 342: «Admissa per ignorantiam peccata (veluti sordes corrumpentes superficiem animae) expurgatione quae per lavationem accessura sit indigent. Quae vero ad mortem ducunt peccata, eorum, qui post acceptam cognitionem voluntarie

delinquent; sanguis vocantur, ac ustionis iudicio egent ... Qui post acceptam vitam sibi ipsi insidiantes, reddunt se sanguini obnoxios, necesse est, hos purgari per ignem. Quin et illud (Is., 4, 4) simplicius potest explicari. Siquidem sita in superficie delicta similia sunt sordibus quibusdam: peccata vero ex delinquentium affectu in malus propendenti alte impressa, sanguini comparantur. Quapropter expurgandus dicitur sanguis de medio eorum etiam qui peccavere per spiritus ultionem».

Traduzione: «I peccati commessi per ignoranza (come macchie che rovinano la superficie dell'anima) richiedono una purificazione che viene col lavacro (Il battesimo). Ma i peccati mortali di coloro che, dopo aver ricevuto la verità, mancano volontariamente, sono chiamati sangue e hanno bisogno del giudizio del fuoco ... Quelli che dopo aver avuto la vita, danneggiando se stessi, si rendono colpevoli del sangue, è necessario che siano purificati col fuoco. Ma ciò può essere spiegato anche in modo più semplice. Cioè i peccati che sono come posti in superficie sono simili a macchie: mentre i peccati molto impressi per l'affetto dei peccatori verso il male sono paragonati al sangue. Perciò viene detto che si deve purificare anche il sangue di coloro che hanno peccato mediante una vendetta dello spirito»; De Spiritu Sancto, 15, 38; PG. 32, 132: «Ioannes dicit: "ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igne"; ignis baptismum probationem quae fiet in iudicio, dicens, quemadmodum Apostolus ait: Uniuscuiusque opus, quale sit, ignis probabit». Traduzione: «Giovanni dice: "Egli vi battezerà nello Spirito Santo e nel fuoco"; chiamando battesimo di fuoco la prova che verrà fatta al giudizio, in certo senso l'Apostolo afferma: Il fuoco proverà quali siano le opere di ognuno».

446

Gregorio Nazianzeno (1). S. Gregorio Nisseno più degli altri seguì la dottrina origeniana sul Purgatorio (deviando talora in concezioni inesatte) e riprodusse quasi letteralmente il pensiero del maestro, precisandolo: «Dio ci ha lasciato la libertà e, nonostante le colpe, in cui possiamo cadere, ci ha dato il modo di poter riconquistare la felicità o purificandoci nella vita presente con la preghiera e la ricerca della saggezza, o espiando, dopo la morte, nell'ardore del fuoco purificatore (***)». Colui che durante la vita avrà trascurato di evitare il male per giungere alla beatitudine dopo la morte, dovrà provare quanto grande sia la differenza tra la virtù e il vizio e non potrà essere partecipe della divinità che dopo aver lavate tutte le macchie nel fuoco purificatore (***)». Nel *De anima et resurrectione* (PG., 46, 97-100), nonostante tracce di origenismo, il Nisseno afferma la dottrina del Purgatorio con il paragone dell'oro purificato dal fuoco, e aggiunge che la prova sarà più o

meno lunga e penosa, a seconda della maggiore o minore imperfezione dell'anima (2).

(1) Oratio, 3, 7; PG. 35, 524: «Actiones nostrae igne indicabuntur, aut purgabuntur». Traduzione: «Le nostre azioni devono esser provate o purificate dal fuoco»; cf. Oratio, 39, 19; PG. 36, 357: «Hi quidem (qui virtute sua freti dicunt: puri sumus) in altero aevo igni fortasse baptizabuntur; qui postremus est baptismus, nec solum acerbi or sed et diuturnior, qui crassam materiam ad in star feni depascitur, ac omnis vitii levitatem absumit». Traduzione: «Coloro che si ritengono puri, nella vita futura saranno forse lavati nel fuoco: e questo è l'ultimo battesimo, non soltanto più doloroso, ma anche di maggior durata, che divorerà come fieno tutta la materia vile, distruggendo la vanità di ogni vizio».

(2) *De anima et resurrectione*, PG. 46, 1001: «Ac quemadmodum illi, qui auro materiam immixtam per ignem expurgant, non solum id quod adulterinum est igne liquefaciunt, sed omnino necessarium est, ut purum quoque una cum adulterino, improbo atque corrupto liquefiat, atque hoc consumpto illud maneat: eodem modo plane necesse est, ut dum vitiosius purgatorio igni absumitur, anima quoque, quae cum vitiositate unita est, in igne sit, donec id quod inspersione est adulterinum, materiale atque fucatum et corruptum totum aboleatur igne consumptum. Non enim par est utrumque, tum eum qui in malis vitiosis tandiu versatus sit, tum eum qui in mediocria delicta quaedam inciderit, per purgationem vitiosi habitus ex aequo discrucari atque dolore, sed per modo ac quantitate materiae, vel longiore vel brevioris temporis spatio illa flamma dolorifica, quamdiu fuerit id quod eam alat, accendetur». Traduzione: «Come coloro che col fuoco separano dall'oro le impurità che vi sono mescolate non sciolgono nel fuoco solo le scorie, ma devono necessariamente sciogliere coll'oro buono anche ciò che vi è di falso, di non buono, e di corrotto cosicché, distrutto questo, resti quello; allo stesso modo è necessario che, mentre gli errori vengono distrutti col fuoco purificatore, anche l'anima, che è unita a questi errori, resti nel fuoco fino a tanto che tutto ciò che vi è di estraneo, di materiale, di artificioso e di corrotto non sia distrutto e divorato dal fuoco. Non è giusto che tanto colui che è rimasto per lungo tempo in peccati gravi, quanto colui che è caduto in colpe leggere siano tormentati ugualmente e afflitti allo stesso modo per purificare le loro abitudini cattive; ma quella fiamma brucerà secondo la

misura e quantità della materia, per un tempo più o meno lungo, finché troverà alimento».

447

Le concezioni escatologiche di Origene esercitarono notevole influsso su S. Ambrogio e S. Girolamo, la cui dottrina sulla vita futura non fu certo immune da imprecisioni; anche riguardo al Purgatorio i due Padri latini riecheggiano l'insegnamento dell'alessandrino: «Omnes igne examinabuntur; omnes oportet per ignem probari quicumque ad paradisum redire desiderant» (1); «Sicut diaboli et omnium negatorum atque impiorum, qui dixerunt in corde suo: non est Deus, credimus aeterna tormenta, sic peccatorum et tamen christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et clementiae sententiam iudicis» (2).

La concezione «giuridica» (espiazione, pagamento del debito contratto con la giustizia), fondata su Mt., 5, 25-26, fu largamente sviluppata dalla tradizione latina, che concluse ammettendo esplici-

(1) In Ps., 118, sermo 3, n. 14-16; PL. 15, 1292-93: «Sed hic (in terra) purgatus, iterum necesse habet illic purificari, illic quoque nos purificet, quod dicet Dominus: Intrate in requiem meam; et unisquisue nostrum ustus romphaea illa flammea, non exustus ... intragressus in illam paradisi amoenitatem, gratias agat Domino ... Qui ergo per ignem transierit, intrat in requiem». Traduzione: «Colui che è stato purificato di qua, dovrà esser purificato anche di là; ed ivi purifichino anche noi le parole del Signore: Entrate nella mia pace. E allora ognuno di noi, arso da quella spada di fuoco, ma non consumato, appena sarà entrato nelle delizie del paradiso, ringrazi il Signore ... Chi, dunque, sarà passato attraverso il fuoco, entrerà nella pace»; cf. l'Ambrosiastro, In 1 Cor., 3, 13-15; PL. 17, 211: «Et unisquisque opus quale sit, ignis probabit. Quia enim per ignem examinatio fiet si in aliquo non invenerit, quod exurat, manifestat illum bonum fuisse doctorem: mala enim et adultera doctrina idcirco in legno, faeno, et stipula significata est, ut ostenderetur ignis esse esca». Traduzione: «Il fuoco proverà quale sarà stato l'operato di ognuno. E siccome la prova sarà fatta col fuoco se questo non trova in un individuo nulla da bruciare, è segno che costui è stato un buon maestro: mentre la dottrina cattiva e

falsa è rappresentata dal legno, dalla paglia, dalla stoppa, per indicare che essa è esca per il fuoco».

(2) In Is., 66, 24; PL. 24, 704: «Sicut diaboli et omnium negatorum atque impiorum qui dixerunt in corde suo: non est Deus, credimus aeterna tormenta; sic peccatorum et tamen christianorum, quorum opera in igne pro banda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et clementiae sententiam iudicis». Traduzione: «Come per i diavoli e tutti i negatori e gli empi che hanno detto dentro di sé: non c'è Dio, crediamo vi siano delle pene eterne; così riteniamo che la sentenza del giudice per i peccatori, ma tuttavia cristiani sia mitigata e di clemenza». Cf. A. MICHEL, Purgatoire, in DThC, XIII, coll. 1215-19.

448

tamente l'esistenza di un luogo tenebroso (carcere), nel quale si scontano tutte le pene dovute ai peccati («pagherai fino all'ultimo centesimo») e dal quale si può anticipare l'uscita con l'aiuto dei superstiti. Tertulliano, ancora impigliato nella concezione giudaica dell'oltretomba, ritenne che soltanto i Martiri salgono immediatamente in paradiso (1), mentre tutte le altre anime, buone e cattive, scendono nello *scheol* (*ad inferos*), in attesa della risurrezione. Dato che l'anima è capace di godere e di soffrire anche separata dal corpo, sia i buoni che i cattivi, nell'attesa dello *scheol*, hanno già degli anticipi della loro sorte eterna. Coloro che sono destinati alla dannazione, rimarranno in quel carcere fino alla risurrezione ultima, che avverrà nell'imminenza del giudizio finale, dopo il regno millenario a cui parteciperanno soltanto i buoni; questi pertanto godranno di un'anticipata risurrezione. Invece coloro poi che, tra i buoni, avranno dei debiti da scontare, rimarranno nello *scheol* (carcere) fino alla soluzione dell'ultimo centesimo, e quindi la loro gloriosa risurrezione (condizione necessaria per partecipare ai godimenti del millennio) sarà differita («mora resurrectionis») (2) in proporzione alle pene da scontare (3). In questa attesa l'anima buona soffre scontando i più piccoli peccati secondo l'insegnamento del Signore (4). Lo stesso con-

(1) *Scorpiace*, 6; PL. 2, 158: «Nemo peregrinatus a corpore statim immorabitur penes Dominum, nisi ex martyrii praerogativa, paradiso scilicet et non inferis deversurus». Traduzione: «Nessuno, uscito dal corpo si fermerà subito presso Dio, se non per privilegio del martirio, nel qual caso egli andrà al paradiso e non ai luoghi

inferiori»; cf. *De carnis resurrectione*, 43; PL. 2, 903: «Si pro Deo accumbas in martyriis, tota paradisi clavis tuus sanguis est». Traduzione: «Se cadrai, per amore di Dio, fra le pene del martirio, il tuo sangue sarà la chiave perfetta (esclusiva) del paradiso».

(2) *De anima*, 58; PL. 2, 296 (il testo è riportato poco più avanti).

(3) *Adv. Marcionem*, 3, 24; PL. 2, 385: «Haec ratio regni terreni, post cuius mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio, pro meritis maturius vel tardius resurgentium... Tranferemur in celeste regnum». Traduzione: «Questa è la ragione del regno terreno millenario durante il quale si completerà la resurrezione dei santi, che risorgeranno chi prima e chi dopo a seconda dei loro meriti. Saremo trasportati nel regno celeste».

(4) *De anima*, 58; PL. 2,296: «In summa, cum carcerem illum, quem Evangelium demonstrat, inferos intelligimus, et novissimum quadrantem modicum quoque delictum, mora resurrectionis, illic luendum interpretamur, nemo dubitabit animam aliquid pensare apud inferos, salva resurrectionis plenitudine per carnem quoque». Traduzione: «In breve, prendendo quel carcere, di cui parla il Vangelo, per un luogo inferiore, e interpretando l'ultimo centesimo come un peccato anche piccolo, che deve essere ivi cancellato ritardando la resurrezione, nessuno dovrà mettere in dubbio che l'anima non possa ivi scontare qualche cosa, senza con questo voler togliere nulla alla pienezza della resurrezione anche secondo la carne».

449

cetto è svolto o accennato altrove (1). L'anglicano J. A. Miason (2) contestò che nel *De anima* c. 58 e nei testi paralleli si alluda al Purgatorio. Il D'Alés giustamente rispose: «Nous reconnaissons que la doctrine des harres de la résurrection est distincte de celle du Purgatoire, mais nous nions que cette dernière soit absente ... Les élus devront expier jusqu'aux moindres fautes, avant d'être admis à la première résurrection et leur millenium s'en trouvera plus ou moins écourté, si meme il n'est pas, pour quelques-uns, totalement supprimé. Qu'est-ce que cette attente douloureuse, si non un Purgatoire?» (3).

Santa Perpetua Martire narra di aver avuto una visione di suo fratello Dinocrate, morto a sette anni: «Exeuntem de loco tenebroso, aestuantem valde et sitientem, sordido cultu et colore pallido» (4). Essa pertanto fece fervide preghiere: «Caepit de ipso orationem facere multum et ingemiscere ad Dominum» (5) e in una visione

posteriore poté scorgerlo «mundo corpore, bene vestitum, refrigerantem ... ludere more infantium, gaudentem» (6). La Martire conclude: «Tunc intellexi translatum eum esse de paena» (7). In questa suggestiva narrazione risultano evidenti tutti gli elementi della tradizione latina: a) il carcere, luogo oscuro; b) la pena, con allusione al caldo e alla sete; c) l'efficacia dei suffragi, che ottengono la liberazione dell'anima, la quale poi raggiunge il *refrigerium* e il *gaudium*.

S. Cipriano condivise l'opinione di Tertulliano, secondo la quale soltanto i Martiri salgono immediatamente alla visione di Dio: «(Martyrium est) baptisma, quod nos de mundo recedentes statim Deo co-

(1) De anima, 35; PL. 2, 753: « Ne ...iudex te tradat angelo executionis et ille te in carcerem mandet infernum, unde non dimittaris nisi modico quoque delicto, mora resurrectionis, expenso». Traduzione: «Non ti consegni il giudice all'angelo esecutore, perché ti mandi nel carcere inferiore da cui non uscirai se non avrai soddisfatto a ogni piccola colpa col ritardo della propria resurrezione»; De resurrectione carnis, 42; PL. 2, 901: «Quis enim non desiderabit, dum in carne est, superinduere immortalitatem et continuare vitam, lucrifacere morte per demutationem, ne inferos experiatur usque novissimum quadrantem exacturos?». Traduzione: «Chi non desidererà, mentre è ancora in questo mondo, di rivestirsi dell'immortalità e continuare la vita, traendo vantaggio dal cambiamento portato dalla morte, allo scopo di non provare questo luogo inferiore che ci chiederà conto fin dell'ultimo centesimo?».

(2) Journal of theological studies, 3, 1902, pp. 598-601.

(3) La théologie de Tertullien, Parigi 1905, p. 134, in nota.

(4) Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis latine et graece, c. 7, ed. di

C. Van Beek, Bonn 1938, p. 28.

(5) Ibid.

(6) Ibid., c. 8, p. 30.

(7) Ibid., p. 32.

pulat» (1). Pertanto egli ritiene che tutti gli altri giusti attendono la visione di Dio chiusi in un carcere, dove scontano «usque ad ultimum quadrantem» e si purificano attraverso prove dolorose e un fuoco duraturo. Questa dottrina è espressa da S. Cipriano in una limpida pagina, ove pone in antitesi la sorte futura dei cristiani comuni a quella dei martiri: «Altro è attendere il perdono, altro giungere alla gloria; altro è essere messo in prigione per non uscirne fino a che non si sia sborsato l'ultimo centesimo, altro è ricevere immediatamente (statim) la ricompensa della fede e della virtù; altro è essere purificati (*emundari*) dai peccati con lunghe sofferenze e fuoco persistente (*purgari diu igne*), altro aver scontato tutte le colpe con il martirio (*passione*); altro finalmente è attendere fino al giorno del giudizio la sentenza del Signore, altro è essere immediatamente coronati» (2). La nitida affermazione di una sofferenza ultraterrena non disgiunta dal fuoco, di cui però non si determina la natura e che ha lo scopo di purificare le anime dei giusti dai loro peccati prima di essere ammesse alla retribuzione definitiva, coincide con la dottrina cattolica del Purgatorio. Anche se mancano affermazioni specifiche, il suo pensiero è tuttavia assai chiaro: S. Cipriano supera, nel processo di chiarificazione, il maestro (3).

La corrente della dottrina «espiatoria» continuò, parallela alla teoria «catartica» di Origene, in S. Ambrogio e in S. Girolamo, per incontrarsi e fondersi nella sintesi definitiva di S. Agostino. Questi arrecò precisazioni e chiari menti decisivi a tutta l'escatologia cristiana. Respingendo il millenarismo, concluse che le pene del Purgatorio non consistono nel ritardare la risurrezione somatica a quelle anime che ancora non sono degne di partecipare alle gioie del regno di Cristo. Dopo aver scartato la teoria della dilazione della ricompensa e della conseguente attesa del giudizio finale, S. Agostino asserì con chiarezza inequivocabile che le pene purificatrici devono aver luogo tra il giudizio particolare (subito dopo la morte) e quello finale, dopo il quale non ci sarà più che l'inferno e il paradiso: «Temporarias poenas alii in hac vita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, veruntamen ante iudicium illud severissimum novissimumque

(1) Ad Fortunatum de exhortatione martyrii, praef. n. 4; PL. 4, 633.

(2) Ep. 55 ad Antonianum, n. 20; PL. 3, 736.

(3) Cf. A. D'ALES, La théologie de Saint Cyprien, Parigi 1922, p. 35, nota 1.

patientur. Non autem omnes veniunt in sempiternas poenas, quae post illud iudicium sunt futurae, qui post mortem sustinent temporales» (1); «Purgatorias autem poenas nullas futuras opmemur, nisi ante illud ultimum tremendumque iudicium» (2); confutando l'ipotesi origeniana dei «misericordes», egli scartò definitivamente l'idea della salvezza universale dei battezzati per la sola fede, indipendentemente dalle opere (3). Respinti gli errori e chiariti altri punti oscuri, S. Agostino giunse ad una felice formulazione della dottrina, avviando l'indagine teologica nella direzione, che sarebbe in seguito stata fissata dal magistero della Chiesa. Quei cristiani che al momento della morte non hanno peccati gravi, asserì il S. Dottore, ma che sono ancora attaccati ai beni fugaci e alle soddisfazioni terrene, anche se lecite, hanno realmente bisogno della misericordia di Dio e nello stesso tempo non ne sono indegni; questi appunto saranno salvi «per

(1) De Civitate Dei, 21, 23; PL. 41, 728: «Alcuni soffriranno pene temporali solo in questa vita, altri le soffriranno dopo la morte; alcuni ancora le soffriranno in questa vita e nell'altra, però prima dell'ultimo e severissimo giudizio. Non tutti quelli che dopo la morte dovranno sostenere pene temporali, saranno poi mandati fra le pene eterne, le quali continueranno anche dopo quel giudizio».

(2) De Civitate Dei, 21, 16; PL. 41, 731: «Crediamo che tutte le pene del purgatorio continueranno soltanto fino all'ultimo, tremendo giudizio!».

(3) De fide et operibus, n. 24-25; PL. 40, 213-214: «Quod (1 Cor., 3, 11, 15) quidam ita intelligendum putant, ut illi videantur aedificare su per hoc fundamentum, aurum, argentum, lapides pretiosos, qui fidei quae in Christo est, bona opera adjiciunt; illi autem faenum, ligna, stipulam, qui cum eandem fidem habeant, male operantur. Unde arbitrantur per quasdam poenas ignis eos posse purgari ad salutem percipiendam merito fundamenti... Erit aeterna combustio, sicut ignis; et eos in illam ituros veritas dicit, quorum non fides, sed opera bona defuisse declaravit».

Traduzione: «Qualcuno interpreta quel passo, prendendo per quelli che costruiscono sopra questo fondamento, oro, argento, pietre preziose, coloro che uniscono, alla fede in Cristo, le buone opere; mentre quelli che vi costruiscono paglia, legna o stoppa sarebbero coloro che avendo la stessa fede, agiscono però male. E perciò si pensa che essi possano esser purificati con le pene del fuoco e

avere la salvezza per merito del fondamento. Ma l'incendio sarà eterno come il fuoco; e la Verità ha assicurato che vi andranno quelli a cui sono mancate le opere buone, non la fede»; cf. De civitate Dei, 21, 26; PL. 41, 744: «Sed habent, inquit, christiani catholici in fundamento Christum, a cuius unitate non recesserunt ... - Recta itaque fides, per quam Christus est fundamentum, quamvis cum damno, quoniam illa quae supraedificata sunt (1 Cor., 3) exurentur, tamen poterit eos quandoque ab illius ignis perpetuitate salvare. Respondeat eis breviter Apostolus Iacobus: Si quis dicat se fidem habere, opera autem non ha. beat, numquid poterit fides salvare cum (Iac., 2, 14)?». Traduzione: «Ma dicono ti sostenitori d'Origene) i cristiani cattolici hanno come fondamento Cristo dalla cui unità non si sono separati ... È buona dunque la fede per la quale Cristo è fondamento, quantunque non vi troveranno nessun giovamento perché quelle cose che vi avranno costruito sopra dovranno essere bruciate, pure essa potrà forse un giorno salvarli dall'eternità di quel fuoco. Valga per essi la breve risposta di S. Giacomo: Se qualcuno dice di aver la fede, ma non ne ha le opere, potrà forse salvarlo la fede?».

452

ignem» (1). La natura di questo «ignis purgatorius» (2) ed «emendatorius» (3) non è precisata; S. Agostino rimase esitante: talora parlò di un fuoco metaforico (4), altre volte ammise la possibilità del

(1) De Civitate Dei, 21, 23; PL. 41, 728; cf. Enchiridion, 69, 109, 110; PL. 40, 265-283: «Tale aliquid (ignem) etiam post hanc vitam fieri incredibile non est, et utrum ita sit quaeri potest, et aut inveniri aut latere nonnullos fideles per ignem quemdam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari... Tempus autem quod inter homines mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut una quaeque digna est vel requie vel aerumna, pro eo quod sortita est in carne cum viveret... Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur, vel eleemosynae in Ecclesia fiunt. Sed iis haec prosunt, qui, cum viverent, ut haec sibi postea possint prodesse meruerunt. Est enim quidam vivendi modus, nec tam bonus ut non requirat ista post mortem, nec tam malus ut non ei prosint ista post mortem; est vero talis in bono, ut ista non requirat, et est rursus talis in malo, ut nec his valeat, cum ex hac vita transierit, adiuvari». Traduzione: «Non è impossibile che questo fuoco vi sia anche

dopo la morte; e ci si può chiedere se sia proprio così, come pure ci si può chiedere se in un fuoco purificatore non si trovino immersi diversi fedeli, i quali ne saranno liberati più o meno presto a seconda che amarono i beni caduchi con minore o maggiore intensità ... Per il tempo che va dalla morte di ogni uomo alla resurrezione finale, le anime restano in recettacoli nascosti a seconda che esse sono degne di riposo o di dolore, per quello che hanno meritato mentre erano in vita ... Ma non si deve negare che le anime dei defunti siano alleviate dalla pietà dei vivi, quando viene offerto per essi il sacrificio del mediatore, o si fanno elemosine nella Chiesa. Ma tutte queste cose giovano a coloro, che, mentre erano in vita, meritavano che esse avessero poi a giovare loro. Non vi può essere condotta di vita così buona che non abbia bisogno di queste cose dopo la morte, né così cattiva che queste cose non le possano giovare dopo la morte. C'è poi chi è tanto buono, da non aver bisogno di queste cose, e chi invece è così cattivo, che, quando sarà morto, non potrà esser aiutato neppure da queste cose».

(2) Enchiridion, 69, PL. 40, 265 (riportato sopra).

(3) Enarr. in Ps., 37, 3; PL. 36, 397: «Domine, ne in indignatione tua arguas me, neque in ira tua emendes me». In hac vita purges me et talem me reddas, cui iam emendatorio igne non opus sit, propter illos qui salvi erunt, sic tamen quasi per ignem (1 Cor., 3, 15) ... Dicitur enim: Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem. Et quia dicitur: salvus erit, contemnitur ille ignis. Ita plane, quamvis salvi per ignem, gravior tamen erit ille ignis, quam quidquid potest homo pati in hac vita». Traduzione: «Signore, nel tuo sdegno, non convincermi di errore, e non correggermi nella tua ira: Purificami in questa vita e rendimi tale da non aver bisogno del fuoco purificatore, come se fossi quasi passato attraverso il fuoco, per amore di coloro che saranno salvi... È detto infatti: Egli sarà salvo, però come passando attraverso il fuoco. E siccome è detto: sarà salvo, non si fa conto del fuoco. Sia ben chiaro però che, anche se saremo salvati attraverso quel fuoco, questo sarà più grave di tutto ciò che l'uomo possa soffrire in questa vita».

(4) De Civitate Dei, 21, 36, PL. 41, 743: «Delicias quippe huiusmodi ... tribulationis ignis exuret: ad quem ignem pertinent et orbitates, et quaecumque calamitates quae auferunt haec». Traduzione: «Questi piaceri saranno bruciati dal fuoco della tribolazione: e per questo fuoco intendi le privazioni, e tutte le altre disgrazie che ce le causeranno»; De fide et operibus, 27; PL. 40, 216: «Per ignem quemdam doloris perveniunt ad salutem ... Quicumque autem in hac diremo ptione (amputatione)

dolorem cordis propter carnalem affectum coniugis sustinebit, hoc est detrimentum quod patietur, hic est ignis per quem feno ardente ipse salvabitur». Traduzione: «Per il fuoco del dolore giungono alla salvezza ... Quel dolore intimo che in questa separazione proverà chiunque, per l'amore carnale del coniuge, sarà il danno che sopporterà, e sarà questo fuoco, che, facendo consumare la paglia, lo salverà».

453

fuoco reale: «Si hoc temporis intervallo Spiritus defunctorum eiusmodi ignem dicuntur perpeti ... non redarguo, quia forsitan verum est» (1). Secondo il suo pensiero la durata della pena corrisponde alla maggiore o minore imperfezione morale: «Nonnullos fideles per ignem quendam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari» (2). S. Agostino ritiene inoltre che il fuoco del purgatorio sia molto intenso: «Gravior erit ille ignis quam quidquid potest homo pati in hac vita» (3-4).

3. *Sintesi scolastica*. - Il pensiero di S. Agostino fu accolto da tutto l'Occidente. Dopo aver avuto qualche precisazione da S. Paolino da Nola (5), da S. Cesario di Arles (6) e soprattutto da S. Gregorio Magno, chiamato il Dottore del Purgatorio [accenno alla pena del dan-

(1) De Civitate Dei, 21, 26; n. 4; PL. 41, 745: «Non posso trovare argomenti in contrario alla credenza che le anime dei defunti in questo intervallo soffrano per questo fuoco, perché forse è una cosa vera».

(2) Echiridion, 69, PL. 40 265 (testo già riportato).

(3) Enarr. in Ps., 37, 3; PL. 36, 397 (testo riportato).

(4) Sulla dottrina di S. Agostino intorno al Purgatorio, cf. A. MICHEL, Purgatoire in DThC, XIII, coll. 1220-1223; C. BOYER, Agostino, Santo, in EC, I.

(5) Ep. 28, 2; PL. 61, 309: «Haec domus illa non manufacta, in qua si habitemus iis operibus, quibus cives sanctorum fieri mereamur, non ardebit opus nostrum; et ignis ille sapiens transeuntes nos per examen suum, non severo aro dore ambiet puniendos; sed ut commendatos suscipiens, blando lambet attactu, ut possimus dicere: Transivimus per ignem et aquam et induxisti nos in refrigerium». Traduzione: «Questa è la casa non manufatta; se noi vi staremo, compiendo quelle opere per le

quali meritiamo di diventare concittadini dei santi, il nostro lavoro non brucerà; quel fuoco sapiente non brucerà con intenso ardore noi che siamo degni di pena quando passeremo attraverso la sua prova; ma ricevendoci come persone raccomandate, ci lambirà con lieve contatto e potremo così dire: Siamo passati attraverso il fuoco e l'acqua, e ci hai condotti nel luogo di riposo».

(6) Sermo 104, PL. 39; 1946-1948: «Et quamvis apostolus capitalia plura commemoraverit, nos tamen, ne desperationem facere videamur, breviter dicimus quae illa sint: sacrilegium, homicidium, adulterium, falsum testimonium, furtum, rapina, superbia, invidia, avaritia; et, si longo tempore teneatur, iracundia; et ebrietas, si assidua sit, in eorum numero computatur. Quicumque enim aliqua de istis peccatis in se dominari cognoverit, nisi digne se emendaverit, et, si habuerit spatium, longo tempore paenitentiam egerit, et largas eleemosynas erogaverit, et a peccatis ipsis abstinuerit, illo transitorio igne, de quo ait apostolus, purgari non poterit, sed aeterna illa flamma sine ullo remedio cruciabit. Quae autem sint minuta peccata, licet omnibus nota sint, tamen quia longum est ut omnia replicentur, opus est ut ex his vel aliqua nominemus. Quoties aliquis aut in cibo aut in potu plus accipit quam necesse sit, ad minuta peccata noverit pertinere. Quoties plus loquitur quam oportet, aut plus tacet quam expedit ... Quibus peccatis licet occidi anima non credamus, ita tamen eam velut quibusdam pustulis et quasi horrenda scabie repleta deformem faciunt, ut eam ad amplexus illius sponsi caelestis aut vix aut cum grandi confusione venire permittant ... Si autem nec in tribulatione Deo gratias agimus, nec bonis operibus peccata redimimus, ipsi tamdiu in illo purgatorio igne moras habebimus, quamdiu supradicta peccata minuta, tamquam ligna, faenum, stipula, consumantur ... Ille purgatorius ignis durius erit quam quidquid potest in hoc saeculo poenarum aut cogitari aut videri aut sentiri». Traduzione: «Quantunque l'apostolo abbia ricordato molti peccati mortali, noi, tuttavia, per non dar l'impressione di voler indurre alla disperazione, li elenchiamo brevemente: il sacrilegio, l'omicidio, l'adulterio, la falsa testimonianza, il furto, la rapina, la superbia, l'invidia, l'avarizia, l'ira prolungata, l'ubriachezza ripetuta, si trovano tutti tra questi peccati mortali. Chi s'è trovato in dominio di qualcuno di questi peccati, se non se ne sarà corretto come è d'obbligo, e, avendone avuto il tempo, non ne abbia fatto prolungata penitenza e non abbia distribuito larghe elemosine, - astenendosi poi da quei peccati - non potrà esser purificato da quel fuoco di breve durata, di cui parla l'apostolo, ma brucerà senza speranza nel fuoco eterno. Benché siano noti a tutti, pure è necessario che, non potendo riferirli tutti, nominiamo qualcuno di quelli

che sono i peccati veniali. Ogni volta che uno prende più cibo o più bevanda di quanto non gli sia necessario, sappia che ha commesso un peccato veniale. Quando uno parla più di quel che deve, o tace più del necessario ... Noi non crediamo che questi peccati uccidano l'anima, ma la rendono come piena di piaghe e di ripugnante scabbia e così deforme, da non permettere, se non a stento o con grande confusione, di giungere all'abbraccio dello sposo celeste ... Se non benediremo Dio nelle tribolazioni e se con buone opere non sconteremo i nostri peccati, resteremo nel purgatorio per tutto il tempo necessario affinché i suddetti peccati veniali siano bruciati come legna, come fieno, come stoppa. Ma qualcuno può dire: «A me non importa di aspettare, purché arrivi alla vita eterna». Nessuno parli così, fratelli carissimi, perché quel fuoco purificatore sarà più insopportabile di tutte le pene che si possono pensare, vedere, provare in questo mondo».

454

no (1); fuoco reale (2)] questo pensiero passò, come dottrina ormai

(1) Dial., 4, 25; PL. 77, 357: «Nam sunt quorundam iustorum animae quae a celesti regno quibusdam adhuc mansionibus difflerentur. In quo dilationis damno quid aliud innuitur, nisi quod de perfecta iustitia aliquid minus habuerunt?». Traduzione: «Vi sono alcune anime di giusti che sono ancora trattenute lontano dal regno celeste. E questa pena dilazionatoria che cosa vuol dire se non che non ebbero una perfetta giustizia? ».

(2) Moralia, 15, 29; PL. 75, 1098: «Ignis gehenna mire fovetur et animam et corpus cruciat. Miro valde modo paucis verbis expressus est ignis gehennae. Ignis namque corporeus, ut esse ignis valeat, corporeis indiget fomentis. Qui cum necesse sit ut servetur, per congesta ligna procul dubio nutritur; nec valet nisi succensus esse, et nisi refotus subsistere. At contra gehennae ignis, cum sit corporeus, et in se missos reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur, sed creatus semel durat inextinguibilis et succensione non indiget, et ardore non caret». Traduzione: «Il fuoco della geenna viene alimentato in modo meraviglioso, e tormenta le anime e il corpo. Il fuoco della geenna è stato descritto in maniera meravigliosa con poche parole. Il fuoco corporeo infatti, perché possa dirsi tale, ha bisogno d'un alimento corporeo. E quando è necessario conservarlo, è evidente che debba essere mantenuto coll'apporvi della legna, e non può esistere, se non è

acceso, né continuare, se non è alimentato. Invece il fuoco della geenna, pur essendo corporeo e pur bruciando fisicamente i reprobis che vi sono condannati, non viene acceso dalle cure degli uomini, né viene ravvivato con legna; ma, una volta creato, resta in estinguibile: non ha bisogno di esser l'attizzato, né gli viene a mancare il calore»; cf. Dial., 4, 29; PL. 77, 365; «Ignem gehennae corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari. Certe reprobis Veritas in fine dictura est: Ita in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius (Mt., 25, 41). Si igitur diaboli, cum sint incorporei, corporeo sunt igne cruciandi, quid mirum si animae et antequam corpora recipiant, possint corporea sentire tormenta?». Traduzione: «Non dubito che il fuoco della geenna sia corporeo, poiché in esso vi vengono certamente tormentati i corpi. La Verità dirà in ultimo ai dannati: Andate nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e i suoi angeli. Se, dunque, i diavoli che sono incorporei, saranno tormentati con un fuoco corporeo, perché meravigliarci del fatto che le anime, ancor prima di ricongiungersi col corpo, possono soffrire i tormenti corporei?»; cf. Dial., 4, 39; PL. 77, 396: «Quamvis hoc (1 Cor., 3, 12...) de igne tribulationis in hac nobis vita adhibito possit intelligi, tamen si quis hoc de igne futura e purgationis accipiat, pensandum sollicitè est qui a illum per ignem dixit posse salvarì, non qui super hoc fundamentum, ferrum, aes, vel plumbus aedificat, id est peccata maiora, et idcirco duriora, atque tunc iam insolubili a, sed ligna, faenum, stipulam, id est peccata minima atque levissima, quae ignis facile consumat». Traduzione: «Quantunque ciò possa esser inteso per il fuoco della tribolazione, che per noi è già usato in questa vita, se tuttavia si può prendere anche per il fuoco della purificazione futura, bisogna riflettere attentamente che è stato detto che potrà esser salvato col fuoco non chi avrà edificato sopra questo fondamento ferro, bronzo, o piombo, cioè i peccati più gravi e di conseguenza più duri e quindi insolubili; ma legno, paglia, stoppa, cioè peccati assai piccoli e leggeri, che il fuoco facilmente consuma».

455

fissata agli scrittori dell'alto medioevo; S. Taio di Saragozza (1), San Isidoro di Siviglia (2), Giuliano di Toledo (3), S. Beda Venerabile (4),

(1) Sententiae, 5, 21; PL. 80, 975 (riporta alla lettera S. Gregorio Magno).

(2) De ordine creaturarum, c. 14; PL. 83, 947-950: «Qui huc usque in examinationis purgatione, quamdiu aliquid babuistis immunditiae quod iudicii igne purgaretur, a salute longiuscule fuistis, nunc, ad purum examinati, ab omni; vel modica, culparum labe, proprius accedite et venite. Quasdam culpas in futuro remitti Dominus ipse non denegat, cum dicitur: Qui autem blasphemaverint in Spiritus Sanctum ... Ex quo intelligitur quaedam esse peccata quae etsi in hoc saeculo non remittantur, in futuro tamen iudicio per ignem deleri possunt. .. De igne purgationis Dominus ipse in Evangelio loquitur. Qui autem dixerit fratri suo, Fatue, reus erit gehennae (Mt., 5, 22). Non dixit ignis aeterni; nempe quia hoc delictum per ignem purgatorium, potius quam perpetua flamma, puniri credendum est. De hac quoque differentia eorum quos ignis futuri laesura non tanget, et eorum qui post ignis detrimentum salutem percipient, Paulus apostolus exposuit, ita dicens: Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Jesus Christus. Alius autem supraedificat aurum (1 Cor., 3, 12)... Per haec autem duo aedificia, id est aurum et argentum et lapides pretiosos, et lignum, fenum, stipulam, perfecta et minus perfecta, super fidem Christi aedificata opera designantur; sed illa, quae per ligna, fenum, stipulam designantur, quamvis fragilia, non tamen polluta fieri demonstrantur ... Unde intelligitur, non principalia crimina, quae maculant (quorum operarios a regno Dei Paulus exclusit) sed illa quae non multum nocent, quamvis minus aedificent, per haec posse designari ... Haec, et his similia, peccata per ignem purgari posse, non est denegandum, et eorum factorem, si maioribus non gravetur, sic tamen quasi per ignem salvari putandum est ... Penitentes autem in extremo vitae praesentis termino, utrum hic plene remissionem peccatorum accipiant, an igne purgatorio eorum delicta deleantur, ipse scit qui, renes et corda conspiciens, poenitentiae dignitatem considerat. Sed et de illo purgatorio igni hoc animadvertendum est, quod omni quem excogitare in praesenti potest homo tormentorum modo et longior et acrior sit». Traduzione: «Voi che finora siete stati nella purificazione della prova, finché avevate qualche cosa di immondo da purificare nel fuoco, ed eravate così poco lontani dalla salvezza, ora, resi puri da ogni macchia di colpa anche leggera accostatevi e venite. Il Signore stesso afferma che alcune colpe saranno rimesse in futuro. Ha detto infatti: Chi avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo...; da cui si rileva che alcuni peccati, che non sono perdonati in questa vita, sono scontati nell'altra con la prova del fuoco ... Il Signore parla del fuoco purificatore nel Vangelo: Chi dirà stolto al fratello, sarà reo della geenna. Ma non ha detto: reo del fuoco eterno, perché bisogna credere che questa colpa si sconta col fuoco del purgatorio, piuttosto che con quello eterno. L'apostolo Paolo

tratta della diversità che c'è tra coloro che non saranno toccati dal fuoco futuro, e di quelli che saranno salvi, dopo aver avuto danno dal fuoco. Dice infatti: Nessuno può stabilire altro fondamento, diverso da quello che è stato già posto, cioè Gesù Cristo. Ma altri vi fabbrica sopra oro ... Con queste due costruzioni, cioè l'oro, l'argento e le pietre preziose, e il legno, la paglia e la stoppa, sono indicate le opere perfette e imperfette costruite sopra la fede in Cristo; tuttavia quelle opere che sono rappresentate col legno, la paglia e la stoppa, benché deboli, non sono però dette macchiate. Si può allora intendere queste cose, non come i peccati gravi che macchiano (e S. Paolo ha escluso dal regno di Dio quelli che li commettono), ma quelli che non fanno grande danno, quantunque contribuiscano di meno alla costruzione. Poso siamo affermare che questi peccati, e altri simili possano esser purificati col fuoco e che colui che li commette, se non ne ha altri più gravi, sarà salvo come attraverso il fuoco... Quanto ai penitenti che giungono alla fine della vita, solo Colui che scruta e conosce l'intimità dell'uomo e vede il valore della penitenza sa se essi ottengono di qua la perfetta remissione dei peccati, oppure se i loro peccati vengano tolti con il fuoco del purgatorio. E di questo fuoco purificatore possiamo anche dire che è più lungo e più doloroso d'ogni genere di tormenti che l'uomo possa pensare in questa vita».

(3) *Prognosticon vitae futurae*, 2, 19-23; PL. 96, 483-486: «Beato Augustino distinguente cognoscimus (Enarr. in ps., 29, n. 2) quod alter sit ille ignis futurus, de quo impiis Christo iudicante dicendum sit: Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum; alter iste, qui purgatorius proprie appellatur, propter eos qui per eum salvi fiunt ... Profecto non est aeternus iste ignis. Tanti doctoris (S. Augustini) confirmati sententia, fatemur; quod purgatorius hic ignis ante ultimum iudicium fiat. Puto quod sicut non omnes reprobis qui in aeternum ignem damnandi sunt, una eademque supplicii qualitate ardebunt, sic omnes qui per graves purgatorias poenas salvi esse creduntur, non uno eodemque spatio temporis cruciatus spirituum sustinebunt: ut quod in reprobis discretione poenarum, hoc in istis qui per ignem salvandi sunt, mensura temporis agitetur. Sed tanto illis minus vel maius ignis purgatorii excludetur supplicium, quanto hic minus vel amplius bona temporalia dilexerunt. Potest ad istam tribulationem (ignis) pertinere etiam mors ista carnis ... Persecutiones quoque, quibus martyres coronantur, et quas patiuntur quicumque christiani, probant utraque edificia (1 Cor., 3, 13) velut ignis». Traduzione: «Secondo la distinzione di S. Agostino, sappiamo che altro è il fuoco eterno futuro, del quale Cristo giudice dirà agli empi: Andate via da me, maledetti, nel fuoco eterno, e altro è

questo fuoco che chiamiamo purificatore, per quelli che saranno salvi per suo mezzo. Certamente questo ultimo fuoco non è eterno. Rassicurati dalla sentenza di un così grande dottore, crediamo che questo fuoco purificatore preceda l'ultimo giudizio ... Penso che, come i dannati che staranno nel fuoco eterno, non bruceranno con uno stesso e identico supplizio, così quelli che creo diamo si salvino attraverso le gravi pene purificatrici, non avranno queste pene per un unico e identico periodo di tempo: e quello che nei dannati compie la diversità delle pene, in quelli che saranno salvati per il fuoco è compiuto da una diversa quantità di tempo. Ma per essi la pena più o meno grave del fuoco purificatore dura a seconda che fu maggiore o minore l'affetto alle cose umane. La stessa morte del corpo può esser una di queste prove. Anche le persecuzioni, che coronano i martiri e che ogni cristiano sopporta, provano i due edifici come il fuoco».

(4) In Ps., 37, 1; PL. 93-680: «Domine, ne in furore tuo ... Sciendum est quoa quidam in futuro a Domino arguentur, quidam vero in ira corripientur. Illi in furore arguentur qui vel Christum fundamentum non habuerunt; vel si habuerunt, nihil boni aedificaverunt ... Futurum quoque est ut quidam corripiantur in ira tua, et ideo, Domine, flagella, seca, ure, purgatum me hic redde, ut non corripas me tunc in ira tua. Corripiuntur in ira Dei qui Christum fundamentum habent, sed non tantum aurum, argentum, lapides praetiosos superaedificant, sed etiam intermiscent ligna, fenum, stipulas, id est committunt quaedam venialia peccata gravi ora et leviora. Et ideo necesse est ut hi tales in ira corripiantur, id est, in purgatorio igne nunc interim ante diem iudicci ponantur, ut quae in eis immunda sunt, per illum exurantur, et sic tandem idonei esse cum his qui in dextra coronandi sunt inveniantur. Nec immerito tantum timet iste hanc correctionem, quia attendit eam esse graviorem quam quidquid unquam passi sunt latrones, vel sancti martyres, vel quidquid gravius homo possit excogitare». Traduzione: «Signore, nel tuo furore ... Occorre sapere che alcuni saranno convinti in futuro dal Signore, mentre altri saranno emendati (ripresi) nella sua ira. Saranno resi convinti di errore nel suo furore quelli che non hanno avuto Cristo come fondamento, o, se l'hanno avuto, non hanno costruito niente di buono. E accadrà anche che alcuni saranno ripresi nella tua ira; e allora, o Signore, flagellami, tagliami, bruciami; purificami qui, perché non abbia ad essere emendato allora nella tua ira. Sono emendati nell'ira di Dio, quelli che hanno Cristo come fondamento, ma non vi costruiscono solo oro, argento e pietre preziose, ma vi usano anche legno, paglia e stoppa; commettono cioè dei peccati veniali più o meno leggeri. E allora diviene necessario che essi siano emendati nell'ira, cioè che siano

posti frattanto nel fuoco purificatore prima del giorno del giudizio, così che quello che vi è di immondo, sia da esso bruciato e siano così trovati tali da stare alla destra con quelli che saranno coronati. E non ha torto costui a temere questa correzione, perché sa che essa è più grave di quello che abbiano sofferto i delinquenti o i santi martiri, o di quello che di più doloroso possa pensare l'uomo»; cf. Hom., 1, 4; PL. 94, 30: «At vero nonnulli propter bona quidem opera ad electorum sortem praeordinati, sed propter mala aliqua, quibus polluti de corpore exierunt, post mortem severe castigandi excipiuntur flammis ignis purgatorii, et vel usque ad diem iudicii longa huius examinatione a vitiorum sorde mundantur; vel certe prius amicorum fidelium precibus, eleemosynis, ieiuniis, fletibus, hostiae salutaris oblationibus absoluti poenis, et ipsi ad beatorum perveniunt requiem». Traduzione: «Alcuni che, per le loro opere buone, sono destinati alla condizione degli eletti, a causa di alcune opere cattive, dalle quali erano macchiati uscendo dal corpo, sono accolti dopo la morte nella fiamma del fuoco purificatore per esservi severamente castigati. Sono così purificati dalle macchie dei vizi con una lunga prova, anche fino al giorno del giudizio, ma potendo anche prima di allora esser certamente assolti dalle pene, per le preghiere, le elemosine, i digiuni, i pianti, l'offerta della vittima di salvezza, da parte degli amici fedeli, anch'essi possono giungere al riposo dei beati»; cf. Historia Ecclesiastica, 5, 12; PL. 95, 250: «Vallis illa quam aspexisti flammis ferventibus et frigoribus horrenda rigidis, ipse est locus in quo examinandae et castigandae sunt animae illorum qui differentes confiteri et emendare scelera quae fecerant, in ipso tandem mortis articulo ad poenitentiam confugiunt, et sic de corpore exeunt: qui tamen quia confessionem et poenitentiam vel in morte habuerunt, omnes in die iudicii ad regnum caelorum perveniunt. Multos autem preces viventium et eleemosynae et ieiunia et maxime celebratio missarum, ut etiam ante diem iudicii liberentur, adiuvant». Traduzione: «Quella valle che hai veduta, ed è così orribile per le sue fiamme avvampanti e per il suo freddo pungentissimo, è proprio il luogo in cui devono esser provate e castigate le anime di coloro, che, rimandando la confessione e l'emendamento dei peccati commessi solo al punto di morte vogliono farne penitenza, e così escono dal corpo: tuttavia poiché si sono confessati e pentiti in punto di morte, nel giorno del giudizio entreranno tutti nel regno dei cieli. Le preghiere dei vivi, le loro elemosine, i digiuni e specialmente la celebrazione di messe, fanno sì che molti siano liberati anche prima del giudizio».

(1) De fide Trinitatis, 3, 21; PL. 101, 53: «De igne diei iudicii Apostolus ait: Uniuscuiusque opus quale sit, ignis declarabit (1 Cor., 3, 13). De igne purgatorio hoc eum dixisse non est dubitandum, quem ignem aliter impii sentient, aliter sancti, aliter iusti. Impii siquidem de illius ignis cruciatu ad perpetuas ignium flammam detrudentur. Sancti vero, qui sine omni peccatorum macula in corporibus suis resurgent, qui supra fundamentum, quod est Christus, aurum, argentum et lapides pretiosos aedificaverunt, tanta facilitate illum pervolabunt ignem, quanta integritate fidei et dilectionis Christi in hac vita custodierunt praecepta, eritque illis ille ignis diei iudicii, sicut tribus pueris caminus Babiloniae fornacis fuerat, qui absque omni flammaram laesione in Domini laudes omnium pulchritudinem creaturarum convocabant. Sunt ergo quidam iusti minutis quibusdam peccatis obnoxii, quia aedificaverunt supra fundamentum, quod est Christus, foenum, ligna, stipulas, quae illius ignis ardore purgantur, a quibus mundati, aeternae felicitatis digni efficiuntur gloria ». Traduzione: «Circa il fuoco del giorno del giudizio l'Apostolo dice: Il fuoco proverà quale sia l'opera di ognuno. È certo che in questo passo egli parlava del fuoco del purgatorio; fuoco che sarà sentito diversamente dai cattivi, dai santi, dai giusti. I cattivi, dal tormento di quel fuoco, passeranno alle fiamme del fuoco eterno. I santi, che risorgeranno coi loro corpi senza nessuna macchia di peccato, essi che hanno edificato sopra il fondamento, che è Cristo, oro, argento e pietre preziose sorvoleranno quel fuoco con tanta maggiore facilità quanto più grande saranno state l'integrità della fede e l'amore a Cristo con cui seppero custodire in vita i comandamenti. Per essi il fuoco del giudizio sarà come il fuoco della fornace di Babilonia, per i tre giovani, in cui essi, senza subire alcun danno dalle fiamme, invitavano tutte le cose create a lodare Dio con la loro bellezza. Vi sono poi alcuni giusti che sono rei di alcuni peccati leggeri per aver costruito sopra il fondamento che è Cristo, paglia, legno, stoppa, cose tutte che sono bruciate dal calore di quel fuoco; costoro, purificati da queste scorie, saranno fatti degni della gloria della felicità eterna».

(2) In Mt., 1. 2, c. 3; PL. 120, 165-166: «Nisi forte ita accipiendum sit: Ipse vos baptizabit Spiritu Sancto et igne, ut quidam volunt, quasi idem Spiritus sanctus ignis sit, quod omnino confitemur, quia Deus ignis consumens est. Sed quia copulativa coniunctio interponitur, videtur non de una eademque re coniunctionem subtexere. Unde quidam refugientes, ignem purgatorii volunt significari; quasi nos in praesenti Spiritu sancto abluat, et deinceps si qua peccati macula subreperit, per ignem

conflagrationis ad purum exurat. Sed si ita est, de levioribus quoque atque minimis peccatis credendum est». Traduzione: «Si può forse anche intendere come fanno alcuni così: Egli vi battezerà con lo Spirito Santo e col fuoco, come se lo Spirito Santo e il fuoco fossero la stessa cosa; cosa che ammettiamo senz'altro, perché Dio è fuoco che consuma. Ma siccome è usata una congiunzione copulativa, non sembra che venga fatta l'unione di un'unica e identica cosa. Perciò alcuni, onde evitare questo, vogliono trovarvi un'indicazione del fuoco del purgatorio. E cioè: noi siamo ora lavati nello Spirito Santo; poi, se riapparirà qualche macchia di peccato, essa sarà bruciata fino a che noi siamo resi puri dal fuoco della conflagrazione. Se è veramente così, dovremo ritenere questo anche per i peccati più piccoli e più leggeri».

(3) Sermo 58 e 59; PL. 144, 831; 837-838: «Nec tibi blandiaris, si graviter peccanti levior paenitentia, vel a nesciente vel a dissimulate dicatur, cum in puro gatoriis ignibus perficiendum sit quidquid hic minus feceris. Relicto ergo mundo et novo modo vivendi suscepto, transit ad tertiam (regionem), quae est regio expiationis. In hac regione benignus Pater examinat filios rubiginos, sicut examinatur argentum; ducit per ignem et aquam, ut inducat iri refrigerium (Ps., 65) ... Qui mortalia commiserunt, sed circa mortem poenituerunt, poenitentiam non explentes, indigni ut statim gaudeant, nec digni ut semper ardeant, loca purgatiore sortiuntur, in quibus flagellantur, sed non ad insipientiam sibi, ut extorti transferantur ad regnum». Traduzione: «Non ti illudere se per un peccato grave commesso ti venga imposto una penitenza leggera da uno che non sappia o che nasconda tale gravità; perché dovrai completare nel fuoco purificatore ciò che avrai tralasciato di qua. Lasciato quindi il mondo, e acquistato un nuovo modo di vita, entra nella terza regione, che è la regione dell'espiazione. Ivi il Padre buono prova i figli macchiati da ruggine, come si prova l'argento, e li conduce attraverso il fuoco e l'acqua, onde portarli al riposo ... Quelli che hanno peccato mortalmente, ma si sono pentiti in fin di vita senza fare penitenza, non essendo degni di entrare subito nella gloria, nè meritando di bruciare eternamente, devono andare in questo luogo di purificazione, dove sono tormentati, non per la loro inutile stoltezza, ma perché, così provati, siano portati nel regno». Per i suffragi, cf. Vita Odilonis, PL. 144, 936-942: così prega il defunto papa Benedetto VIII, apparendo ad Odilone: «Quamobrem per terribile nei nomen obtestor ut sanctis fratribus illic haec quae tibi dixi fideliter referas et ex nostra quoque illis parte denunties ut elemosynis et orationibus magis ac magis insistant, ac praesertim huius intuitu ut de manibus daemonum eos qui ab illis

cruciantur educant quatenus de quotidianis eorum rapinis et luctus inferatur generis humani inimico et gaudium multiplicetur in coelo ... Tunc venerabilis Odilo per omnia monasteria sua constituit generale decretum ut, altera die novembris, in psalmis et eleemosynis et praecipue missarum solemnibus omnium in Cristo quiescentium memoria celebretur ». Traduzione: «Ti scongiuro per il nome terribile di Dio che tu ripeta fedelmente ai santi fratelli quanto ti ho detto e ancora tu aggiunga da parte nostra che essi insistano sempre più nelle elemosine e nelle preghiere, specialmente a questo scopo: liberare dalle mani dei demoni quelli che sono da essi tormentati, cosicché da questi quotidiani furti (di anime ai demoni) abbia dolore il nemico del genere umano e cresca la gioia del paradiso ... Allora il venerabile padre Odilone emanò un decreto generale per tutti i suoi monasteri affinché il 2 novembre fosse celebrata con salmi, elemosine e specialmente con Messe solenni la memoria di tutti i defunti in Cristo».

459

Nel sec. XII, Onorio di Autun (1) e S. Bernardo (2), con la loro audace ipotesi sulla pena del freddo, mostrano come in quel tempo la pena del fuoco reale non fosse ritenuta dottrina assolutamente certa e comune. In quello stesso secolo apparvero i primi abbozzi del trattato De purgatorio (ormai l'aggettivo si era trasformato in sostantivo): Ugo di S. Vittore (3) (certezza dell'esistenza del Purgatorio, fuoco materiale, timida ipotesi che il luogo della pena sia lo stesso in cui fu compiuto il peccato, precisazioni sulle anime da purificare

(1) Elucidarium, 3, 3; PL. 172, 1158: «Post mortem purgatio erit aut nimius calor ignis, aut magnus rigor frigoris, aut aliud quodlibet genus poenarum». Traduzione: «La purificazione dopo la morte consisterà o in un insopportabile calore del fuoco, o in un intensissimo freddo, oppure in qualsiasi altra pena».

(2) Sermo 42 de quinque regionibus; PL. 183, 663: «Prius cruciandi aut calore ignis, aut rigore frigoris, aut alicuius gravitate doloris». Traduzione: «Prima saranno tormentati o dal calore del fuoco, o dal rigore del freddo, oppure da altre pene gravi».

(3) De Sacramentis, 1. 2 pars. 16; PL. 176, 580-596: «Est autem ali a poena post mortem quae purgatoria dicitur. In qua qui ab hac vita cum quibusdam culpīs, iusti tamen et ad vitam praedestinati exierunt, ad tempus cruciantur, ut purgentur; cuius

locus omnino determinatus non est, nisi quia multis exemplis et revelationibus animarum in eiusmodi poena positarum, saepe numero monstratum est in hoc mundo illam exerceri, et fortassis probabilius erit ut in iis potissimum locis singulae poenam sustinere credantur, in quibus culpam commiserunt... Temporales poenas alii in hac vita tantum; alii post mortem, alii et nunc et tunc, verumtamen ante iudicium illud severissimum novissimumque patiuntur ... Nam quibusdam quod in isto non remittitur, remitti in futuro saeculo, id est, ne futuri saeculi aeterno supplicio puniantur, confitemur ... Quum ergo sacrificia sive altaris sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde malis propitiations, pro valde malis etiamsi nulla sunt adiumenta mortuorum, qualescumque vivorum consolationes sunt. Quibus aut prosunt aut ad hoc prosunt, ut sit vera remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio». Traduzione: «Esiste dopo la morte anche un'altra pena che è quella del purgatorio. In essa viene martoriato temporaneamente (onde essere purificato) chi esce da questa vita con alcune colpe, ma è però giusto e predestinato alla vita. Il suo luogo non è affatto determinato; se non che da molti esempi e da rivelazioni di anime poste in questa pena, è stato spesso reso noto che essa avviene in questo mondo, ed è forse molto probabile che ogni anima venga fatta soffrire in quegli stessi luoghi in cui ha commesso la colpa. Alcuni soffrono pene temporali solo in questa vita, altri dopo la morte, altri ancora in questo mondo e nell'altro, però prima dell'ultimo e severissimo giudizio. Riteniamo che ciò che ad alcuni non viene perdonato in questa vita, venga perdonato nell'altra, e ciò allo scopo che essi non vengano castigati con la pena eterna dell'altra vita. Quando si offrono sia il sacrificio della Messa che altre elemosine per tutti i fedeli defunti, ciò vale come ringraziamento per quelli molto buoni; per quelli non molto cattivi vale di propiziazione; circa quelli assai cattivi, sebbene non siano di nessun aiuto per i morti, sono di un sollievo per i vivi. Ai quali o giovano semplicemente, o giovano perché sono di vera remissione, o certamente perché è resa meno intollerabile la loro dannazione».

460

(*non valde boni* e sui suffragi), Roberto Pulleyn (1) (il Purgatorio è vestibolo del paradiso, il fuoco è reale: «ignis quippe purgatorius, inter nostras et inferorum poenas medius, tantum superat has, quantum superatur ab illis»), Pietro Lombardo (2): de peccatis, quae

(1) Sententiae, l. 4, c. 21-22; PL. 186-826: «Quod si in regione perditorum, ut tormentis purgarentur, ad tempus detinebantur (antiquitus purgandi), nonne purgatione completa ascendebant in sinum Abrahae videlicet in superiorem, ubi requies erat, regionem (inferni)? Sic nostro tempore defuncti in quibus quidpiam exurendum restat, post mortem purgatorii poenis examinantur, examinatione autem exacta ad Christum sublimantur. Ignis purgatorius inter nostras et inferorum poenas medius, tantum superat has, quantum superatur ab illis. Ubi sunt poenitentes post mortem? in purgatoriiis. Ubi sunt ea? Nondum scio. Quamdiu ibi sunt? usque ad satisfactionem. Inde quo pergunt, si in carne poenitentiam peregerint, mox ascenderent. Ut ergo poenitentiam peragant, inferius remanent. Quando purgati coelo donantur. Pro modo culpae expiatio intelligitur, maior minorve, longa sive brevis. Semper autem acrior succedit, quoniam tempore suo satisfactio in vita non praecessit. Unde, peracta purgatione, poenitentes, tam nostri, ex purgatoriiis (quae extra infernum) ad coelos, quam veteres ex purgatoriiis (quae in inferno) ad sinum Abrahae refrigerandi, iugiter conscendere videntur». Traduzione: «Quelli che anticamente (prima di Cristo), dovevano essere purificati coi tormenti, erano tenuti per qualche tempo nel luogo dei dannati; solo dopo aver terminata la purificazione, salivano nel seno d'Abramo, cioè in quella regione superiore dell'inferno, dove era riposo. Invece i defunti dopo Cristo, i quali non hanno ancora qualcosa da scontare, vengono provati dopo la morte con le pene del Purgatorio e, compiuta questa purificazione vengono innalzati fino a Cristo. Il fuoco del purgatorio sta nel mezzo tra le pene dell'inferno e le nostre, e supera queste di quanto è superato da quelle. Dove stanno i penitenti dopo la morte? Nel purgatorio. Dove si trova questo? Non lo so ancora. Fino a quando vi stanno? Fin tanto che non abbiano espiato. Poi vanno dove sarebbero andati subito se avessero fatto penitenza in vita. Restano dunque nel purgatorio per fare penitenza. Quando sono purificati ottengono d'entrare in paradiso. L'espiazione è in proporzione alla colpa ed è maggiore o minore, lunga o breve. Ma ha sempre un carattere di maggiore intensità, perché essi non hanno dato soddisfazione a suo tempo durante la vita. Quindi, compiuta l'espiazione, sembra che i nostri penitenti debbano salire dal purgatorio (che è fuori dell'inferno) al cielo, mentre invece i morti prima di Cristo debbano salire dal purgatorio (che si trova nell'inferno) al seno di Abramo per ivi trovare refrigerio».

(2) IV Sent., d. 21, c. 1-6; vol. II, Quaracchi 1916, pp. 880-883.

post hanc vitam dimittuntur: tutta la sua trattazione, che è costellata di testi agostiniani, tende a provare la remissibilità dei *peccata venialia* nel purgatorio con pene (*ignis transitoriae tribolationis*) proporzionate alla diversità dei peccati veniali; accenno alla distinzione tra *peccatum* e *poena peccati* (1); alla d. 45, c. 2, 3 e 4 (2) tratta dei suffragi *ad mentem Augustini*, avanzando domande, alle quali i successivi commentatori diedero precise risposte.

Nel sec. XIII i grandi scolastici, chiosando il testo di Pietro Lombardo, costruirono una sintesi più consistente. Essi, pur discutendo su alcuni punti secondari (remissibilità del peccato veniale, la gravità e la durata della pena, il luogo del Purgatorio) (3), tennero come dottrina di fede l'esistenza del Purgatorio, la temporaneità della pena e furono concordi nel ritenere reale il fuoco (4).

Particolarmente chiaro è l'insegnamento di S. Tommaso (5).

4. *Controversia con i Greci*. - Mentre la teologia latina, seguendo il ritmo impostole da S. Agostino, giunse al suo pieno sviluppo, quella greca, dopo la rottura dei contatti con il mondo occidentale, si arrestò alle posizioni raggiunte nel sec. IV e V. In Oriente pertanto si assisté ad un processo di cristallizzazione della dottrina arcaica (attesa delle anime nei rispettivi luoghi sotterranei, fuoco del giudizio che purificherà le anime destinate alla gloria, mentre tormenterà per sempre i dannati). A questa dottrina si mostrarono particolarmente attaccati quei teologi bizantini che, a cominciare dal sec. XIII, vennero a contatto con la chiesa romana (6).

Verso la fine del 1231 giunse al monastero di Casole (presso Otranto) Giorgio Bardane, vescovo di Corfù e ambasciatore di Ma-

(1) IV Sent., d. 21, c. 1-6; vol. II, Quaracchi 1916, p. 883.

(2) Ibid., pp. 1006-1009.

(3) Cf. ALESSANDRO DI HALES, *Summa Theologica* IV, q. 14, membro 3, a. 3-4; S. BONAVENTURA, IV Sent., d. 21, q. 1; S. ALBERTO MAGNO, IV Sent., d. 21; cf. A. MICHEL, *Purgatoire*, in DThC, XIII, coll. 1239-1244.

(4) P. S. ALESSANDRO DI HALES, loc. cit., afferma: «Quidquid in hoc opinando dixerit beatus Augustinus, omnes reliqui Ecclesiae doctores ignem purgatorium materiale esse aperte conclamant».

(5) *Contra Gent.*, IV, 91: *Declamatio quorundam arteulorum*, c. 9 (contra graecos et armenos), IV *Sent.*, d. 21 e d. 45, riprodotto in *Sum. Theol.*, suppl., q. 70, a. 1 (alienum a fide negare l'esistenza del Purgatorio), a. 2 (de loco Purgatorii non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura), a. 3 (in Purgatorio erit duplex poena, una damni... alia sensus ... et quantum ad utrumque poena Purgatorii minima excedit maximam poenam huius vita e) ecc.; nella q. 71 ampia e profonda trattazione del valore dei suffragi, cf. J. D. FOLGHERA - J. WÉBERT, *S. Thomas d'Aquin, Somme Théologique: L'au-delà, traduction, notes et appendices*, Parigi 1935, pp. 303-317; 331-341.

(6) Cf. A. MICHEL, *Purgatoire*, in *DThC*, XIII, coll. 1244-1247.

462

nuele Comneno presso l'imperatore Federico II. Essendosi ivi ammalato, ricevette dal francescano fra Bartolomeo, legato di Gregorio IX una visita nella quale si doveva trattare dell'unione delle Chiese. Interrogato da Bardane sulla sorte dei fedeli che muoiono prima di aver terminato la penitenza imposta dal confessore, fra Bartolomeo rispose esponendo la dottrina del fuoco del purgatorio, come mezzo di purificazione ultraterrena. Il vescovo greco, dopo aver rilevata la differente posizione dei latini, replicò affermando l'attesa delle anime fino al giudizio universale e respingendo il fuoco del Purgatorio come una teoria di sapore origeniano. Il colloquio, conservato nei manoscritti Barb. graec. 297 e Laur. graec. 36, n. 3, è stato ora edito dal francescano P. Roncaglia (1). Il patriarca bizantino Germano II, informato da Bardane, scrisse un trattato (che è andato perduto) per confutare i latini. Fin da quel tempo cominciò a diffondersi in tutto l'Occidente la convinzione che i Greci negassero il Purgatorio e l'immediata retribuzione delle anime. Ma questa prevenzione fu presto combattuta dai Domenicani di Pera (2) e così ci si dovette convincere che la dottrina dei Greci non era tanto discorde da quella latina. Ciò è attestato da una lettera del Papa a Odone cardinale di Tuscolo, suo legato nell'isola di Cipro (6 marzo 1254): «Et ipsi Greci vere ac indubitanter credere ac affirmare dicuntur animos illorum, qui, suscepta poenitentia, ea non peracta, vel qui sine mortali peccato, cum venialibus tamen et minutis decedunt, purgari post mortem et posse suffragiis Ecclesiae adiuvari, nos, quia locum

purgationis huiusmodi dicunt non fuisse sibi ab eorum doctoribus certo et proprio nomine indicatum, illum quidem iuxta traditiones et auctoritates Sanctorum Patrum, purgatorium nominantes, volumus quod de cetero apud ipsos isto nomine appelletur» (3).

Comunque, S. Tommaso d'Aquino tenne presenti i due errori attribuiti ai Greci quando, nel *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, c. 9 (4), insiste sulla immediata *animarum retributio*; inoltre, nel *Contra errores Graecorum* (5) egli cita due testi per provare l'efficacia della Messa a favore delle anime del Purgatorio: «Diminuitur autem virtus huius Sacramenti ab iis qui Purgatorium negant

(1) M. RONCAGLIA, Georges Bardones et Barthelemy de l'Ordre Franciscain, Roma 1953 (Studi e Testi francescani, diretti da P. A. Ghinato O.F.M., n. 4).

(2) *Contra errores Graecorum*, in PC. 140, 487.

(3) Denz., 347.

(4) In *Opuscula theologica omnia*, III, ed P. Mandonnet, Parigi 1927, pp. 274-276.

(5) *Ib.* pp. 303 e 327.

463

post mortem» (1) e infine nel *Contra gentes* termina il capitolo 4, 91; con queste parole: «Per hoc excluditur error quorundam Graecorum, qui Purgatorium negant et dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad caelum ascendere neque in infernum demergi».

L'anno stesso della morte dell'Aquinate (1274), nel secondo Concilio di Lione, l'imperatore bizantino Michele Paleologo presentò al papa Gregorio X, in segno di adesione all'insegnamento della Chiesa Romana, la professione di fede che gli era stata spedita da Clemente IV (1265-68) nel periodo preparatorio del concilio. In questa *professio fidei* si trova appunto un articolo riguardante il Purgatorio: «Se avviene che qualche fedele veramente pentito muoia in grazia di Dio, ma prima di aver terminata la penitenza (*satisfactio*) dovuta per i peccati, la sua anima viene perfezionata da pene purificatrici» «poenis purgatoriis seu catharteriis, sicut nobis frater Johannes (il francescano Giovanni da Balastri, apostolo dell'unione) nobis exclamavit, post mortem purgari». Queste pene possono essere alleviate dai suffragi

dei vivi, cioè col sacrificio della Messa, con preghiere, con elemosine e altre opere pie in uso nella Chiesa. Invece le anime che, dopo aver ricevuto il Battesimo non hanno commesso peccato alcuno come pure quelle che dopo averlo commesso ne fecero completa penitenza (*sunt purgatae*) sono immediatamente ricevute in cielo («*mox in caelum recepi*») (2). I due errori attribuiti ai greci sono formalmente respinti da questa solenne professione, che ha valore dogmatico. Notevole il fatto che la *professio* del Paleologo astrae completamente dal luogo e dal fuoco del Purgatorio per attenersi al principio generale di «pene purificatrici» espresso in termini latini (*purgatoriis*) e greci (*catharteriis*).

Dopo il Concilio di Lione, Benedetto XII (1341) e Clemente VI (1351) respinsero la negazione del Purgatorio attribuita agli Armeni (3), mentre i teologi latini polemizzarono con gli avversari dell'unione (Matteo Korestor, Angelo Panareto, Simone di Tessalonica), che attaccavano soprattutto la dottrina del fuoco del Purgatorio quale era stata insegnata da S. Tommaso. Tra i greci cattolici si dimostrò convinto difensore della dottrina occidentale il Domenicallo Manuele Calecas (m. 1410) nella sua notevole opera *Adversus Graecos* (4).

(1) Ibid., p. 327.

(2) Denz., 464.

(3) Denz., 535 e 3050.

(4) PG. 152, 228 sgg.

464

Al Concilio di Firenze (1439), fu dibattuta ancora la questione del Purgatorio (soprattutto il suo fuoco), e in essa si cimentarono i migliori ingegni orientali (Marco Eugenio, Cardo Bessarione) e occidentali (Card. Giuliano Cesarini, Cardo Giovanni Turrecremata). La disputa si concluse senza definizione alcuna, da parte del Papa Eugenio IV, sulla natura del fuoco e con l'accettazione da parte dei Greci degli elementi fondamentali del dogma, che era stato già accolto nella *professio fidei* del Paleologo. Questa professione era stata riprodotta quasi letteralmente (era omessa la parola *catharteriis*) nella Bolla *Laetentur caeli* del 6 luglio 1439 (1), con un'aggiunta importante sulla natura del *caelum*, a cui salgono subito (*mox*) le anime completamente purificate: «Et intueri clare ipsum Deum Trinum et Unum, sicuti est,

pro meritorum tamen diversitate alium alii perfectius» (2). Con questo inciso, preso dalla Bolla dogmatica *Benedictus Deus* del 29 genn. 1336 (3) di Benedetto XII, si respingeva la concezione palamitica del paradiso (visione non immediata dell'essenza divina) a cui inclinava Marco Eugenio (4).

Così a Firenze si raggiunse l'unione sui punti essenziali circa l'esistenza del Purgatorio e il valore dei suffragi (dogma definito) e si lasciò alla dottrina del fuoco il suo carattere di *sententia*, che i teologi latini giustamente ritengono fondata sulla tradizione (v. sopra). L'atteggiamento dei teologi orientali dopo il Concilio fiorentino è descritto, con grande erudizione da M. Jugie (5).

5. *Errori protestanti*. - L'esistenza del Purgatorio era stata negata da alcune sette medievali (apostolici: (6), petrobusiani, valdesi) e quindi implicitamente da Wicleff (7) e da Huss (8). Ma il primo ad opporsi dichiaratamente a questa verità già solennemente insegnata dal Magistero della Chiesa fu Lutero. La sua negazione, da principio timida, divenne sempre più esplicita e decisa. Nelle 95 tesi del 1517 attaccò le Indulgenze e quindi la condizione delle anime del

(1) Denz., 693.

(2) Ibid.

(3) Denz., 539.

(4) Cf. A. D'ALÉS, La question du Purgatoire au Concile de Florence, in *Gregorianum*, 3 (1922), pp. 8-50; A. MICHEL, Purgatoire, in *DThC*, XIII, coll. 1252-63; M. GORDILLO, *Compendium theologiae orientalis*, Roma 1937, pp. 179-197.

(5) Purgatoire dans l'Eglise Greco-Russe après le Concile de Florence, in *DThC*, XIII, coll. 1326-52; id., *Theologia dogmatica Christianorum Orientalum*, IV, Parigi 1931, p. 362 sgg.

(6) Cf. S. BERNARDO, Sermo 56 in Cant.; PL. 183, 1098.

(7) Denz., 622.

(8) Ibid., 634, cf. n. 676-677.

Purgatorio negando loro ogni rapporto spirituale con i fedeli superstiti.

Nella disputa di Lipsia (1519), Lutero contestò che l'esistenza del Purgatorio si possa provare dal libro dei Maccabei (da lui ritenuto estracanonico), per cui Leone X nella Bolla *Exurge Domine* del 15 giugno 1520 condannò la prop. 37: «Purgatorium non potest probari ex sacra Scriptura, quae sit in canone» (1) insieme ad altre (38-40) (2), che riguardano lo stato delle anime in Purgatorio.

Nel 1530 Lutero respinse apertamente tutto il dogma (3). Nel 1537 giunse a stigmatizzare la credenza cattolica come «mera diabolica larva» (4). Il suo errore fu condiviso da Calvino (5) e dagli anglicani (6).

6. *Concilio di Trento*. - I teologi cattolici reagirono con speciali trattati *De Purgatorio* (Card. Caietano, Ambrogio Catarino, Silvestro Mazzolini, S. Giovanni Fisher, Giovanni Eck, Antonio Varani, Vincenzo Graccari), con pubbliche condanne delle Università (Lovanio 1519, Parigi 1521), finché il Concilio di Trento emise (3-4 dicembre 1563), il celebre decretum *De Purgatorio* (7), in cui la dottrina cattolica è formulata in termini precisi e sobri e vengono emanate norme disciplinari di grande importanza, con cui si vieta di trattare in pubblico questioni troppo sottili, inopportune o infondate ... incerta vulgari non permittant, quae ad curiositatem aut (subtiliore quaestiones ... a popularibus coneionibus sedudantur al peccato nella presente vita o in purgatorio e sull'efficacia della Messa per i defunti il Concilio si era precedentemente pronunciato (8). La stessa dottrina fu ripetuta dalla Chiesa Romana in successivi documenti (9).

7. *Ragione teologica*. - Il dogma del Purgatorio è in armonia con l'idea fondamentale del Cristianesimo. Il Vangelo è ben diverso dalla filosofia stoica. Questa, ritenendo i peccati tutti uguali, spinge

(1) Denz., 777.

(2) Ibid., 778-80.

(3) *Widerrut von Fegfeuer*, in *Luthers Werks*, XXX, parte 2a, pp. 367 sgg.

(4) *Articuli Schmalcaldici*, parso II, a. 2, n. 2; ed. L. T. Muller, *Die Symbolische Bucher*, Lipsia 1928, p. 103.

(5) Institutio religionis christianae, L IV, c. 5, n. 6: «Purgatorium exitiale satanae cammentum».

(6) Confessio anglicana 39 articulorum: a. 22; «Doctorum romanensium doctrina de Purgatorio res inutilis, inaniter conficta ... verbo Dei contradicit».

(7) Denz., 983.

(8) Denz., 840, 940.

(9) Denz., 998, 1084, 1468, 1473, 1542.

466

l'uomo all'orgoglio e alla disperazione: all'orgoglio, se l'uomo si crede un angelo perché non è un mostro; alla disperazione, se si ritiene un demonio, perché non è un angelo. Il cristianesimo invece ispira costantemente e contemporaneamente all'uomo umiltà e confidenza, perché gli insegna a scoprire innumerevoli imperfezioni nelle sue virtù e a fargli vedere, sotto la sua stessa povertà spirituale, il tesoro dell'amicizia di Dio. Quando un giusto muore senza essere perfettamente staccato da ogni affetto terreno, quando ha macchiato gli ultimi giorni e forse le ultime ore con qualche colpa leggera, egli come figlio di Dio, non può essere escluso dal soggiorno celeste e come figlio di Adamo non può ancora esservi introdotto, perché in cielo non può entrare niente che non sia perfettamente puro (1). Al di fuori dell'ipotesi del Purgatorio, non si vede che un inferno impossibile o un paradiso profanato. È pertanto giusto che Dio faccia quanto suol fare un padre verso un figlio, che deve espiare qualche mancanza verso la bontà paterna: lo condanna ad una assenza. Questa dottrina, fondata sulla Rivelazione, fu intravista e presentita dai migliori filosofi antichi (per es. Platone) e da quasi tutte le religioni. Essa è consolante per le anime pure, delle quali quieti i timori senza togliere quella diffidenza di sé, che fa operare la salvezza «cum timore et tremore»; è un sollievo per le anime penitenti, che devono sempre temere di non avere sufficientemente espiato i propri peccati; è un raggio di speranza per quelli che si pentono soltanto al momento della morte. Il Byron morente riconobbe che il dogma cattolico del Purgatorio è consolante. «Per molte anime la morte non avrebbe che terrori ... se queste, come ritiene il protestantesimo, non avessero davanti a sé che la tremenda alternativa del tutto o del niente» (2).

II. Le pene del Purgatorio.

Consistono nella lontananza da Dio (*paena damni* espressione forse da eliminare, perché ricorda troppo l'inferno) e, secondo la dote trina comune dei teologi cattolici, nelle sofferenze causate dal fuoco (*paena sensus*).

Il maggior tormento è la separazione da Dio. Le anime separate dal corpo, vivono una vita spirituale più intensa perché ormai libere dal peso della carne, che attutisce e aggrava lo spirito. Lontane dalle

(1) Cf. Apoc., 21, 27.

(2) G. M. MONSABRÉ, Esposizione del dogma cattolico, XVII, L'altro mondo, trad. it., Torino 1929, p. 35.

467

illusioni terrene, dal tumulto delle passioni, dalle dissipazioni della vita che si dileguarono come vani fantasmi all'aurora dell'eternità, le anime del Purgatorio conoscono la preziosità della visione intuitiva di Dio in un modo immensamente superiore a quello delle anime più pure di questa terra e siccome la loro contemplazione che non intero rotta da distrazioni e da svaghi è tutta concentrata sugli attributi di Dio, esse concepiscono un indicibile desiderio di vederne l'essenza. Dato che sono segnate dall'impronta del Figlio (***: carattere) e recano in se stesse l'immagine del Padre (figlie adottive, eredi del paradiso per la Grazia) esse provano un'incoercibile spinta verso Dio (*ex hoc quod anima separatur a corpore fit capax visionis beatificae*: S. Tommaso, *Contra Gentes*, 4, 91). Però questo slancio impetuoso è contrastato dal limite angusto della prigione che le rinserra e dal triplice fardello che grava sui loro spiriti: la pena temporale (dovuta ai peccati gravi perdonati), i peccati veniali non rimessi: le cattive inclinazioni contratte nella vita terrena. Costrette a ripiegarsi su se stesse, anime purganti sentono il vuoto del loro essere per l'assenza di Colui che solo può colmarlo. Ferite d'amore, invocano il Diletto che non risponde, chiamano l'Amato, che non viene. S. Caterina da Genova, descrive con un forte paragone la fame di Dio, di cui soffrono le anime del Purgatorio: «Se in tutto il mondo non ci fosse che un pane il quale dovesse levar la fame a tutte le creature e che solamente vedendolo le creature si saziassero e avendo l'uomo per natura, quando è sano, istinto di mangiare, se non mangiasse e

non si potesse infermare né morire, quella fame sempre crescerebbe, perché l'istinto di mangiare mai gli verrebbe meno e sapendo che solo il detto pane lo potrebbe saziare e non avendolo, la fame non potrebbe levare, però resterebbe in pena intollerabile. Ma quanto più l'uomo se gli avvicinasse e non potendolo vedere tanto più gli accenderebbe il desiderio naturale, il quale per suo istinto è tutto raccolto verso il pane, dove consiste tutto il suo contento... Idem est desiderium animarum gustandi illum panem, qui dat vitam aeternam» (1).

In questa insoddisfatta brama del cibo divino, le anime del Purgatorio rievocano con rammarico le infedeltà terrene, che loro causarono tanta angoscia: sentono di aver mancato per propria colpa al-

(1) Trattato del Purgatorio, ed. di P. Valeriano da Finalmarina, Genova 1929, pp. 17; cf. UMILE DA GENOVA, Catherine de Génes, in Dictionnaire de spiritualité, (1938), I, coll. 304-308; TITO DA OTIONE, Fede e pietà nel trattato del Purgatorio di S. Caterina da Genova, in Collectanea franciscana (1939), pp. 5-33; 153-63; L. ANDRIANOPOLI, La teologia del Purgatorio, in Tabor, I (1947, II), pp. 466-77; E. MURA, Il corpo Mistico di Cristo, I, trad. it., Roma 1950, pp. 289-302; ispirato a S. Caterina da Genova.

468

l'incontro di Dio. Non avendo cercato sulla terra soprattutto il regno di Dio, ora, come esuli, ne provano la pungente nostalgia; non cercarono abbastanza lo Sposo, egli ora si nasconde: *Quantum haeserat amor, tantum necesse est ut urat dolor* (1). Caduto il velo dell'amor proprio, esse vedono nella luce dell'eternità con quanto «legno», «paglia», e «fieno» abbiano costruito sul fondamento divino del Battesimo.

Per tale profonda tristezza e per l'anelito costante verso il Cielo si forma nell'intimo di queste anime un circolo misterioso di amore e di dolore; l'amore per la sua intensità genera la sofferenza, questa a sua volta feconda l'amore; così l'anima espia, si purifica «si fa più bella» (2), si perfeziona e di «salir al cielo diventa degna» (3).

La pena del fuoco accresce i tormenti di quelle anime. Il fuoco reale è ritenuto da tutta la tradizione latina come un misterioso strumento con cui Dio completa l'opera di purificazione e soddisfa alle esigenze della sua giustizia. Infatti, in ogni peccato,

anche rimesso, non solo ci fu un allontanamento da Dio (*aversio a Deo*) che è punito col ritardo della visione beatifica, ma anche con un indebito accostamento alle cose create (*conversio ad creaturas*), che deve essere riparato con una sofferenza che emana da quelle stesse cose, di cui l'uomo ha abusato (4).

Le anime espiano le «reliquie del peccato», (pene temporali) non imponendosi da sè le sofferenze del Purgatorio (*satisfactio*) ma accettandole (*satispassio*) da Dio. Questa accettazione pure essendo passiva e non meritoria, non si può dire totalmente involontaria perché un sacro ardore di penitenza le investe tutte (5). I peccati veniali non ancora rimessi *quoad culpam*, secondo Scoto (6) sono perdonati al momento della morte in virtù dei meriti precedenti, secondo San Tommaso (7) per un atto di carità perfetta, secondo l'Arriaga (8) per i meriti che si potrebbero acquistare anche in Purgatorio.

Sulla gravità delle pene del Purgatorio i teologi sono discordi.

(1) S. AGOSTINO, De Civitate Dei, 21, 26; p. 41.

(2) Cf. DANTE, Purgatorio, 2, 75.

(3) Ibid., 1, 6.

(4) Sulla controversia con i greci e la dottrina occidentale cf. A. MICHEL, Feu du purgatoire, in DThC, V, coll. 2246.2261; P. BERNARD, Purgatoire, in DFC, IV, coll. 515-525.

(5) S. TOMMASO, Sum. Theol., Suppl., q. 70, a. 4; S. CATERINA DA GENOVA, Trattato del Purgatorio, c. 8, n. 4; ed. cit., p. 20; l'anima ... preso si gitta dentro e volentieri.

(6) IV Sent., d. 21, q. 1.

(7) De malo, q. 7, a. 11.

(8) Disputationes theologicae, t. VIII, disp. 14, sect. 6.

Secondo S. Agostino (1), S. Cesario di Arles (2), S. Gregorio Magno (3), S. Isidoro di Siviglia (4) e S. Tommaso (5), la minima pena del Purgatorio supera la massima di questa terra. Secondo S. Bonaventura (seguito da S. Roberto Bellarmino) occorre

distinguere: la pena del ritardo della gloria è sempre inferiore alla massima afflizione terrena, perché l'anima è sicura che in seguito possederà Dio; la massima pena del senso è certamente maggiore di qualunque male di questo mondo, però può accadere che un'anima entri in Purgatorio solamente per scontare la pena di qualche peccato veniale. In tale ipotesi è da ritenere che la pena del fuoco sia sempre inferiore alla massima sofferenza della terra (6).

Le pene del Purgatorio sono certamente proporzionate ai peccati e alle imperfezioni di ciascuno e sono quindi graduate. Come tra i beati non è possibile trovarne due, la cui storia terrena sia stata identica, così non si troveranno nel Purgatorio due anime che soffrano la stessa pena. Le anime, più che il volto, conservano la loro inconfondibile fisionomia (7).

Sulla durata della permanenza in Purgatorio non si può dire nulla di certo. Domenico Soto e il Maldonato ritennero che dieci anni sono sufficienti per un'anima, che abbia passato la vita commettendo molti peccati, S. Roberto Bellarmino respinse questa opinione

(1) Enarr. in Ps., 37, 3; PL. 36, 397: «Gravior erit ille ignis, quam quid- quid potest homo pati in hac vita». Traduzione: «Quel fuoco è più grave di tutto ciò che possa soffrire l'uomo in questa vita».

(2) Sermo 104; PL. 39, 1735: «Purgatorius ignis durior erit, quam quod possit poenarum in hoc saeculo aut accidere aut sentiri aut cogitari». Traduzione: «Il fuoco del purgatorio sarà più duro di ogni pena che possa accadere, o che si possa provare o pensare in questo mondo».

(3) In Ps. paenit., 3; PL. 79, 568: «Sed quia illum transitorium ignem omni tribulatione praesenti aestimo intolerabiliorem, non solum in furore aeternae damnationis opto non argui, sed etiam in ira transeuntis timeo correptionis purgari». Traduzione: «Poiché ritengo che questo fuoco transitorio sia più grave di ogni sofferenza attuale, non solo desidero di non essere castigato dal furore della pena eterna, ma temo anche d'essere purificato dall'ira della pena temporanea».

(4) De ordine creaturarum, 14, 13; PL. 83, 950: «Sed et de illo purgatorio igni hoc animadvertendum est, quod omni quem excogitare in praesenti potest homo tormentorum modo et longior et acrior sit». Traduzione: «E di questo fuoco

purificatore possiamo anche dire che è più lungo e più doloroso d'ogni genere di tormenti, che l'uomo possa pensare in questa vita».

(5) IV Sent.. d. 21: «Poena purgatorii minima excedit maximam poenam huius vitae». Traduzione: «La pena più piccola del purgatorio è maggiore della massima pena di questa vita».

(6) IV Sent., d. 21, pars 1, q. 2.

(7) Cf. L. PARÈ, *Les mystères de l'au de là. Que penser du purgatoire?*, Parigi 1936, pp. 100-101.

470

come troppo larga. Alessandro VII condannò la seguente proposizione: «Annum legatum pro anima relictum non durat plus quam per decem annos» (1).

III - Le gioie del purgatorio

Non è una contraddizione: Il dolore è conciliabile con la gioia. Il peccatore pentito sperimenta nello stesso tempo gioia per il perdono ottenuto e dispiacere per l'offesa recata a Dio. S. Agostino, rievocando episodi salienti della sua vita, confessa d'esser stato dominato nello stesso momento dai due contrastanti sentimenti (2). Tale appunto è la psicologia delle anime del Purgatorio. Il ricordo del passato unito al pensiero dei pericoli superati è per loro fonte di gioia: esse rivedono quei momenti, in cui la caduta nell'inferno fu impedita da un filo sottile: da una circostanza fortuita, predisposta dalla Provvidenza, che le allontanò dal precipizio. Altro motivo di gaudio è la certezza della salute eterna (3). La più grande gioia per un'anima cristiana è la certezza della propria impeccabilità e della conseguente inseparabilità dall'oggetto amato, onde S. Caterina da Genova afferma: «Io non credo che dopo la felicità dei Santi in Cielo, possa darsi altra gioia pari a quella delle anime del Purgatorio» (4). Profonda soddisfazione devono esse provare nel conoscere che finalmente riparano gli oltraggi fatti a Dio; per la prima volta, forse, sentono di potere dare a Dio quello che è di Dio, dopo avere tante volte dato al mondo quello che non era del mondo.

Particolare sollievo reca alle anime penanti la visita degli Angeli, messaggeri di Dio e di Maria, *solatium Purgatorii*. L'Angelo custode non può abbandonare, al momento

della prova, il suo protetto. È questa una pia convinzione diffusa da S. Bernardino da Siena, dal Fénelon, dal Faber, soprattutto dal card. Newman (5).

(1) Denz., 1143.

(2) Confessiones, l. 4, c. 4-7.

(3) Denz., 778.

(4) *Trattato del Purgatorio*, c. 2; ed. cit., p. 7.

(5) *Il sogno di Geronzio*, ultimi versi; trad. di B. Masperi, in C. MARTINDALE, *Lo spirito del card. Newman*, Brescia 1931, pp. 196-197: «Gli Angeli ... leniranno le tue pene ... rapida passerà la notte di tua prova, ed io verrò a destarti all'alba del mattino».

471

È dogma di fede che le anime del purgatorio sono sollevate dai suffragi dei fedeli, soprattutto dal sacrificio eucaristico. Le anime non si lasciano vincere in generosità e ricambiano impetrando per noi grazie e benedizioni. (1).

Il purgatorio, mistero di giustizia e di amore, fa risplendere gli attributi di Dio.

(1) Cf. GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticon futuri saeculi*, 1. 2, c. 26; PL. 96, 488; «Si sepultus dives in inferno, Abraham pro fratribus orat, ut admoneantur, nec et ipsi in iniqua tormenta deveniant (Lc., 16, 27, 28) quomodo piorum animae, et maxime in requie constitutae, carorum superstitem creduntur sollicitudinem amisisse? Orare possunt pro salute viventium, in quantum a Domino permittuntur: nam utique recordari veraciter possunt, quos in hoc saeculo positi dilexerunt». Traduzione: «Se il ricco sepolto nell'inferno, prega Abramo per i fratelli, affinché questi siano messi in guardia a non cadere anch'essi in quei tormenti crudelissimi, come si può pensare che le anime dei buoni, e specialmente di quelli che hanno già raggiunto la pace, abbiano perso la sollecitudine per i cari superstiti? Esse possono pregare per la salvezza dei vivi, nella misura che Dio lo permette loro; infatti possono certamente serbare buon ricordo di coloro che hanno amato in questa terra»; F. SUAREZ, *De Purgatorio*, disp. 47, 2; A. Minon, *Peut-on prier les ames du Purgatoire?*, in *Revue ecclésiastique de Liège*, 35 (1948), p. 329 sgg.

472

CAPITOLO V. IL PARADISO

1 - Esistenza del paradiso

Il Paradiso, è quello stato, ove le anime, pure da ogni macchia, godono della visione immediata di Dio.

1. *Avversari*. - Da un testo di S. Gregorio Magno si viene a sapere che alcuni, fin dal secolo VI, «ritenevano che Dio in quel regno di felicità viene certamente veduto nel suo splendore, ma non nella sua intima essenza. Costoro, prosegue il S. Dottore, sono stati tratti in inganno dalla mancanza di acutezza nell'indagine. Difatti è impossibile distinguere in tale semplice e immutabile essenza lo splendore dalla natura. La natura stessa ne è lo splendore e lo splendore ne è la natura» (1). L'errore fu condiviso da alcuni armeni, dagli almariciani e dai palamiti.

Gli armeni, a quanto pare, assunsero questa posizione già dal secolo VII (2); è fuori discussione che tale fu il loro pensiero nel sec. XII; la condanna pontificia dell'errore ne è una prova (3).

Gli almariciani sono così chiamati da Almarico di Benes (4). Sembra che S. Tommaso tenga presenti questi eretici quando afferma: «Alcuni ritennero che nessun intelletto creato può vedere l'essenza di Dio» (5). E altrove: «Alcuni hanno errato sostenendo che Dio non può essere visto nella sua essenza da nessun intelletto creato. Ma questa asserzione è insostenibile, perché eretica» (6). Benché

(1) Moral., 18, 54, 90; PL. 76, 93: «Fuere nonnulli qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis in claritate quidem sua conspici, sed in natura minime videri. Quos nimirum, minor inquisitionis sublilitas fefellit. Neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas et aliud natura, sed ipsa ei natura sua claritas, et ipsa claritas natura est».

(2) RODOLFO ARMACANO, *Summa de quaestionibus Armenorum*, Parigi 1511, fol. 110.

(3) Un'ottima trattazione di questo errore si trova in F. JANSENO, *La cinquième erreur arménienne*, in *Ephimerides theologicae Lovanienses*, 16 (1839), pp. 94-100.

(4) M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6^a ed., Lovanio 1934, pp. 240-242; DAiL PRA, *Almarico di Benes*, Milano 1952.

(5) S. Th., I, q. 12 a. 1: «Quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest».

(6) De Veritate, q. 8, a. 1: «Quidam erraverunt dicentes Deum per essentiam a nullo unquam intellectu creato videri posse. Sed haec propositio sustineri non potest, cum sit haeretica».

475

L'Aquinate l'abbia colpito con così grave censura, questo errore si diffuse, quasi di nascosto, presso alcuni scolastici; difatti il Vescovo di Parigi nel 1340 condannò la seguente proposizione: «L'essenza divina in sé non può e non potrà essere vista né dagli uomini né dagli Angeli» (1).

I palamiti, discepoli di Gregorio Palamas (+1300), asserivano che i beati non vedono l'essenza divina, ma lo splendore che ne emana, quasi come i raggi che derivano dal sole. Tale splendore ha una analogia con quello che circondò Cristo sul monte Tabor. Per questo appunto talora furono chiamati «taboriti» (2). La loro dottrina si propagò rapidamente presso gli orientali e lo stesso imperatore Giovanni Cantacuzeno il quale con argomenti storici e spunti polemici si mostrò acceso paladino dell'errore (3).

2. *Dottrina della Chiesa.* - Su questo argomento di capitale importanza per la religione cattolica si hanno numerosi e insigni documenti pontifici.

Benedetto XII nella Costituzione *Benedictus Deus* (promulgata nel 1336) afferma: «In virtù dell'autorità apostolica definiamo che le anime di tutti i Santi... anche prima di ricongiungersi con i loro corpi e prima del giudizio universale, dopo l'Ascensione di Gesù Cristo nostro Salvatore, furono, sono e saranno in cielo, nel regno dei cieli, in Paradiso con Cristo e insieme con i Santi Angeli; esse dopo la passione e morte di Nostro Signor Gesù Cristo videro e vedono l'essenza divina con una visione intuitiva, faccia a faccia, senza nessuna creatura intermediaria, perché l'essenza divina si manifesta loro in modo immediato, semplice, chiaro, evidente; e che così vedendo, godono dell'essenza divina e, a causa di questa visione e di questo godimento, le anime di coloro che già sono morti sono veramente beate e possiedono la vita e la pace eterna. Così pure le anime di quelli che morranno più tardi, poiché vedranno l'identica divina essenza, ne godranno prima del giudizio universale. Inoltre la

visione e il godimento dell'essenza di Dio eliminano in loro gli atti di fede e di speranza, in quanto fede e speranza sono virtù teologali in senso proprio. Infine, dopo che fu o sarà iniziata tale intuitiva e faciale

(1) Così riferisce O. TOURNELLY, *De Deo*, q. 13, art. unico.

(2) M. JUGIE, *Palamas*, in *DThC*, XI, coll. 1735-1776; Id., *Palamite (controverse)*, in *DThC*, XI, coll. 1777-1818; C. KER.IV, *Les éléments de la théologie de Gregoire Palamas*, in *Irénikon*, 22 (1947), pp. 6-33; 164-193.

(3) CANTACUZENO, *Ristoria*, l. II, c. 39; cf. L. ALLAZIO, *De concordia utriusque ecclesiae*, l. 2, c. 16.

476

visione in essi, la stessa visione e lo stesso godimento continuò senza alcuna intermittenza o eliminazione e continuerà fino al giudizio finale e poi per tutta l'eternità» (1).

Eugenio IV nel *Decretum pro Graecis*, emesso durante il Concilio di Firenze, introdusse questo inciso: «Le anime di coloro che, dopo aver ricevuto il Battesimo, non contrassero mai macchia di peccato ed anche quelle che, dopo aver contratto macchia di peccato, sono state purificate mentre erano ancora nei loro corpi, oppure mentre erano già uscite ... sono subito ammesse al cielo ed ivi vedono chiaramente Dio stesso, Uno e Trino, come Egli è; alcuni però in modo più perfetto di altri, a seconda della diversità dei meriti» (2).

Gregorio XIII nella Costituzione Apostolica *Sanctissimus Dominus Noster* rinnova la medesima definizione (3), che è riprodotta anche nella Costituzione *Nuper ad nos*, di Benedetto XIV (4).

Pio XII nell'Enciclica *Mystici Corporis* (28 giugno 1943) tratta distintamente della visione beatifica: «In essa sarà possibile in maniera assolutamente indicibile contemplare con gli occhi della mente, irrobustiti da una luce soprannaturale, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo; sarà possibile assistere da vicino per tutta l'eternità alle processioni delle Persone Divine e godere una gioia simile a quella da cui trae la beatitudine la Santissima e indivisa Trinità» (5).

(1) «Auctoritate apostolica definimus quod animae sanctomm omnium ... etiam ante resurrectionem suorum corpomm et iudicium generale, post Ascensionem Salvatoris nostri Jesu Christi, fuerunt, sunt et erunt in coelo, coelorum regno, et paradiso caelesti, cum Christo, sanctorum Angelorum consortio aggregatae, ac post D. N. J. C. passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediata se nude, dare et aperte cis ostendo dente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, nec non quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam et etiam illorum, qui postea decedent, cum eandem divinam videbunt essentiam, ipsaque perfruuntur ante iudicium generale; ac quod visio huiusmodi divinae essentiae eiusque fruitio fidei et spei in eis evacuatur, prout et fides et spes propriae theologicae sunt virtutes, quodque postquam inchoata fuerit vel erit talis intuitiva et facialis visio in eisdem, eadem visio et Emitio sine aliqua intermissione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata existit et continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum» (DB. 530). Lo stesso Pontefice nel 1341 condannò l'errore degli Armeni, cf. F. X. LE BACHELET, Benoit XII, in DThC, II, coll. 696-704, in cui tratta ampiamente dell'opuscolo riguardante gli errori, inviato agli Armeni.

(2) «Illorumque animas, qui post baptismum susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam quae post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus vel iisdem exatae corporibus ... sunt purgatae, in coelum mox recipi et intueri dare ipsum Deum Trinum et Unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate, alium alio perfectius», DB. 693.

(3) DR, 870.

(4) DB., 875.

(5) Acta Apostolicae Sedis, 35 (1943), p. 232; «(Visio beatifica) qua modo prorsus ineffabili fas erit Patrem, Filium, Divinumque Spiritum rrentis oculo supremo lumine oculis contemplari, divinarum Personarum processionibus aeternum per aevum proxime adsistere ac simillimo illi gaudio beari, quo beata est Sanctissima et indivisa Trinitas»; cf. Catechismo del Concilio di Trento, 1, 13, 6.

La dottrina espressa nella tesi è una verità di fede divino - cattolica perché solennemente definita dalla Chiesa, che l'ha desunta dalle fonti della Rivelazione, come risulta da quanto segue (1).

3. La *S. Scrittura*. - Nel Vecchio Testamento si trovano solo allusioni alla dottrina cristiana sull'ultimo fine dell'uomo. I testi soliti a citarsi (Gen., 15, 1; Iob., 19,25) sono di scarso valore probativo (2).

Nel Nuovo Testamento, invece la dottrina sulla visione di Dio nell'altra vita è affermata con la più grande chiarezza. Cristo con insistenza afferma: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio» (3); «I loro Angeli vedono sempre il volto del Padre mio, che sta nei cieli» (4). Ora se gli Angeli vedono chiaramente Dio, lo stesso occorre ammettere dei beati poiché di essi il Signore assicura che saranno simili agli Angeli (5).

S. Paolo offre un testo di capitale importanza nella 1 Cor., 13, 8-12: «La carità non viene mai meno, mentre le profezie svaniranno, le lingue cesseranno, la scienza avrà termine. Difatti conosciamo in parte e in parte profetiamo. Ma quando sarà giunta la perfezione della conoscenza, ciò che è incompleto verrà eliminato ... Ora vediamo come attraverso uno specchio, in enigma (oscuramente); allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco parzialmente, allora conoscerò così come sono conosciuto» (6).

L'Apostolo per dimostrare la preminenza della carità sulla scienza, ragiona così: la carità non viene mai meno, nemmeno nella patria; la scienza invece, appunto perché carismatica (***, sarà del tutto eliminata (svanirà, cesserà, avrà termine). La conoscenza che si possederà nella patria, dove è in pieno rigoglio la carità, è del tutto superiore alla scienza, di cui siamo forniti su questa terra. La conoscenza che si ha nella vita attuale è parziale

(1) Cf. S. TOMMASO, *De Veritate*, q. 8, a. 1.

(2) Cf. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae. Pars positiva*, Parigi 1948, pp. 31-40; G. PERRELLA, *La dottrina dell'oltretomba nel V. T.*, in *Divus Thomas*, di Piacenza, 38 (1935), pp. 136-204, soprattutto a p. 201.

(3) Mt., 5, 8: «Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt».

(4) Mt., 18, 10: «Angeli eorum semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est.

(5) Mt., 22, 30.

(6) «Caritas nunquam excidit, sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur. Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus. Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. .. Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut cognitus sum »

478

(*), mediata (***), oscura (***); invece la conoscenza di cui godremo nella vita futura sarà totale (perfetta: ***), immediata (***, evidente; avrà quasi gli stessi caratteri della conoscenza divina (conoscerò così come fui conosciuto).

Attualmente conosciamo «attraverso la fede», allora «attraverso la visione» (1).

S. Giovanni presenta il celebre testo: «Osservate quale meraviglioso amore ci ha manifestato il Padre, così che siamo chiamati figli di Dio, e lo siamo davvero ... Miei cari, già fin da ora siamo figli di Dio, ma non è ancora stato mostrato quel che saremo. Sappiamo che quando apparirà, saremo simili a Lui, poiché lo vedremo come Egli è» (2).

Questo testo è passibile di due spiegazioni: a) Miei cari, quando Cristo apparirà nella parusia (anche anticipata all'istante della morte di ciascun fedele) saremo simili a lui, cioè saremo resi simili a Cristo, sotto un nuovo aspetto. Assomiglieremo non più a Cristo uomo, ma a Cristo Dio, in quanto lo vedremo nella sua divinità, come Egli realmente è (3); b) Miei cari, ora siamo figli di Dio, ma nella vita attuale non si vede ancora ciò che saremo. Sappiamo per fede che quando verrà manifestato ciò che saremo, ossia quando apparirà l'eccellenza della nostra filiazione, saremo simili a Dio, nostro Padre, per un nuovo motivo, perché vedremo Dio come Egli realmente è (4).

Tutte e due le interpretazioni sono fondate e offrono un argomento efficace per provare l'immediatezza della visione di Dio, concessa ai fedeli dopo la morte (5).

Inoltre S. Giovanni nell'Apocalisse, descrive a smaglianti colori i godimenti soprannaturali riservati ai Santi per tutta l'eternità: «E vidi il cielo nuovo e la terra nuova; il primo cielo difatti e la prima terra passarono e il mare non c'è più. E io

Giovanni vidi la città santa, la Gerusalemme nuova, che scendeva dal cielo, da Dio, preparata come sposa ornata per il suo sposo. E udii una gran voce proveniente dal

(1) 2 Cor., 5, 7; cf. J. BEUMER. in *Verbum Domini*, 22 (1942), pp. 166-173; DE BROGLIE, *De fine ultimo*, p. 50.

(2) 1 Io., 3, 1-2: «Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut Filii Dei nominemur et simus ... Carissimi nunc filii Dei sumus et nondum apparuit quid erimus. Seimus quoniam eum apparuerit, simile ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est».

(3) Così F. Tilmann, K. Rosch, P. Kelter e soprattutto J. Bonsirven.

(4) Così A. Camerlynck, W. Wrede, J. Belser e principalmente di F. CEUPPENS, *Theologia Biblica: De Deo Uno et Trino*, Roma 1938, p. 120.

(5) Cf. B. BARDESSONO, *La vita eterna in S. Giovanni*, in *Divus Thomas di Piacenza* 39 (1936), pp. 15-34; 112-142.

479

trono, la quale diceva: Ecco il tabernacolo di Dio tra gli uomini, dove abiterà con loro; ed essi saranno suo popolo e Dio stesso sarà con loro il loro Dio. E Dio asciugherà ogni lacrima dai loro occhi e non vi sarà più la morte, né lamento, né grido, né fatica vi sarà più, poiché queste realtà di prima passarono. E colui che stava assiso sul trono mi disse: Guarda, io rinnovo ogni cosa, e mi ripeté: Scrivi perché queste parole sono fedeli e veraci. Poi mi disse: è fatto! Io sono l'alfa e l'omega, il principio e la fine. A chi ha sete darò gratuitamente da bere dalla sorgente dell'acqua della vita. Chi vince erediterà questi beni; gli sarò Dio e lui sarà per me figlio ... Venne quindi uno dei sette Angeli, che tenevano le coppe ripiene delle sette ultime piaghe, e mi parlò dicendo: Vieni, ti farò vedere la sposa, la consorte dell'Agnello. E mi innalzò in ispirito sopra un monte grande e sublime e mi mostrò la città, la santa Gerusalemme, che discendeva dal cielo, da Dio. Era splendida della chiarezza di Dio ed il suo splendore era simile a pietra preziosa, come diaspro limpido, quasi cristallo ... Ma in essa non vidi tempio, perché il Signore, Dio onnipotente e l'Agnello ne è il tempio. E la città non ha bisogno di sole odì luna che la rischiarino, poiché l'illumina la chiarezza di Dio e l'Agnello è sua luce ... E mi indicò un fiume d'acqua viva, limpido come cristallo, il quale sgorgava dal trono di Dio e dell'Agnello. In mezzo alla sua piazza e su tutte due le sponde del fiume sorgeva

l'albero della vita, che reca dodici frutti, ogni mese il suo; e le fronde dell'albero sono per la salvezza delle nazioni. Nulla vi sarà di maledetto; vi sarà invece il trono di Dio e dell'Agnello e i suoi servi qui l'adoreranno. E vedranno la sua faccia ed il nome di lui sarà sopra le loro fronti. Né vi sarà più notte, né avranno bisogno della luce d'una lampada né di quella del sole; poiché il Signore Dio l'illuminerà; e regneranno nei secoli dei secoli» (1).

(1) Apoc., 21-22: «Et vidi coelum novum et terram novam. Primum enim coelum et prima terra abiit et mare iam non est. Et ego Joannes vidi sanctam civitatem Jerusalem novam descendentem de coelo e Deo, paratam sicut sponsam ornatam viro suo. Et audivi vocem magnam de throno dicentem: Ecce tabernaculum Dei cum hominibus et habitabit cum eis. Et ipsi populus eius erunt et ipse Deus cum eis erit eorum Deus. Et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra, quia prima abierunt. Et dixit mihi: scribe quia haec verba fidelissima sunt et vera. Et dixit mihi: Factum est. Ego sum alfa et omega; initium et finis. Ego sitienti dabo de fonte aquae viva e, gratis. Qui vicerit possidebit haec et ero illi Deus et ille erit mihi filius ... Et venit unus de septem Angelis habentibus phialas plenas septem plagis novissimis et locutus est mecum, dicens: Veni et ostendam tibi sponsam, uxorem Agni. Et sustulit me in spiritu in montem magnum et altum et ostendit mihi civitatem sanctam Jerusalem descendentem de coelo a Deo, habentem claritatem Dei et lumen eius simile lapidi preti oso tanquam lapidi iaspidis, sicut crystallum ... Et templum non vidi in ea. Dominus enim Deus omnipotens templum illius est et Agnus. Et civitas non eget sole neque luna ut luceat in ea, nam claritas Dei illuminavit eam et lucerna eius est Agnus ... Et ostendit mihi fluvium aquae vivae, splendidum tanquam crystallum, procedentem de sede Dei et Agni. In medio plateae eius et ex utraque parte fluminis lignum vitae, afferens fructus duodecim, per menses singulos reddens fructum suum et folia ligni ad sanitatem gentium. Et omne maledictum non erit amplius, sed sedes Dei et Agni in illa erunt et servi eius servient illi. Et videbunt faciem eius et nomen eius in frontibus eorum. Et nox ultra non erit et non egebunt lumine lucerna e, neque lumine solis, quoniam Dominus Deus illuminabit illos et regnabunt in saecula saeculorum».

4. *La tradizione.* - Anche questa importante verità escatologica ha subito uno sviluppo soggettivo, in tre tappe successive.

Risulta infatti una certa diversità tra le testimonianze dei Padri dei primi tre secoli e quelle di coloro che attaccarono l'errore di Eunomio e quelle infine di coloro che trattarono della vita futura dopo tale controversia, o in un clima teologico non influenzato da tale questione.

1. I Padri più antichi, aderendo fedelmente al testo della Sacra Scrittura, con parole meditate, pongono in luce la loro fede nella futura visione di Dio.

S. Ignazio Martire esorta i romani a permettere che egli diventi cibo delle belve per così raggiungere Dio (Rom., 4, 1) e inebriarsi di luce serena (Rom., 6, 2).

S. Ireneo: «L'uomo con le sue forze non vede Dio. Egli però, se vuole, si rende visibile agli uomini; si fa vedere a chi vuole, quando vuole e come vuole. Dio è davvero onnipotente. Si è reso certamente visibile mediante lo Spirito della profezia, si è reso ancora visibile attraverso il Figlio, mediante l'adorazione; si renderà infine visibile pure nel regno del cielo in modo paterno. Lo Spirito infatti forma l'uomo ad immagine del Figlio di Dio; il Figlio di Dio lo conduce al Padre ed il Padre gli concede l'incorruttibilità per la vita eterna. Ciò avviene per chiunque vede Dio. Come coloro che vedono la luce sono immersi nella luce e ne percepiscono lo splendore, così coloro che vedono Dio sono in Dio e ne possiedono lo splendore» (1).

Clemente Alessandrino: «Evidentemente nessuno durante la sua vita può con chiarezza comprendere Dio, ma coloro che hanno il cuore puro vedranno Dio dopo aver raggiunto l'apice della perfe-

(1) Adv. Haeres. 4, 20, 5; PG. 7, 1035: «Homo etenim a se non videt Deum. Illa autem volens videtur ab hominibus, quibus vult, et quando vult et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus; visus quidem tunc per Spiritum prophetiae, visus autem et per Filium adoptivae, videbitur autem et in regno coelorum paternaliter; Spiritu quidem praeparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unieuique evenit ex eo, quod videat Deum. Quemadmodum enim videntes lumen,

intra lumen sunt et claritatem eius percipiunt, sic et qui vident Deum, intra Deum sunt, percipientes eius claritatem».

481

zione» (1). Secondo lo stesso autore, Dio concede ai beati «una chiara rivelazione faccia a faccia (2).

Origene afferma: «Allora quanti hanno raggiunto Dio sotto la guida del Verbo, che è presso Dio, avranno un unico atto di conoscenza di Dio. Ed in questo modo tutti coloro che conoscono il Padre riproducono con tanta attenzione in sé l'immagine del Figlio da essere solo il Figlio a conoscere il Padre» (3). Il maestro alessandrino, prendendo lo spunto da Mt., 11, 27, offre un'eccellente prova della visione beatifica.

S. Cipriano scrive: «Rifletti al fatto che noi possiamo finalmente giungere allora a vedere Dio, se gli riusciamo graditi con le nostre azioni, mentre ora ci vede» (4).

2. I Padri greci che hanno trattato la nostra questione, dopo il sorgere dell'eresia di Eunomio, si possono dividere in tre categorie:

a) Molti continuano ad esporre la dottrina dei secoli precedenti, per es. S. Basilio Magno: «Quando non conosceremo più Dio attraverso specchi o mediante cose create, ma ci accosteremo a Lui, solo ed unico, allora apprenderemo l'ultimo fine» (5).

S. Gregorio Nazianzeno: «Nessun uomo mai ha trovato e mai può trovare cosa sia Dio per sua natura o essenza. Chi vuole, ricerchi ed investighi se mai potrà trovarlo. Secondo il mio parere questo si verificherà quando ciò che di deiforme e di divino è in noi, ossia la nostra mente e intelligenza, sarà unita con la natura (divina) cui somiglia. Mi sembra che il punto principale della filosofia sia questo; noi una buona volta conosceremo tanto quanto siamo stati conosciuti» (6). Altrove afferma: «Ognuno dunque, spezzato l'involucro terreno, mediante l'intelligenza e la contemplazione ... può mettersi in relazione con Dio e con la luce purissima, nei limiti consentiti alla

(1) Strom., 6, 1; PG. 9, 328: «Perspicuum est nullum unquam vitae suae tempore posse Deum clare comprehendere, qui autem mundi sunt corde Deum videbunt postquam extremum perfectionis attigerit».

(2) Paedag., 1, 6; PG. 8, 293.

(3) In Io., 1, 16; PG. 14, 49: «Tunc cognoscendi Deuro una erit actio eorum, qui ad Deum pervenerint, duce eo Verbo, quod est apud Deum, ut sic sint in cognitione Patris formati omnes accurate Filius, ut nunc solus Filius novit Patrem».

(4) De zelo et livore, 18; PL. 4, 640: «Cogita pervenire nos tunc demum posse ut eum (Deum) videre contingat, si ipsum nunc videntem delectemus actibus nostris».

(5) Ep., 8, 7; PG. 32, 257: «Cum non amplius Deum in speculis neque per aliena cognoscemus, sed ad ipsum veluti solum et unum accedemus, tunc et ultimum finem sciemus».

(6) Orat., 28, 17; PG. 36, 48: «Quid tandem Deus natura sua et essentia sit, nec hominem quisquam unquam invenit, nec invenire potest. An vero aliquando sit inventurus, quaerat hoc qui volet ac perscrutetur. Mea quidem sententia tum demum hoc eveniet cum deiforme hoc atque divinum, id est mens nostra et ratio, cum natura cognata coniuncta fuerit ... Atque illud mihi esse videtur, quod primum philosophiae caput est, nempe nos aliquando tantum cognoscituros, quantum cogniti sumus».

482

natura umana. E costui, a doppio titolo, si può dire beato: anzitutto perché di qui è salito in alto e poi perché ha conseguito, al di sopra di ogni veduta umana, quella deificazione ed elevazione di mente, mediante la quale può conoscere l'unità nella Trinità» (1).

b) Altri Padri invece usano espressioni meno felici che, a prima vista, sembrano creare delle difficoltà. Ma se si esamina il contesto letterario e storico, è possibile una interpretazione benigna. Quando, per esempio, sostengono che Dio non può essere conosciuto o contemplato quale Egli è da nessuna creatura, risulta da tutto il contesto che essi intendono soltanto escludere la visione di Dio con le forze umane (2), oppure una visione comprensiva dell'essenza divina (3), oppure una visione unicamente raggiunta dagli occhi del corpo (4).

Con molta probabilità in questo ordine d'idee si trova S. Giovanni Crisostomo, benché usi questa espressione: «Nessuno ha conosciuto l'essenza intima di Dio, se non chi è nato da Lui ... Perché gli Angeli velano i loro volti e stendono le loro ali? (5). Per qual motivo, dico, se non perché da quel trono si sprigiona una luce

abbagliante e perché non possono essi sopportare questi raggi? Essi non vedevano questo splendore senza limitazione e nemmeno la stessa semplice sostanza; ciò appunto che era visto era la limitazione. Cos'è questa limitazione? Quando Dio non appare come è in realtà, ma secondo la capacità di chi deve vederlo, Dio allora si limita e si adatta alla debolezza dei veggenti» (6). In questa stessa opera, polemizzando

(1) In laudem Athanasii orat., 121, 2; PG. 35, 1034: «Quicumque igitur terrena mole per rationem et contemplationem perrupta ... cum Deo commercium habere ac purissima e luci, quantum humanae naturae beatus praedicari debet, tum quod hinc sursum ascenderit, tum quod deificationem illam sit consecutus... et mentis elationem supra terrenum binarium, per quam in Trinitate unitas intelligitur».

(2) S. BASILIO, Aclv. Eunomium, 1, 14; PG. 29, 544; DIDIMO ALESSANDRINO, De Trinitate, 3, 16; PG. 38, 873.

(3) S. CIRILLO DI GERUSALEMME, Catech., 6, 6; PG. 33, 545, con le osservazioni del Petavio, Opera VIII, 5, 9, 3.

(4) Cf. S. EPIFANIO, Haeres., 70, 7; PG. 42, 349, 352.

(5) Is., 6, 2.

(6) Homil. III de incomprehensibili, 3; PG. 48, 722,: «Dei essentiam quae sit nemo cognovit, nisi is qui ab ipso natus est. .. Cur obvelant (Angeli) facies suas alasque protendunt (Is., 6, 2)? Cur, inqumim, nisi quia fulgur e throno progrediens, radiosque illos ferre non possunt? Atque non ipsam sine temperamento (***) lucem, neque ipsam puram substantiam videbant, sed quae videbantur temperamentum erat. Quid autem est illa attemperatio? Quando Deus non sicut est apparet, sed ad modum eius qui ipsum visurus est, se attemperat videntiumque infirmitati sese accommodat».

483

contro gli eunomiani (1), il S. Dottore carica la mano e sottolinea vigorosamente, più del necessario, l'incomprensibilità di Dio. Ma quando espone catecheticamente questo punto della dottrina cristiana, egli formula in modo brillante la verità, che più tardi venne definita: «Se Pietro, afferma, dopo aver appena intravisto l'immagine di

quello che sarà nel futuro, subito allontanò dal suo spirito tutte le preoccupazioni, per la grande gioia recatagli da quella visione, che si dirà quando apparirà la vera realtà, quando, spalancate le regge, potremo vedere lo stesso re non più in enigma, né come per mezzo di uno specchio, ma faccia a faccia, non più attraverso la fede, ma attraverso la visione?» (2). Altrove egli asserisce: «Ebbene? Siamo tutti nell'ignoranza? No, davvero; ma nessuno conosce come il Figlio. Come dunque molti lo videro secondo le loro capacità, pur non vedendone affatto la sostanza, così attualmente tutti conosciamo Dio, pur non potendo conoscerne l'intima natura, eccetto colui che è nato da Dio. Infatti egli chiama conoscenza una visione e una comprensione verace, identica a quella che il Padre ha del Figlio ... Difatti l'Evangelista, dopo aver affermato: «Nessuno vede Dio», non aggiunge: «Il Figlio che lo vide ce lo raccontò», ma aggiunse qualcosa di più del semplice vedere, quando disse: «Colui che è nel seno del Padre». Infatti colui che vede soltanto, non può avere un'esatta e completa conoscenza dell'oggetto conosciuto; ma a chi vive nel seno niente può restare nascosto. Perciò quando ascolti le parole: Nessuno mai vide Dio, pensa che non c'è nessuno che possa conoscere sostanzialmente ed in modo perfetto Dio. Che cosa dunque rimane? Mostrare che né i Principati, né le Potestà, né le Dominazioni, né alcun'altra virtù creata ha la capacità di comprendere Dio in modo perfetto» (3).

(1) Essi difendevano due gravi errori: 1) ritenevano che l'intelletto umano fosse capace di comprendere pienamente l'essenza divina; 2) attribuendo questa capacità alle sole forze naturali; cf. F. X. LE BACHELET, Eunomius, in DrrhC, Y, coll. 1504-1514.

(2) Ad Theodorum Mopsuestenum, 1. 1, c. 11; PG. 47, 292: «Quod si Petrus, obscura quadam conspecta imagine futurorum, omnia statim reicit ab animo ob inditam a tali visione voluptatem, quid dicetur quando ipsa rerum veritas aderit, quando apertis aedibus regiis intueri licebit regem ipsum, non amplius in aenigmate, neque per speculum, sed facie ad faciem, non amplius per fidem sed per speciem?».

(3) Homil. 15 in Io., 1, 18; PG. 59, 99: «Quid igitur? Omnesque in ignorantia sumus? Absit, sed nemo sic novit ut Filius. Ut igitur multi pro captu suo ipsum viderunt, substantiam vero nemo vidit, sic et nunc omnes Deum novimus, substantiam vero qua e sit nemo novit, nisi is qui ex ipso natus est. Cognitionem enim hic dicit certam visionem et comprehensionem, talemque qualem Pater de Filio habet ... Cum dixisset (Evangelista): Deum nemo vidit unquam, non addit: Filius qui vidit enarravit,

sed aliquid amplius quam videre posuit, cum dixit: Qui est in sinu Patris. Nam qui solum videt, non accuratam omnino rei visae cognitionem habet, qui autem in sinu versatur, nihil ignoraverit. Itaque cum audis: Deum nemo vidit umquam, id intellige nullum esse, qui Deum substantialiter omnino perfecte cognoscat. Quid igitur restabat? Dt ostenderemus neque Principatus, neque Potestates, neque Dominationes, neque etiam ullam virtutem creatam esse, quae Deum perfecte comprehendat».

484

c) Occorre infine ammettere che vi sono alcuni Padri, «i quali, a dirla francamente, appena offrono la possibilità di un'interpretazione ortodossa sotto ogni punto di vista » (1). Tale, per es. è Teodoreto (2) e sotto qualche aspetto S. Gregorio Nisseno (3). Intorno a questa verità, in alcuni autori e per un certo periodo, si nota un certo oscuramento (4). Questa piccola nube non può però gettare una ombra sullo splendore della tradizione cristiana.

3. I Padri Latini, che rimasero estranei alla polemica eunomiana, affermarono senza alcuna esitazione la verità contenuta nel Nuovo Testamento. S. Ilario di Poitiers: «Colui che avrà in eredità Dio, con fiducia lo supplica dinanzi al suo cospetto. Difatti, quantunque nessun uomo veda il volto di Dio, mentre si trova in vita, tuttavia quanti hanno il cuore puro potranno vedere Dio. Egli perciò implora da Dio la grazia di raggiungere la gioia della visione del suo volto » (5).

S. Ambrogio: «I giusti attendono come ricompensa di vedere il volto di Dio » (6).

S. Agostino: «Dio si trovava in quell'immagine, nella quale aveva voluto apparire a Mosè. Tuttavia Egli non appariva nella sua vera propria natura, che Mosè desiderava vedere. Essa è promessa ai santi nell'altra vita » (7). Il Dottore d'Ipbona in altri numerosi passi espone con chiarezza il medesimo pensiero (8).

(1) Così il VASQUEZ, In S. Th., I, disp. 36, c. 4.

(2) Eranistes, 1; PC. 83, 49, 52.

(3) Vita Moysis; PG. 44, 404, 405; In Cant. hom., 8; PG. 44, 940, 941; cf. H. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyss*, Parigi 1942, pp. 68-76.

(4) Giustamente P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*, Roma 1946, pp. 39-40, osserva: «Revera Patrum quorundam menti obscura adhuc obversabatur distinctio illa in visione beatifica, vi cuius a scholasticis postea affirmabatur Deum totum et non totaliter videri».

(5) In Ps., 118, 58, 8; PL. 9, 555: «Cui est portio Deus confidenter faciem eius deprecatur: quia quamvis nemo hominum videat faciem Dei et vivat, tamen Deum omnes mundi corde visuri sunt Ergo misericordiam hanc a Deo postulat, ut sibi videndae faciei eius beatitudo contingat».

(6) *De bono mortis*, 11; PL. 14, 562: «Iusti hanc remunerationem habent ut videant faciem Dei».

(7) *Epist.*, 147, 8; PL. 33, 605: «Ipse (ergo) Deus erat in ea specie, qua apparere voluerat (Moysi); non autem ipse apparebat in natura propria, quam Moyses videre cupiebat. Ea quippe promittitur sanctis in altera vita».

(8) Cf. DE BROGLIE, *De fine ultimo*, pp. 80-81.

485

S. Gregorio Magno: «Ci furono alcuni, i quali sostenevano che Dio in quel regno di felicità viene veduto nel suo splendore, ma non nella sua intima essenza. Costoro sono stati tratti in inganno dalla mancanza di acutezza nell'indagine. Difatti per quella semplice e immutabile essenza lo splendore non è diverso dalla natura; la natura stessa ne è lo splendore, e lo splendore ne è la natura. La sapienza di Dio in futuro si manifesterà a coloro che lo amano; Egli stesso lo promette dicendo: «Colui che ama sarà amato dal padre mio e io lo amerò e mi mostrerò a lui», quasi voglia dire espressamente: «È giusto che voi che mi vedete nella vostra natura, mi vediate nella mia» (1). Così S. Gregorio Papa presenta una testimonianza della fede comune della Chiesa nella vita futura e una spiegazione particolarmente limpida della natura della visione beatifica. L'autorevole insegnamento del grande Papa tracciò la via seguita da tutti i teologi posteriori.

4. *Ragione teologica*. - La visione beatifica ci può essere nota soltanto per rivelazione, pertanto la sua esistenza non è dimostrabile in base ai soli dati di

ragione. Già nel passato, e soprattutto in tempi recenti, si è posta la questione (che ha avuto soluzioni differenti) se sia dimostrabile la possibilità della visione beatifica, basandosi sulle sole capacità naturali (2). Qui occorre fare solo un'osservazione: non è certo dimostrabile l'intrinseca impossibilità di una elevazione dell'intelletto creato alla visione intuitiva dell'essenza di Dio. Sebbene l'intelletto creato non possa raggiungere l'infinito in modo infinito, tuttavia può giungere a ciò con l'aiuto di Dio e in modo finito. Tale possibilità si fonda sul fatto che l'essenza di Dio, atto puro, è perfettamente intelligibile e pertanto non è fuori della sfera della conoscibilità (3).

(1) Moral., 18, 54, 90; PL. 76, 93: «Fuere nonnulli, qui Deum dicerent etiam in illa regione beatorum, in claritate quidem sua conspici, sed in natura minime videri. Quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fecellit. Neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas et aliud natura; sed ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est. Quia enim suis dilectoribus haec Dei sapientia se quandoque ostendet, ipse pollicetur dicens: Qui diligit diligetur a Patre meo et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum illi; ac si patenter dicat: qui in vestra me cernitis, restat ut in mea nunc natura videatis».

(2) Non è questa la sede per affrontare tale difficile questione; cf. DE BROGLIE, *De fine ultimo*, pp. 163-200 (ampia trattazione); P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*, Roma 1946, pp. 40-47 (la questione è esposta e risolta con sobrietà e con acutezza); B. M. LEMEER, *De desiderio naturali ad visionem beatificam*, Roma 1948 (importante tesi dell'Angelico); A. PIOLANTI, *Vecchie discussioni e conclusioni recenti sul soprannaturale nel pensiero di S. Tommaso*, in *Divinitas* 1 (1957), pp. 93-117.

(3) Cf. S. TOMMASO, *Contra Gentes*, 3, 54.

486

Premesse. - La felicità (beatitudo) è definita da Boezio: «Un modo di essere stabile reso perfetto dal complesso di ogni bene» (1). S. Tommaso la definisce: «Un bene tanto perfetto da soddisfare completamente qualunque desiderio» (2). Si divide:

a) *in naturale e soprannaturale*. Felicità naturale è quella che è proporzionata alle capacità e alle esigenze della natura dell'uomo; l'altra è al di sopra di tutte le capacità umane e non è dovuta all'uomo; gli viene però elargita da Dio come

coronamento di una vita elevata all'ordine della grazia. Nel presente capitolo ci si limita a parlare della beatitudine soprannaturale.

b) in *oggettiva e soggettiva* o formale. Per felicità oggettiva s'intende il bene perfetto, che soddisfa ogni desiderio, cioè Dio, bene infinito. Per felicità soggettiva o formale s'intende l'unione (creata) dell'uomo con il bene perfetto e beatificante (3).

c) La felicità soggettiva si suddivide in *essenziale* (l'unione con Dio, oggetto essenziale della beatitudine) e *accidentale* (l'unione con Dio, non in quanto oggetto essenziale, e con i beni creati di cui l'uomo può godere in Paradiso insieme col bene creato).

Punti dottrinali

1. La felicità «oggettiva» dell'uomo consiste in Dio. Infatti la felicità oggettivamente deve essere un bene perfetto, che soddisfa totalmente ogni desiderio umano. Certo le ricchezze, gli onori, la fama, la gloria, i piaceri, realtà limitate ed effimere, non possono pienamente soddisfare le aspirazioni dell'uomo, perché oggetto della tendenza razionale, cioè della volontà, è il bene universale, allo stesso modo che il vero universale è oggetto dell'intelletto. Siccome questo bene universale non si concretizza nelle cose create, occorre cercarlo nel Creatore (4).

2. La felicità «soggettiva» o «formale» dell'uomo è una realtà creata, perché è un possesso umano (e perciò creato) del bene bea-

(1) De consolatione philosophiae, l. 3, c. 2: «Status omnium bonorum aggregatione perfectus».

(2) S. Th., 1-2, q. 2, a. 8: «Bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum».

(3) Cf. S. Th., 1-2, q. 1, a. 8; q. 2, a. 7; q. 3, a. 1.

(4) Cf. S. Th., 1-2, q. 2, a. 1-8; Contra Gentes, 3, 28-36.

tificante (1). Tale possesso si realizza con un atto vitale dell'uomo, perché solo nell'azione ogni capacità umana trova la sua attuazione ed il suo perfezionamento (2). Tale atto poi, per esigenza intrinseca, deve essere unico, stabile, perpetuo (3) e

deve effettuarsi nell'ordine spirituale che è l'unico piano in cui si può raggiungere Dio (4).

3. La felicità «soggettiva» comprende tre elementi: la visione, l'amore, la gioia. Perché si abbia la felicità soggettiva è necessario il concorso degli atti vitali e spirituali, mediante i quali l'anima giunge a possedere Dio, bene supremo che soddisfa ogni desiderio. Siccome le facoltà spirituali sono l'intelletto e la volontà, la felicità soggettiva si realizza nella conoscenza intuitiva di Dio (visione) e in un atto di amore, che spontaneamente segue alla visione; mediante questo atto è all'atto il bene posseduto, che appaga ogni desiderio. Quando si possiede e si ama senza misura il bene infinito, nello spirito si effonde la letizia, ossia il godimento gioioso, che inonda l'anima senza limiti (5).

4. La felicità soggettiva, dal punto di vista metafisico, consiste, con ogni probabilità, nella visione. La beatitudine soggettiva o foro male, sotto l'aspetto fisico, come si è ora accennato, comprende tre elementi: la visione, l'amore e la gioia. Su questo tutti i teologi sono concordi. Occorre determinare con esattezza l'essenza metafisica della felicità; si deve cioè stabilire: a) quale particolare elemento costituisca fondamentalmente e formalmente la felicità; b) quale elemento prima di tutti gli altri la contraddistingua da ogni altra realtà; c) da quale elemento, come da radice, fluiscono gli altri elementi della felicità. Qui s'incrina il consenso dei teologi, i quali hanno presentato le soluzioni più diverse. Non è superfluo osservare che la diversità delle opinioni proviene dal differente punto di vista sotto cui è considerata la felicità (6).

a) Pietro Aureolo O. F. M. (+1322) parte dal concetto di felicità come appagamento completo di tutti i desideri. Pertanto ne deduce che il suo costitutivo formale è il gaudium (7).

(1) Cf. S. Th., I, 26, a. 3: I-II, q. 3, a. 1.

(2) Cf. S. Th., I-II, q. 3, a. 2.

(3) Cf. S. Th., I-II, q. 3, a. 4.

(4) Cf. S. Th., I-II, q. 3, a. 3.

(5) Cf. S. Th., I-II, q. 4, a. 3.

(6) Cf. LENNERZ, De Novissimis, pp. 19-20.

(7) Cf. SIURI, De Novissimis, tr. 3-5, c. 4.

488

Ma il concetto di felicità importa non solo l'appagamento dei desideri, ma soprattutto l'atto, con cui si entra in possesso del bene che è fonte di gioia e di pace per lo spirito.

b) S. Bonaventura (+1274) considera la felicità come un'amichevole unione con Dio e pertanto ritiene d'individuare l'essenza simultaneamente nella visione e nell'amore (1). Questa opinione è condivisa dal Suarez (2) e dal Lessio. Quest'ultimo così si esprime: «La beatitudine nella sua totalità consiste in un'unione vitale e perfetta con Dio. Un'unione perfetta non solo esige un contatto, sul piano intellettuale, ma anche su quello affettivo. Difatti sia la volontà sia l'intelletto raggiungono Dio; queste due facoltà sono come due braccia con le quali lo spirito s'impossessa di Dio, se lo unisce e se lo tiene stretto. Pertanto anche l'unione della volontà appartiene all'essenza della felicità. Inoltre non è felice chi non può godere di ciò che ama. Ora colui che non ama, non gode; perciò colui che non ama, non è felice. Ne segue che per avere l'essenza della felicità sono necessari tre atti: la visione, l'amore e il godimento. Così l'anima s'unisce intimamente a Dio e gode in modo perfetto del bene supremo» (3). Questo ragionamento si basa soprattutto sull'essenza fisica della beatitudine e non su quella metafisica. Pertanto la soluzione prospettata non risponde al quesito proposto.

c) Scoto ritiene che la felicità e la perfezione suprema della natura è un atto nobilissimo che si riferisce ad un oggetto infinito; ed ammette il primato della volontà sull'intelletto. Di conseguenza, egli pone l'essenza della felicità soltanto nell'atto di volontà, cioè nel perfetto amore, con cui ci uniamo a Dio supremo bene a noi presente e da noi posseduto (4).

Anche questa opinione sembra da scartare, perché l'essenza metafisica della felicità consiste in quell'atto che, come suo primo e diretto effetto, realizza il possesso del bene supremo. Ma questo non può essere un atto di volontà o di amore, perché tale atto può avere

(1) Sembra tuttavia che la ponga soprattutto nella volontà: «Quoniam altius elevatur ipsa vis unitiva in homine, ideo (voluntas) habet quandam praecipuam excellentiam dignitatis», III Sent., d. 31, a. 3, q. 1; Opera omnia, Quaracchi, III, 689; cf. F. RAUTI, Dottrina della beatitudine in S. Bonaventura, Roma 1949 (tesi del Laterano).

(2) De ultimo fine hominis disp. 7, sect. 1; BERAZA, De Novissimis, pp. 271-

(3) De summo bono, 1. 2, c. 5; così pure M. DE RIPALDA, De ente supernaturali, disp. 100, sect. 3, n. 11.

(4) IV Sent., d. 49, q. 5; cf. P. MINGES, Compendium Theologiae Dogmaticae, II, Ratisbona 1922, pp. 298-300; 302-303.

489

come oggetto tanto un bene posseduto, come pure un bene non ancora posseduto, e inoltre esso non rende presente e non conferisce il possesso dell'oggetto amato. Ne segue dunque che l'amore beatificante suppone un altro atto, mediante il quale Dio diviene presente ed è formalmente posseduto, ossia la visione.

d) S. Tommaso pone la felicità in un atto intellettuale, mediante il quale Dio è raggiunto e posseduto direttamente come ultimo fine dell'anima. L'amore e la gioia sono proprietà, che necessariamente seguono la visione beatifica (1).

Questa dottrina, l'unica sostenibile dopo l'esclusione di tutte le altre, ha a suo favore quei testi della S. Scrittura, che provano l'esistenza della visione beatifica. La felicità eterna viene costantemente presentata come visione e conoscenza: Mt., 5, 8: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio»; 1 Cor., 13, 12: «Ora noi vediamo per mezzo di uno specchio, in enigma (oscuramente); allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco parzialmente, allora conoscerò come sono conosciuto (da Dio)»; 1 Io., 3, 2: «Sappiamo che quando egli apparirà, saremo simili a Lui, poiché lo vedremo come Egli è». In questo testo la somiglianza con Dio è fondata sulla visione (2). Jo., 17, 3: «Ecco la vita eterna: conoscere te solo Dio vero»; Gesù Cristo afferma che in questa conoscenza consiste la vita eterna (3).

Il pensiero dei Santi Padri è in armonia con quello della Scrittura.

S. Girolamo: «Vedranno (i beati) senza dubbio lo stesso Dio ciò che costituisce la vera letizia. Di essi il Signore disse: «Beati coloro che hanno il cuore puro, perché vedranno Dio». Vedere Lui è gioia perfetta (4).

(1) S. Th., 1-2, q. 3, a. 4; q. 4, a. 1-2. S. Tommaso pone la beatitudine in un atto dell'intelletto speculativo: S. Th., 1-2, q. 3, a. 4; cf. T. CUCCHI, *Se la beatitudine sia un'operazione dell'intelletto o della volontà*, Roma 1889. Dante, con rigore tomistico, così ragiona nella *Divina Commedia*:

E dèi saper che tutti hanno diletto
quanto la sua veduta si profonda
nel Vero, in che si queta ogni intelletto.
Quinci si può veder come si fonda
l'esser beato nell'atto, che vede,
non in quel ch'ama, che poscia seconda

(Parad. 28, 106-111).

Tratta ampiamente dell'amore beatifico R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'altra vita*, pp. 179-193.

(2) Cf. S. Th., I, q. 93, a. 4.

(3) Cf. Io., 14, 8; Ps., 16, 15.

(4) In Is., 6, 14; PL. 24, 688: «Videbunt autem haud dubium ipsum Deum, quae vera laetitia est. De quibus Dominus loquebatur: beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Cuius visio perfectum est gaudium».

490

S. Agostino: «Questa visione di Dio, mediante la quale noi contempleremo l'immutabile sostanza di Dio, che è invisibile agli occhi degli uomini ed è promessa solo ai Santi, è il nostro unico supremo bene, per conseguire il quale ci viene comandato di compiere con rettitudine tutto ciò che facciamo» (1).

S. Cirillo di Alessandria: «Niente ci può essere più sublime della contemplazione di Dio, perché essa ci rende partecipi della suprema beatitudine ... La felicità degli uomini consiste nel possedere la suprema contemplazione» (2).

Occorre inoltre tener presente che per gli antichi autori ecclesiastici «essere beato» significava avere o possedere un oggetto per via di cognizione (3); tanto era radicata la persuasione che la visione è il vero fondamento della felicità eterna.

Del resto anche il Lessio, che su questo punto non accetta la dottrina di S. Tommaso, quasi affascinato dallo splendore della verità scrive: «La felicità non è che il conseguimento ed il possesso del bene supremo. La visione di Dio è senza dubbio il conseguimento e il possesso del bene supremo, cosicché per suo mezzo stringiamo quasi con le mani, tratteniamo con dolce violenza e possediamo Dio stesso, nostro supremo bene, offertoci come nostro godimento» (4). Da quanto si è detto si ha una prova della giusta posizione assunta dal Catechismo del Concilio di Trento: «Prima bisognerà fare la distinzione, trasmessaci dai più autorevoli teologi. Essi stabiliscono che vi sono due categorie di beni, di cui una riguarda la natura stessa della felicità, l'altra emana la stessa felicità; pertanto, per intendersi, quelli sono detti beni essenziali, questi accessori» (5). Qui si tratta distintamente della felicità essenziale e di quella accidentale.

(1) De Trinitate, l. 1, c. 13, n. 31; PL. 42, 844: «Visio illa Dei, qua contemplabimur incommutabilem atque humanis oculis invisibilem Dei substantiam, quae solis sanctis promittitur ... sola est summum bonum nostrum, cuius adipiscendi causa praecipimur recte agere quidquid agimus».

(2) Contra Julianum, 1. 3, n. 88; PG. 76, 627: «Dei autem contemplatione praecellentius fieri nihil potest: quando supremae beatitudinis res ea nos facit participes ... Hominum felicitas est habere summam contemplationem». C'è un magnifico testo di S. Bernardo nel Sermo 4 in festo omnium Sanctorum, 3; PL. 183, 473.

(3) Cf. S. GREGORIO NISSENO, De beatitudine oratio, 6; PG. 44, 1266.

(4) De Summo Bono, l. 2, c. 4.

(5) Catechismo di Trento, I, 12, n. 144: «Sed illa in primis distinctione uti oportebit, quam a gravissimis divinarum rerum scriptoribus accepimus; ii enim duo bonorum genera esse statuunt, quorum alterum ad beatitudinis naturam pertinet, alterum ipsam beatitudinem consequitur. Quare illa essentialia, haec vero accessoria bona, dicendi causa appellantur».

491

A) La felicità essenziale. - Di Dio si può avere una triplice conoscenza:

a) *Astrattiva*; con essa *si* conosce Dio in modo mediato, per analogia, cioè per mezzo di concetti che non provengono da Dio, ma dalle cose create. In questa conoscenza l'anima non raggiunge Dio, ma partendo dalle cose, nelle quali risplendono in qualche modo le perfezioni divine, si eleva ad una conoscenza di Dio vera, ma oscura.

b) *Intuitiva*; in tal modo l'intelletto *si* mette in contatto con l'essenza di Dio, quale è realmente, e la contempla faccia a faccia. Questa visione è dotata della massima chiarezza; però non esaurisce l'intima conoscibilità di Dio.

c) *Comprensiva*; questa raggiunge l'essenza divina non solo in modo immediato, ma in maniera talmente adeguata, che ne esaurisce totalmente la conoscibilità. La prima conoscenza è propria di coloro che vivono in terra, la seconda dei beati, la terza è esclusiva di Dio.

Da quanto si è detto risulta che la felicità essenziale consiste nella conoscenza intuitiva di Dio. È noto inoltre che ad ogni atto intellettuale concorrono la potenza conoscitiva, la rappresentazione intenzionale dell'oggetto da conoscere e l'oggetto conosciuto. Ci si pongono pertanto questi quesiti: la visione beatifica è percepita dalla sola potenza intellettuale, oppure richiede un invigorimento interiore totalmente nuovo? Inoltre, si realizza mediante una specie impressa ed espressa, oppure può fare a meno di questi mezzi? Infine, il suo oggetto si estende quanto l'essenza di Dio (1)?

1. *Il «lumen gloriae»*. - Si chiama «lumen gloriae» un aiuto soprannaturale, che irrobustisce l'intelletto e lo rende capace di vedere Dio intuitivamente. Esso è assolutamente necessario, perché si richiede assolutamente che una facoltà, intrinsecamente inadeguata a fare un atto superiore alle sue forze, sia perfezionata onde divenire capace di compiere tale atto. Ma siccome l'intelletto creato, avendo unicamente la capacità di conoscere Dio per astrazione e in via analoga, è radicalmente inetto alla visione intuitiva di Dio; occorre quindi che sia perfezionato da una causa superiore. Questo perfezionamento soprannaturale prodotto da Dio, si chiama «lumen glo-

(1) Cf. TERRIEN, *La grace et la gloire*, II, pp. 157-187

riae». S. Tommaso espone il proprio pensiero così: «Tutto ciò che viene elevato a qualche cosa che supera la sua natura, ha bisogno di esservi disposto con una disposizione superiore a questa natura ... Quando un intelletto creato vede l'essenza di Dio, la stessa essenza divina diviene la forma intelligibile dell'intelletto. Quindi bisogna che gli si aggiunga una disposizione soprannaturale, perché possa elevarsi a tanta sublimità. Poiché dunque la potenza naturale dell'intelletto creato, è insufficiente a vedere l'essenza di Dio, è necessario che per grazia divina gli venga accresciuta la capacità conoscitiva. E tale accrescimento di potenza intellettiva lo chiamiamo illuminazione dell'intelletto, allo stesso modo che l'oggetto intelligibile si chiama lume o luce» (1).

Ora emerge il motivo della condanna promulgata dal Concilio di Vienna (a. 1311) contro i beguardi e le beghine. Essi negavano il «*lumen gloriae*», «perché ogni creatura intelligente è, per se stessa, per sua propria natura, beata e perché l'anima non ha bisogno del *lumen gloriae*, che la elevi alla visione di Dio e al felice godimento di Lui» (2).

Del resto l'esistenza di questo lume è attestata dalla Rivelazione:

Ps., 35, 10: «Presso di te è la sorgente della vita, e nella tua luce vedremo la luce» (3); Ps., 55, 13: «Così che io possa piacere a Dio nella luce di vita» (4). S. Agostino così spiega questo passo: «Lo stesso consolatore di quaggiù sarà lassù il ricompensatore; ovunque è il vivificatore, l'artefice della vita ... onde qui nella luce della fede, ivi nella luce della visione, come in una luce di vita, siamo graditi a Dio presente» (5).

(1) S. Th., I, q. 12, a. 5: «Omne quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam ... Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati, non sufficiat ad Dei essentiam videndam ... oportet quod ex divina gratia succrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen velle», cf. *Contra Gentes*, 3, 53-54; JUNGSMANN, *De Novissimis*, n. 143.

(2) DR., 475: «Quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum».

(3) «Apud te est fons vita e et in lumine tuo videbimus lumen». Molti Padri applicano queste parole al Verbo e a Cristo, cf. PETAVIO, De Deo, l. 7, c. 8.

(4) «Ut placeam coram Deo in lumine viventium».

(5) «Ipse hic consolator, illic nunciator, ubique vivificator et dator vitae ... ut et hic in lumine fidei et illic in lumine speciei, tanquam in lumine viventium, in conspectu Domini placeamus», Enarr. in Ps., 55, n. 20; PL. 36, 661.

493

Apoc., 21, 23; 22, 5: «Né la città ha bisogno di sole o di luna che la rischiarino, poiché la chiarezza di Dio la illumina e sua luce è l'Agnello ... I beati vedranno la sua faccia ... e non avranno bisogno né della luce d'una lampada, né di quella del sole, poiché il Signore Iddio li illuminerà e regneranno nei secoli dei secoli» (1); 1 Io., 3, 2: «Quando sarà manifestato, (ciò che saremo), saremo simili a Dio, poiché lo vedremo come Egli è» (2). Sembra che in questo testo la somiglianza con Dio sia richiesta nell'intelletto beato in anticipo, quale disposizione a veder Dio. Anche i Santi Padri, sebbene trattino con sobrietà di questo argomento, talora affermano che l'intelletto viene elevato alla visione di Dio per mezzo di una illuminazione celeste. Così Origene spiega il passo «E nella tua luce vedremo la luce»: «Infatti, come altrimenti si può chiamare la luce di Dio se non una forza divina, per mezzo della quale chi è illuminato può contemplare la verità di tutte le cose, oppure vedere Dio stesso, che "verità" è chiamato?» (3). S. Epifanio: «Dio, l'invisibile, per sua bontà e onnipotenza si è degnato di irrobustire col suo dono la nostra debolezza onde questa possa vedere l'invisibile; e ci è resa così vigorosa da fare ciò con le sue forze aumentate» (4).

Lo Pseudo-Dionigi Areopagita più volte accenna ad una illuminazione intellettuale (**), che è concessa ai beati, perché possano vedere Dio (5). Tutti i teologi, particolarmente gli scolastici, trattarono ampiamente del «lumen gloriae» e tra questi si distinse soprattutto S. Tommaso (6). Egli ne afferma la necessità con tanta decisione da asserire che neppure Dio, con la sua potenza assoluta, può creare un intelletto che abbia in sé la capacità di ve-

(1) «Et civitas non eget sole neque luna, ut luceat in ea, nam claritas Dei illuminabit eam et lucerna eius est Agnus ... Videbunt (beati) faciem eius ... et non egebunt lumine lucernae neque lumine solis, quoniam Dominus Deus illuminabit illos, et regnabunt in saecula saeculorum». S. Tommaso cita questo testo, proprio trattando della presente materia; S. Th., I, q. 12, a. 5. Dopo di lui ne fanno uso quasi tutti i teologi.

(2) «Cum apparuerit (quid erimus), similes ei (Deo) erimus, quoniam videbimus eum sicuti est».

(3) De Principiis, I, 1; PG. 11, 121: «Quod enim aliud lumen nei dicendum nisi virtus Dei, per quam quis illuminatus vel veritatem rerum omnium videt, vel ipsum Deum cognoscit, qui veritas appellatur».

(4) Haeres., 70; PG. 42, 349: «Invisibilis Deus pro sua benignitate ac potentia imbecillitatem (nostram) vi sua corroborare dignatus est, ut quod invisibile est cerneret, adeo valens reddita ut extentis viribus id facere possit».

(5) De divinis nominibus, c. 1; PG. 3, 593.

(6) Si legge in extenso, S. Th., I, q. 12. L'Alighieri ne riecheggia il pensiero:

Lume è lassù, che visibile face
Lo Creatore a quella creatura
Che solo in Lui vedere ha la sua pace

(Parad., 30, 100-103).

494

dere l'essenza di Dio, senza un aiuto soprannaturale; «perché il *lumen gloriae* non può essere connaturale a nessuna creatura, a meno che tale creatura possieda una natura divina; ciò che è assurdo» (1).

Sulla natura intima di questo lumen sono state avanzate le opinioni più diverse: Ugo da S. Vittore ritenne che il «lumen gloriae» sia un atto di visione increato, comunicato all'intelligenza creata (2). Ma la comunicazione di un atto infinito a una creatura finita implica assurdità. Del resto in tale ipotesi sarebbe completamente

compromessa la vitalità dell'atto beatifico, perché diverrebbe del tutto estrinseco all'intelletto umano.

Enrico di Gand affermò che il «lumen gloriae» è la presa di possesso, da parte di Dio, dell'essenza dell'anima, in modo che questa sia sostanzialmente deificata e in un certo senso mutata in Dio (3). Tale opinione però viene respinta da tutti, perché implica il panteismo e distrugge radicalmente la vitalità dell'atto beatifico.

Il Petavio ritenne che il «lumen gloriae» non è che l'essenza divina quale si manifesta ai beati (lumen completamente oggettivo) (4). Questa ipotesi già incompleta in se stessa, fu respinta autorevolmente dal Concilio di Vienna, il quale pone una nitida distinzione tra Dio e il «lumen gloriae» (5). D'altra parte essa trascura tutta la tradizione teologica, che ha sempre ritenuto il «lumen gloriae» una realtà creata (6).

Il Thomassin (+1695) asserì che il «lumen gloriae» è la Persona dello Spirito Santo, in quanto s'imprime nell'intelletto dei beati e lo illumina intimamente (7). Questa posizione è da tutti scartata, soprattutto perché, tralasciando altri motivi, attribuisce ad una sola Persona Divina un'operazione ad extra. Siccome è un principio intangibile che le operazioni ad extra sono comuni alle Tre Divine Persone, questa opinione si elimina da sé.

(1) «Quia lumen gloriae non potest esse naturae creaturae, nisi creatura esset naturae divinae, quod est impossibile». Con tali parole viene respinta la sentenza di Scoto e di Durando. Essi sostenevano la possibilità d'un intelletto al quale fosse connaturale la visione dell'essenza divina, unicamente con un concorso eterno di Dio. Cf. COTTI, *De visione Dei*, q. 1, dub. 5.

(2) Cf. KATHSCHTALER, *Eschatologia*, p. 129.

(3) «Principalius consistit in ipso obiecto, quod est beatitudo increata..., in qua ipsa anima, mediante voluntate, se transformat ut convertatur in illud», *Quodlibet*, XIII, q. 12.

(4) *De Deo*, l. 7, c. 8. Condividono la sua opinione L. BERTI, *De Deo*, l. 3, c. 3 e E. MAIGNAN, *Philosophia sacra*, c. 15, n. 7.

(5) DB., 475.

(6) Anche il Petavio, nel luogo citato, attesta che tutti i teologi vissuti al tempo del Concilio di Vienna gli sono contrari.

(7) De Deo, l. 6, c. 16.

495

S. Tommaso asserì con fermezza che il «*lumen gloriae*» è una qualità permanente infusa da Dio nell'intelletto dell'uomo, la quale, come abito operativo, si radica interiormente nell'intelletto creato, lo irrobustisce profondamente e lo perfeziona sul piano soprannaturale, in modo da renderlo capace di vedere l'essenza di Dio intuitivamente (1). Il «*lumen gloriae*» nella concezione tomista non deve essere paragonato agli occhiali o a un telescopio, che potenziano la facoltà visiva dall'esterno, ma aduna forza nuova che internamente irrobustisce il nervo ottico, in modo che la vista dall'interno diventi più acuta nel percepire la realtà.

È pertanto compito del «*lumen gloriae*» aumentare la facoltà intellettiva e con essa concorrere alla realizzazione dell'atto di visione di Dio. Il lumen e l'intelletto agiscono quindi come due cause totali dell'atto beatifico, però sotto diversi aspetti: l'intelletto è principio totale remoto e radicale che produce la visione, mentre il lumen è la causa prossima totale, che eleva e proporziona l'intelletto, potenza vitale, all'atto visivo di Dio. Secondo l'Aquinate il «*lumen gloriae*» è la suprema irradiazione e partecipazione di quell'eterna luce, per mezzo della quale Dio si vede e mediante la quale l'intelligenza creata è resa deiforme: «Mediante questo *lumen* i beati diventano deiformi, cioè simili a Dio, secondo il testo della I Lettera di Giov., 3, 2» (2). L'eccellenza di questa luce eterna e beatificante, viene descritta dal Lessio, sulle orme di S. Tommaso: «Questa luce produce tre effetti; anzitutto eleva la mente allo stato divino, la rende deiforme e simile al Padre. L'intelligenza così illuminata ed elevata viene attuata e riceve le forze necessarie alla produzione della visione dell'essenza di Dio. Poi estende la capacità della mente immensamente e la rende proporzionata al bene senza confini e senza misura; avviene come se un otre che per sé ha la capacità d'un'anfora sola, venisse dall'interno così esteso e dilatato da poter contenere tutto l'oceano. Come la luce sensibile permette che l'occhio corporeo si estenda secondo la vastità del creato e in un certo senso l'abbracci, così questa luce spirituale e divina permette alla mente del beato di poter estendersi ed abbracciare in qualche modo tutta l'immensità di Dio. Occorre però notare che questi due effetti della luce di gloria, forniti

(1) S. TOMMASO, S. Th., I, q. 12, in extenso. Si vedano i commenti a questa celebre questione di Giovanni da S. Tommaso, del Gonet, del Billuart, del Gotti, del Garrigou-Lagrange. Seguono S. Tommaso, tra gli altri, L. B. FRANZELIN, *De Deo Uno et Trino*, 3a ed., Roma 1883; H. HURTER, *Theologiae Dogmaticae compendium*, III, n. 748; R. TABARELLI, *De Deo Uno*, Roma 1906, pp. 225-231.

(2) S. Th. I, q. 12, a. 5: «Secundum hoc lumen, (beati) efficiuntur deiformes, secundum illud *1 Io.*, 3».

496

direttamente e formalmente da esso, non sono del tutto distinti, ma sono uniti in modo inseparabile. In verità per il fatto stesso che eleva la mente e le dà l'energia per produrre la visione, la deve anche dilatare così che possa contenere questa visione; poiché tale visione non sarà realizzata che nell'intelletto per mezzo di questa luce. Infine il «lumen gloriae» determina la mente così elevata e dilatata, la rapisce nella visione e l'aiuta in modo straordinario, concorrendo con essa alla realizzazione di tale visione. Anche l'essenza divina, intimamente presente all'intelletto, concorre, come sigillo, alla formazione e assimilazione di questa visione. Questo, il compito principale di tale luce sublime e il modo con cui si realizza la visione beatifica» (1).

2. *La specie nella visione beatifica.* - Nella conoscenza naturale si ha una doppia immagine dell'oggetto conosciuto: la specie impressa ed espressa. La prima è l'immagine che l'oggetto imprime nella facoltà e per mezzo della quale le diviene presente e la feconda, quale principio di conoscenza; l'oggetto conosciuto deve essere nel soggetto conoscente, ma poiché l'oggetto da conoscere di solito è assente, oppure è materiale, si esige una immagine che faccia quasi le veci dell'oggetto e che intenzionalmente lo renda presente nella facoltà conoscitiva (2).

La specie espressa è il *verbum* mentale, che l'intelletto esprime nell'atto di conoscere e nel quale contempla l'oggetto. Pertanto la specie impressa è l'immagine dell'oggetto ancora da conoscere, mentre la specie espressa è l'immagine dell'oggetto in quanto è conosciuto. Occorre distinguere nettamente la specie espressa, o espressione mentale, dall'atto conoscitivo in se stesso. Di fatti dall'atto

conoscitivo, come da un parto vitalmente immanente, proviene e in un certo senso è generata l'espressione mentale (3).

Nella visione beatifica non si ha la specie impressa: a) perché essa sarebbe anzitutto inutile. La specie impressa è richiesta in quanto fa le veci dell'oggetto assente o materiale, che pertanto non è direttamente intelligibile. Ma Dio è intimamente presente all'intelligenza beata ed è sommamente intelligibile: «La conoscenza beata non avviene mediante una specie che sia l'immagine dell'essenza di Dio o delle realtà che vengono conosciute nell'essenza di Dio. Ma essa è conoscenza immediata della stessa essenza divina, in quanto la divina

(1) *De Summo bono*, l. 2, c. 8, n. 44; cf. P. PARENTE, *Dio e l'uomo*, Roma 1946, pp. 396-397.

(2) *Contra Gentes*, 2, 77; 4, 11; *Quodlib.*, VII, q. 1, a. 1.

(3) *De Potentia*, q. 8, a. 1.

497

essenza si unisce alla mente beata come l'oggetto conoscibile al soggetto conoscente» (1). b) D'altra parte una specie impressa è impossibile; ripugna difatti che una realtà creata rappresenti Dio per essenza; l'immagine creata, e per ciò stesso delimitata, dista infinitamente, sia per natura sia per capacità rappresentativa, da Dio che è l'ente infinitamente intelligibile. Come è impossibile che una immagine tratta da oggetti materiali rappresenti l'essenza di realtà immateriali, così è assurdo che una specie intelligibile mostri la realtà dell'essenza increata (2).

Inoltre, Dio, atto puro, è l'essere per essenza, mentre ogni forma creata ha l'essere per partecipazione; non c'è pertanto proporzione alcuna, neppure nell'ordine dell'intelligibilità, tra l'immagine e la realtà (3). Infine l'essenza di Dio non è limitata anzi contiene tutto ciò che si può conoscere ed esprimere, quindi non può essere rappresentata da una forma creata e limitata (4).

In base agli stessi argomenti si prova l'inutilità e l'impossibilità di una specie espressa nella visione beatifica (5).

Se però per specie espressa, o espressione mentale, s'intendesse la stessa conoscenza di Dio, in quanto è contatto immediato, cosciente e vitale con l'essenza divina, non è erroneo affermare la presenza dell'espressione mentale nella visione beatifica. Espressione mentale, in questo senso, non si può dire immagine formale dell'oggetto conosciuto. Concludendo, occorre ammettere che, nella visione beatifica, Dio si unisce immediatamente all'intelletto creato, come oggetto conoscibile e conosciuto alla facoltà conoscente e supplisce direttamente la specie impressa ed espressa: cc L'essenza di Dio s'unisce all'intelligenza creata come oggetto già attualmente intelligibile, ponendo così in atto l'intelletto per mezzo di se medesima» (6).

3. *L'oggetto della visione beatifica.* - In Dio alcune cose vi sono «formalmente», (tali sono l'essenza, gli attributi assoluti e relativi,

(1) S. Th., III, q. 9, a. 3, ad 3: «Cognitio beata non fit per speciem quae sit similitudo divina e essentiae vel eorum, quae in divina essentia cognoscuntur, sed talis cognitio est ipsius divinae essentiae immediate, per hoc quod divina essentia unitur menti beatae sicut intelligibile intelligenti », cf. *Contra Gentes*, 1, 46.

(2) S. Th., I, q. 12, a. 2.

(3) S. TOMMASO, loc. cit.

(4) *Contra Gentes*, 3, 49.

(5) Cf. LERCHER-DANDER, *Institutiones theologiae Dogmaticae*, IV, 2, secunda pars, n. 842.

(6) S. Th., I, q. 12, a. 2, ad 3: «Divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu». Il SUAREZ, *De Deo*, I, 2, c. 11 non ammette questa dottrina tomista.

498

le persone), altre invece vi sono «virtualmente» ossia eminentemente (per es. tutte le creature esistenti e possibili). Di quelle cose poi che sono in Dio formalmente alcune vi sono in modo necessario (attributi e persone), altre in modo libero (decreti della volontà divina riguardanti le creature). Ci si domanda se tutti questi oggetti siano conosciuti dall'intelligenza umana nella visione beatifica.

a) Tutto ciò che è in Dio in modo necessario e formale, costituisce l'oggetto primario della visione beatifica. I beati vedono in modo intuitivo l'essenza divina, gli attributi assoluti e relativi, le persone, cioè Dio Uno e Trino (1).

Scrivono S. Pier Damiani: «Ivi chiaramente vedremo come il Padre in maniera ineffabile generi il Figlio e come lo Spirito Santo proceda da tutti e due. Ivi vedremo come l'Indefettibile è ovunque non parzialmente, ma totalmente. Vedremo come è possibile che Egli comprenda tutte le singole cose, come se non si applicasse a tutte, e che le comprenda tutte simultaneamente, come se non si applicasse che alle singole. Vedremo come Colui che è superiore alle cose celesti sostenga i fondamenti degli abissi, come Colui che penetra profondamente il mondo circonda dall'esterno tutte le cose » (2). Ciò è certo per l'autorità del Concilio di Firenze, il quale ha definito che le anime del tutto purificate «subito saranno ricevute in cielo, dove vedranno chiaramente Dio stesso, Trino ed Uno, come è in realtà» (3).

Un'altra conferma risulta dai testi biblici citati in precedenza, che presentano lo stato di gloria come perfezionamento della fede e

(1) I teologi sono concordi su questo (cf. PALMIERI, *De Novissimis*, pp. 170-171) eccettuati Toletto, (*In I S. Th.*, q. 12, c. 7) e THOMASSIN, (*De Deo*, l. 6, c. 19-20). Un tempo si riteneva facessero eccezione anche i nominalisti, per es. OCCAM, *IV Sent.*, d. 49, q. 13 e G. BIEL, *IV Sent.*, d. 49, q. 3, ma dopo un accurato esame si è concluso che non s'allontanano dal pensiero comune. Invece gli scotisti, basandosi sulla loro distinzione formale *ex parte rei* ricorrente tra l'essenza divina e gli attributi, ammettono la possibilità di una visione parziale di Dio; secondo essi si può vedere l'essenza senza gli attributi e viceversa, si può vedere una persona senza l'altra. Tale ipotesi sembra respinta dalla Scrittura: «Filippo, chi vede me, vede anche il Padre mio» (Io., 14, 9) e dalla testimonianza autorevole di S. AGOSTINO, (*De Trinitate*, 1, 8; PL. 42, 832) e dalla stringente argomentazione di S. TOMMASO, (*S. Th.*, I, p. 12, a. 8, ad 2-3; I-II, q. 2, a. 8, ad 3; III, q. 3, a. 3).

(2) *Institutio Monialis*, c. 15; ediz. Caietani, Lione 1623, p. 728: «Illic revelata facie contuebimur quomodo Pater ineffabiliter Filium gignat, quomodo Spiritus Sanctus ex utroque procedat. Illic videbimus, quomodo Is, qui unquam deest, non per partes, sed totus ubique est; quomodo etiam fieri potest, ut et intendat singulis, tanquam vacet ab universis, intendat universis, tanquam vacet a singulis; quomodo Is qui

coelestibus praeeminet, abyssi fundamenta sustentat, qui mundi intima penetrat, quomodo exteriora cuncta circumdat».

(3) DB., 588.

499

della grazia; poiché la fede ci mostra Dio non solo Uno nella natura e Trino nelle persone, ma anche ottimo, massimo, onnipotente ecc., ne segue che la gloria, coronamento della fede, deve rendere possibile la visione di tutta la realtà divina.

b) Ciò che è in Dio «liberamente» e «virtualmente», soprattutto le creature esistenti, può essere oggetto secondario della visione beatifica. Si è detto appunto «può essere», contro alcuni teologi i quali affermano che i beati vedono tutte le cose create senza eccezione e contro il Vasquez, per il quale esse non sarebbero l'oggetto secondario della stessa visione (1). Occorre attenersi alla dottrina di San Tommaso, secondo il quale ogni beato vede ciò che, sotto alcuni Aspetti, lo riguarda (2).

Come «membro dell'universo», il beato conosce tutte le creature che lo costituiscono, dagli Angeli alle singole parti del mondo (3).

Come «individuo nell'ordine della grazia», conosce tutti i misteri della fede, che fanno parte del piano della salvezza: l'Incarnazione, la Grazia, la Chiesa, i Sacramenti (4). Si allieterà soprattutto nel conoscere la trama provvidenziale degli avvenimenti, con cui Dio lo ha condotto alla salvezza. Gli altri misteri, che hanno rapporto diretto con Dio, sono oggetto primario della visione beatifica.

Come «persona sociale», vede tutto ciò che gli interessa, secondo la sua condizione per es. di papa, di re, di fondatore di Ordine religioso, di capofamiglia ecc. Pertanto comunemente si ritiene che i genitori conoscano i figli, i parenti, i famigliari e i discendenti (5). Per questo motivo la Vergine, Madre e Avvocata di tutti gli uomini, conosce molte più cose degli altri Santi, per potere con più facilità e con maggiore prontezza soccorrere i propri figli.

Una formula scolastica afferma che quanto i beati conoscono, lo vedono nel Verbo; è un'affermazione, fondata sull'appropriazione; il Verbo è l'immagine del Padre, e pertanto riflette perfettamente l'essenza delle creature.

(1) De Deo, disp. 50, c. 4-61.

(2) S. Th., 1-2, q. 10, a. 2, cf. I, q. 89, a. 8; Contra Gentes, 3, 59. Il Concilio di Sens (1528), c. 4, afferma: «Bellis pervium esse omniforme illud divinitatis speculum, in quo quidquid eorum intersit, illucescat».

(3) S. BERNARDO, Sermo de triplici genere bonorum, 7; PL. 183, 582: «O sapientia, qua tunc omnia, quae in coelo et quae in terra sunt perfectissime cognoscemus, in ipso fonte sapientiae rerum omnium cognitionem libertas».

(4) S. AGOSTINO, afferma nel De Civitate Dei, 1. 20, c. 21; PL. 41, 621: «Ibi videbimus Deum ... et omnia illa, quae nunc non videmus, credentes autem, pro modulo capacitatis huius humanae, longe minus, quam sunt atque incomparabiliter cogitamus».

(5) S. Th., I, q. 89, a. 8; Contra Gentes, 3, 59; LESSIO, De perfectionibus moribusque divinis, 1. 2, c. 9.

500

Questa conoscenza, secondo l'espressione tipica di S. Agostino (1), si dice «mattutina». Quasi tutti i teologi ammettono che nei beati si conserva la scienza acquisita sulla terra (2), poiché ritengono che anche in Paradiso a ciascun beato viene concessa la scienza infusa (3). Questa visione nel Verbo tuttavia non elimina la conoscenza delle cose nelle loro specie, o acquisite naturalmente o infuse da Dio. Questa altra conoscenza, meno chiara, è detta dallo stesso Santo Dottore «vespertina» (4).

Di conseguenza i beati vedono tutto Dio, ma non in modo totale (*totus sed non totaliter*), ossia non possono ottenerne la «comprehensio». La «comprehensio» (termine greco: ***), nella sua più vasta accezione, equivale a «conseguimento» e da secoli viene usata per significare il raggiungimento della felicità eterna; per questo tutti i beati sono chiamati «compensori». In senso stretto significa la conoscenza perfetta, mediante cui il conoscente esaurisce completamente la conoscibilità di un oggetto.

Aezio (5) ed Eunomio (6) ammettevano nell'uomo, pur considerato nelle sole sue energie naturali, la possibilità d'una perfetta comprensione di Dio. Nel piano soprannaturale, l'autore della *Summa Sententiarum* (7), Giovanni da Ripatransone

(8), Agostino Favaroni O. E. S. A. (9) concedevano lo stesso privilegio all'anima di Cristo e dei beati.

La Chiesa condannò tutte e due le teorie. Contro i tardivi seguaci d'Eunomio, sia nel Concilio Lateranense IV (1215) sia nel Concilio Vaticano, asserì l'incomprensibilità di Dio (10).

Contro Agostino Favaroni, il Concilio di Basilea (approvato da Nicolò V) condannò come eretica questa proposizione: «L'anima umana di Cristo vede tanto chiaramente e profondamente quanto Dio vede se stesso».

(1) De Genesi ad litteram, 4, 22, 39; PL. 34, 312.

(2) Cf. S. Th., I, q. 89, a. 5-6; 1-2, q. 67, a. 2.

(3) Cf. S. Th., I, q. 89, a. 1, ad 3.

(4) De Genesi ad litteram, 4, 22, 39; PL. 34, 312.

(5) X. LE BACHELET, Aetius, in DThC, I, coll. 516-517.

(6) X. LE BACHELET, Eunomius, in DThC, V, coll. 1501-1514.

(7) Summa Sententiarum, I, c. 16. Il suo parere è condiviso da Ugo DA S. VITTORE, De Sacramentis, L 2, c. 6 che si basa su alcune espressioni di S. FULGENZIO DI RUSPE, Epist. 14 ad Fernandum; cf., N. CAMILLERI, De Natura actus visionis beatificae, Chieri 1944 (soprattutto di Giovanni da Ripatransone).

(8) Contro di lui si schierarono il CAPRIOOILO, III Sent., d. 14, q. 1; GREGORIO DI RIMINI, III Sent., d. 7, q. 2 e il GAETANO, In S. Th., III, q. 9, a. 1.

(9) Cf. G. CIOLINI, Agostino di Roma e la sua cristologia, Firenze 1944, pp. 61-78.

(10) DB., 1782.

501

La dottrina della Chiesa ha il suo fondamento nella Rivelazione:

Eccl., 43, 32-35: «Glorificando il Signore esaltatelo quanto più potete, perché Egli sopravvanzerà ancora, e meravigliosa è la sua magnificenza. Benedicendo il Signore, esaltatelo quanto potete, perché è maggiore d'ogni lode. Esaltatelo, moltiplicate le

vostre forze, non vi stancate, ch  non lo raggiungerete mai. Chi lo vedr  e potr  darne adeguata spiegazione?») (1); Iob., 11, 7-9: «Credi tu di toccare il fondo nelle cose di Dio o di giungere ai confini dell'Onnipotente?   pi  sublime dei cieli ... pi  profondo che l'abisso, misura in lunghezza pi  della terra, in larghezza pi  del mare») (2); Rom., 11, 33: «O abisso della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e impenetrabili le sue vie» (3).

Tutti i Padri che presero parte alla polemica contro Eunomio insistettero con tanta energia sulla totale incomprendibilit  di Dio da negare quasi la stessa visione beatifica, come gi  si   rilevato in precedenza (4). S. Agostino cos  si esprime: «Il Verbo era Dio. Parliamo di Dio. Che meraviglia se non capisci perfettamente? Se tu lo comprendi perfettamente, non   pi  Dio ... Raggiungere con l'intelligenza, anche solo un poco Dio,   gi  una grande felicit ; comprenderlo   assolutamente impossibile» (5).

La ragione teologica avvalorata la dottrina esposta. Conoscere perfettamente equivale ad esaurire tutta la conoscibilit  di un oggetto. Senza dubbio un ente   conoscibile in ragione diretta della sua attualit . Siccome Dio, ente infinito,   atto puro e pertanto infinitamente conoscibile, l'intelletto umano, anche irrobustito dal «lumen gloriae», resta sempre finito e quindi incapace per natura ad esaurire l'infinita conoscibilit  dell'essenza divina (6).

Su questo tutti i teologi sono concordi. Le discussioni sorgono

(1) «Glorificantes Dominum quantumque potueritis, supervalebit enim adhuc et admirabilis magnificentia eius (perseverat); benedicentes exaltate eum quantum potestis, maior est enim omni laude. Exaltantes eum replemini virtute, ne laboretis, non enim comprehendetis (i Settanta hanno ***= non pertinetis); quis videbit eum et enarrabit (i Settanta traducono: *** = plene explicabit)?».

(2) «Forsitan vestigia Dei comprehendes et usque ad perfectum omni».

(3) «O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius!» cf. anche Ps., 144, 3; Gen., 32, 18; 1 Cor., 2, 10.

(4) Cf. inoltre V. DE BROGLIE, De fine ultimo, p. 120.

(5) Sermo 117, 3; PL. 38, 683: «Deus erat Verbum. De Deo loquimur; quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis non est Deus ... Attingere aliquantulum mente Deum magna beatitudo est, comprehendere omnino impossibile».

(6) Cf. S. TOMMASO, S. Th., I, q. 12, a. 7; 1-2, q. 4, a. 3, ad 1; Contra Centes, 3, 55; Compendium theologiae, c. 216.

502

quando si cerca di determinare la ragione ultima (*ratio formalis*) per cui Dio è incomprendibile. Il Toletto ritiene che l'incomprendibilità di Dio consista nel fatto che l'intelletto umano, sia pure irrobustito dal «lumen gloriae», non può percepire distintamente tutte le perfezioni di Dio (1). Questa ipotesi è comunemente respinta, perché è una menomazione della perfezione della visione beatifica. Il Vasquez afferma che Dio è incomprendibile perché la sua esemplarità e onnipotenza non possono essere conosciute a fondo dalla mente creata: ossia i beati non conosceranno mai tutte le cose possibili, né quelle che dipendono dalla libera volontà di Dio (2). Questa opinione fu respinta in precedenza da S. Tommaso. La maggioranza dei teologi ritiene che la ragione formale dell'incomprendibilità divina, in quanto distinta dalla visione intuitiva, non si deve ricercare nell'oggetto secondario della visione, ma in quello primario, cioè nel diverso splendore e nella diversa chiarezza.

Di conseguenza Dio è totalmente incomprendibile all'intelligenza creata e creabile, non solo e non principalmente perché questa non può essere mai innalzata alla conoscenza di tutti i possibili che sono contenuti eminentemente e virtualmente nell'essenza divina, ma soprattutto perché la stessa essenza di Dio non potrà mai essere conosciuta da un'intelligenza finita con quella evidenza e con quella chiarezza, con cui è obiettivamente conoscibile. Col solito acume San Tommaso scrive: «È indispensabile ammettere che Dio è incomprendibile, non perché qualche cosa di Lui resti invisibile (contro il Toletto), ma perché non si vede tanto perfettamente quanto è visibile (contro il Vasquez). Così, quando una proposizione rigorosamente dimostrabile si conosce per qualche ragione probabile, non è che qualcosa di essa, o soggetto, o predicato, o copula, resti sconosciuta; ma tutto quanto non è conosciuto così perfettamente quanto è conoscibile. Perciò S. Agostino, definendo la comprensione, afferma che un tutto conoscitivamente si comprende, quando lo si vede in maniera che niente di esso sfugga a colui che lo vede, o quando i suoi limiti possono essere abbracciati dallo sguardo» (3).

(1) In S. Th., I, q. 12, a. 7.

(2) De Deo, disp., 53, c. 4. e passim.

(3) S. Th., I, q. 12, a. 7 ad 2: «Dicendum quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit quod non videatur, sed quia non ita perfecte videtur sicut visibilis est. Sicut enim aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius quod non cognoscatur, nec subiectum, nec praedicatum, nec compositio, sed iota non ita perfecta cognoscitur sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus definiendo comprehensionem dicit quod illud comprehenditur videndo, quod ita totum videtur ut nihil eius lateat videntem, aut eius fines circumscribi possunt».

503

Ed in un altro testo S. Tommaso aggiunse: «La quantità del sapere non si misura solo in rapporto al numero delle cognizioni, ma anche in rapporto alla chiarezza della conoscenza. Pertanto, sebbene la scienza dell'anima di Cristo, che egli possiede nel Verbo, sia uguale, quanto al numero delle cognizioni, alla scienza di visione posseduta da Dio, la scienza di Dio supera tuttavia all'infinito, per ciò che riguarda la chiarezza della conoscenza, il sapere dell'anima di Cristo, perché la luce increata dell'intelletto divino supera infinitamente qualsiasi luce creata ricevuta nell'anima di Cristo» (1).

Si può pertanto dedurre che i beati, pur vedendo tutta l'essenza divina, non lo raggiungono totalmente (*totus non totaliter*): a) perché non vedono tutto ciò che virtualmente o eminentemente è nascosto nella esemplarità e onnipotenza divina; b) soprattutto perché non possono esaurire la profondità di quanto si trova in Dio. La loro visione è per questo limitata sia per estensione sia per penetrazione.

B) La beatitudine accidentale. - Consiste nel conseguimento di quei beni, che sono corollari della felicità essenziale. Secondo la dottrina dell'Aquinate, la gloria accidentale, oltre all'amore di Dio ed alla gioia che ne proviene, è «il godimento dei beni creati» (2).

1. Nel suo aspetto positivo la gloria accidentale racchiude numerosi beni.

a) Alcuni di questi sono comuni a tutti i beati, per es. l'unione con l'umanità di Cristo, con la Vergine, con i Santi: Io., 14, 3: «Vi preparerò un posto... così che dove sono io, siate pure voi» (3); 1 Thess., 4, 16: «Saremo sempre con il Signore» (4); 2 Cor., 6, 8. A tali beni occorre aggiungere: la gloria, l'onore, la pace (Rom., 2, 10), la gioia soprannaturale (Ps., 35, 9), le soddisfazioni eterne (Apoc., 22, 5). Attesta S. Cipriano: «Li ci attendono la folla dei nostri cari, ci desidera la moltitudine dei genitori, dei fratelli, dei figli che già sono sicuri della loro incolumità e sono solleciti per la nostra salvezza.

(1) S. Th., III, q. 10, a. 2, ad 3: «Quantitas scientiae non solum attenditur secundum numerum scibilium, sed etiam secundum claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animae Christi, quam habet in Verbo, parificetur scientiae visionis, quam Deus habet in seipso quantum ad numerum scibilium, scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam anima e Christi, quia lumen increatum divini intellectus in infinitum excedit lumen creatum quodcumque receptum in anima Christi».

(2) S. Th., I, q. 95, a. 4.

(3) «Praeparavero vobis locum ... ut ubi sum ego et vos sitis».

(4) «Semper cum Domino erimus»,

504

Giungere alla loro presenza, al loro abbraccio; quale grande gioia sarà per noi e per loro!» (1). E S. Agostino: «Con gli Angeli possederemo in comune la santa e dolcissima convivenza della città di Dio» (2).

Nelle Catacombe la felicità eterna è spesso rappresentata da un giardino (il Paradiso), abbellito di alberi carichi di fiori e di frutti, irrigato da limpidi fiumi; in esso i Santi come pecorelle, vivono in luoghi ridenti e verdeggianti e sotto lo sguardo sereno del Pastore Divino. Ciò si rileva anche dalle antiche iscrizioni, dalle pitture, dai sarcofagi (3), e soprattutto dal sepolcro di Galla Placidia a Ravenna. Di tali gioie magistralmente trattano *l'Imitazione di Cristo*, 1. 3, c. 9, n. 6 ed il *Catechismo Romano*, I, c. 13, n. 12.

b) Altri beni sono riservati a determinate categorie di beati. Si chiamano aureole (4) e sono assegnate, secondo la particolare vittoria riportata, in terra, ai Martiri, ai Dottori, alle Vergini.

I Martiri, disprezzando la morte, hanno vinto il mondo: «Sono venuti dalla grande tribolazione e lavarono le loro stole e le imbiancarono nel sangue dell'Agnello» (5). Per questo: «Stanno innanzi al trono di Dio ... l'Agnello che si trova in mezzo al trono, li governerà e guiderà alle fonti di acqua viva e Dio asciugherà ogni lacrima dai loro occhi» (6). Di essi attesta il Signore: «Colui che mi avrà testimoniato davanti agli uomini, anch'io lo testimonierò davanti al Padre mio» (7).

(1) De Mortalitate, 26; PL. 4, 624 (Epist. 56, 10; PL. 4, 367-368): «Magnus illic nos carorum numerus expectat, parentum, fratrum, filiorum frequens nos et copiosa turba desiderat, iam de sua incolumitate se cura et adhuc de nostra salute sollicita. Ad eorum conspectum et complexum venire, quanta et illis et nobis in commune laetitia est».

(2) De Civitate Dei, l. 22, c. 29; PL. 41, 797: «Cum Angelis nobis erit sancta atque dulcissima ... Dei civitas ipsa communis». Capitolo che si dovrebbe leggere interamente. Ha trattato con ampiezza e profondità, di questa unione sociale dei Beati, H. DE LUBAC, Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma, Roma 1948, pp. 95-99. Del resto i beati conoscono perfettamente i loro cari, cf. E. MÉRIC, L'altra vita, II, Torino 1927, pp. 172-220.

(3) O. MARUCCHI, Le Catacombe romane e il protestantesimo, Roma 1908; G. WILPERT, La fede della Chiesa nascente, Città del Vaticano 1935.

(4) S. TOMMASO, Suppl., q. 96, a. 1: «Praemium essenziale hominis ... metaphoricè corona dicitur vel aurea ... Corona autem est proprium signum regiae potestatis; et eadem ratione praemium accidentale, quod essentiali additur, coronae rationem habet, sed quia nihil potest superaddi essentiali, quia sit cominus, ideo superadditum praemium, aureola nominatur».

(5) Apoc., 7, 14: «Venerunt de tribulatione magna et laverunt stolas suas et dealbaverunt eas in sanguine Agni».

(6) Apoc., 7, 15-17: «Sunt ante thronum Dei ... Agnus qui in medio throni est, reget illos et deducet eos ad vitae fontes aquarum et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum».

(7) Mt., 10, 32: «Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego coram Patre meo».

505

S. Tommaso così descrive la vittoria dei Martiri e l'aureola da essi meritata:

«Giustamente è dovuta l'aureola alla vittoria più completa riportata su gli assalti dall'esterno. Due sono i contrassegni di una completa vittoria sopra i tormenti dall'esterno: anzitutto l'asprezza dei tormenti, tra i quali il primo posto lo tiene la morte, come nei tormenti intimi i più terribili sono quelli suscitati dalla concupiscenza sessuale. Perciò quando uno ottiene la vittoria su la morte e su ciò che è ordinato ad essa, vince perfettissimamente. In secondo luogo la perfezione della vittoria dipende dal motivo della lotta, quando cioè si combatte per una causa onestissima quale è appunto Cristo in persona. Questi due precisi contrassegni si riscontrano nel martirio, che è accettazione della morte per Cristo» (1).

I Dottori hanno allontanato con la parola e con l'esempio il peccato dal cuore degli uomini, secondo Daniele: «Ed i saggi splenderanno come splendore del firmamento e coloro che inducono molti alla giustizia saranno come stelle nella eternità senza fine» (2). San Tommaso commenta: «Come per mezzo del martirio e della verginità uno ottiene una perfettissima vittoria nel mondo e sulla carne; così si ottiene una vittoria completa contro il demonio, quando uno non solo non cede alle tentazioni del demonio, ma lo respinge da sé e dagli altri. Ciò avviene mediante la predicazione e la dottrina. Perciò anche alla predicazione e alla scienza è dovuta l'aureola, come alla verginità ed al martirio. Né si deve dire, come fanno alcuni, che tale aureola spetta solo ai prelati che hanno «ex officio» l'obbligo di predicare e d'insegnare, ma a quanti esercitano lecitamente questa attività» (3).

I Vergini hanno vinto con la vigile custodia della bella virtù,

(1) Suppl. q. 96, a. 6: «Perfectissimae victoriae quae habetur de impugnatione exteriori debetur aureola. Perfectissima aulem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex duobus: primo ex magnitudine passionis; inter omnes aulem

passiones illatas exterius praecipuum locum mors tenet, sicut et in passionibus interioribus praecipuae sunt venereorum concupiscentiae; et ideo quando aliquis obtinet victoriam de morte et ordinatis ad mortem, perfectissime vincit. Secundo perfectio victoriae consideratur ex causa pugnae, quando videlicet pro honestissima causa pugnatur, quae scilicet est ipse Christus. Et haec duo in martirio considerantur, quod est mors suscepta propter Christum».

(2) Dan., 12, 3: «Qui docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti et qui ad iustitiam erudiunt multos quasi stellae in perpetuas aeternitates».

(3) Suppl., q. 96, a. 7: «Sicut per martyrium et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam oblinet de carne et mundo, ita etiam perfectissima victoria contra diabolum obtinetur, quando aliquis non solum diabolo impugnantem non cedit, sed etiam expellit eum et non solum a se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit per praedicationem et doctrinam. Et ideo praedicationi et doctrinae aureola debetur, sicut et virginitati et martyrio. Nec est dicendum, ut quidam dicunt, quod debetur tantum praelatis, quibus competit ex officio praedicare et docere, sed quibuscumque qui licite hunc actum exercent».

506

la carne e le sue attrattive peccaminose: «Questi sono coloro che non si contaminarono con donne, perché sono vergini ... e canteranno un cantico nuovo ... e seguono l'Agnello ovunque andrà» (1).

S. Tommaso commenta: «Dove c'è una speciale vittoria, ivi è dovuta una speciale corona. Ora, quando uno mediante la verginità ottenga una vittoria tutta particolare sulla carne, contro la quale ogni giorno si combatte..., per ciò stesso è dovuta alla verginità una corona speciale, che si chiama aureola» (2).

Alla domanda in che cosa consistono precisamente queste aureole, i teologi rispondono in maniera diversa.

Alcuni ritengono che sia una speciale dignità che deriva da una particolare conformità con Cristo Martire, Maestro e Vergine per eccellenza. Altri affermano che si tratta di una qualità spirituale atta a rappresentare un determinato genere di vittoria. Molti la ritengono una perfezione tutta particolare dell'anima. S. Tommaso afferma: «Come dalla felicità del premio essenziale, che è la corona, ridonda nel corpo un certo decoro, che è la gloria del corpo, così pure una certa bellezza risulta

nel corpo dal gaudio dell'aureola, di modo che essa è soprattutto nella mente, ma per una certa ridondanza, risplende anche nella carne» (3).

2. Sotto l'aspetto negativo, la gloria accidentale importa l'immunità da ogni male. L'Apocalisse afferma: «Non sentiranno più né fame, né sete, né li colpirà più il sole o qualsiasi altra arsura ... e Dio asciugherà ogni lacrima dai loro occhi ... Non vi sarà più né morte, né lamento, né grido, né dolore, poiché tutte le cose di prima sono passate» (4).

S. Giovanni Crisostomo con la solita eloquenza scrive: «Che cosa vi è di più felice di quella vita? In essa non si temono la miseria o la malattia, nessuno ferisce e nessuno viene ferito, nessuno provoca

(1) Apoc., 14, 4: «Ii qui cum mulieribus non sunt coinquinati, virgines sunt ... cantabunt quasi canticum novum ... sequuntur Agnum quocumque ierit».

(2) Suppl., q. 96, a. 5: «Ubi est praecellens ratio victoriae, ibi debetur aliqua specialis corona. Unde cum per virginitatem aliquis singularem quamdam victoriam obtineat de carne, contra quam continue bellum geritur... virginitati specialis corona debetur, quae aureola nominatur».

(3) Suppl., q. 96, a. 10: «Sicut ex gaudio essentialis praemii, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis, ita ex gaudio aureolae resultat aliquis decor in corpore, ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quamdam redundatiam refulgeat etiam in carne».

(4) Apoc., 7, 16-17; 21, 4: «Non esurient neque sitient amplius, nec cadet super illos sol, neque ullus aestus ... et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum ... Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra, qui a prima abierunt»; cf. Apoc., 14, 13; Hebr., 4, 9; 2 Cor., 5, 15.

507

all'ira, nessuno viene provocato; nessuno va in collera o è preso dall'invidia, o brucia per indegna concupiscenza, nessuno vive in ansia per l'acquisto degli articoli di necessità, nessuno si lamenta del magistrato o del principe. Ogni tempesta d'affetti è placata, tutto è in pace, nella gioia, nell'allegrezza; tutto trascorre tranquillo e nella serenità; tutto è giorno, splendore, luce; ma non la luce di questa terra, verrà

un'altra luce tanto più splendida di questa, quanto la luce del giorno è superiore a quella di una lucerna. Ivi non c'è vecchiaia, né i suoi acciacchi, ma tutto ciò che tende alla corruzione viene eliminato, perché ovunque regna la gloria incorruttibile. E ciò che è più bello di tutto, godranno l'amicizia di Cristo insieme con gli Angeli, con gli Arcangeli, con le supreme Potestà» (1).

All'obbiezione che l'anima beata deve essere afflitta in qualche modo, perché è priva del corpo a lei connaturale e lo deve attendere per molto tempo, si risponde così: l'esigenza dell'anima ad avere il suo corpo non impedisce la visione e il perfetto amore di Dio; d'altra parte i beati non possono rattristarsi dell'attesa della risurrezione, perché la loro volontà è pienamente sottomessa a quella di Dio; essi non si limitano più a sperare la gioia perfetta della risurrezione, ma l'attendono con certezza (2).

All'altra obbiezione che la felicità dei beati viene incrinata dalla visione delle pene dei dannati, si risponde: «I beati conoscono certamente i tormenti dei dannati (3), ma non per questo se ne affliggono; come Dio stesso non si rattrista quando condanna i reprobì alle fiamme eterne. Anzi i beati godono e ringraziano Dio, perché sono felicemente riusciti ad evitare così grandi mali» (4). Né si può dar ragione a Strauss che accusa i beati di egoismo. La compassione e la misericordia, come dimostra con acutezza S. Tommaso (5), non sono che conseguenze della libera scelta della giusta ragione.

(1) Ad Theodorum lapsum, 1, 11; PG. 47, 291: «Quid ea vita felicius est? Non est illic metuenda paupertas et aegritudo, nullus ibi laedit, nullus laeditur, nullus irrita t nec irritatur, nullus irascitur aut invidet, aut absurda concupiscentia exardescit, nemo de necessariorum com meatu anxius est, nemo super magistratu ant principatu dolet. Omnis enim effectuum procella sedata extinguitur, omnia in pace, laetitia et gaudio; omnia tranquilla et serena; omnia dies, splendor, lux; non lux hodierna, sed alia tanto hoc splendidior, quanto lucerna lux dici ... Non illic senectus, nec senectutis incommoda, sed omnia, quae ad corruptionem spectant, de medio tolluntur, quia incorruptibilis gloria ubique dominatur. Quodque omninm optimum est, Christi consortio fruentur cum Angelis, cum Archangelis, cum superioribus Potestatibus».

(2) Cf. S. Th., 1-2, q. 67, a. 4, ad 3; 2-2, q. 18, a. 2, ad 4.

(3) Cf. Suppl., q. 94, a. 1.

(4) S. GREGORIO MAGNO, Homil. 40 in Evangel., n. 8; PL. 67, 1309.

(5) Cf. Suppl., q. 94, a. 2; cf. E. MÉRIC, L'altra vita, II, Torino 1927, pp. 221-234.

508

Nota sulle doti dell'anima. - Secondo un'immagine biblica (1). la felicità eterna viene paragonata ad uno sposalizio che s'inizia sulla terra, si completa nel cielo e diviene indissolubile quando la sposa è condotta nella casa dello sposo. E come la dote non vien data nel giorno dello sposalizio, ma in quello dell'ingresso in casa, così i doni che l'anima riceve durante questa vita terrena (cioè la fede, la speranza e la carità, che vengono infuse nel Battesimo) non si dicono doti. Questo nome è riservato a quei beni che sono elargiti all'anima nell'istante in cui essa entra in cielo; riguardano il corpo (2) e l'anima. «Doti dell'anima sono comunemente dette la visione, la comprensione e il godimento, che corrispondono esattamente alla fede, alla speranza, alla carità» (3).

In Paradiso cessa la fede, perché si conoscerà tutto ciò che sulla terra era nascosto dal velo del mistero ed era creduto; ha termine la speranza, poiché ormai si possiede la pienezza di ciò che si attendeva, fidando sulla fedeltà e onnipotenza divina; resta però la carità «che non verrà mai meno» (4); anzi sarà aumentata in massimo grado, in modo da essere sempre attuale e operosa. Difatti la visione immediata di Dio, Bene supremo, rapisce il beato nell'amore del Signore, perché sempre più se ne inebrii per tutta l'eternità.

III - Proprietà della felicità celeste

1. *La soprannaturalità.* - Fu negata dagli ontologisti, dai seguaci del Baio, dai Giansenisti e da Frohschammer.

Che la visione beatifica sia del tutto soprannaturale fu definito nel Concilio di Vienna (5), nella condanna delle proposizioni di Baio (6) e in quella di Frohschammer. Questi fu da Pio IX (7) rimproverato di avere asserito «che il fine soprannaturale dell'uomo e quanto ad esso conduce ... appartiene al campo della ragione e della

(1) 2 Cor., 11; Eph., 5, 32.

(2) Delle doti o prerogative del corpo si tratta a proposito della risurrezione dei corpi.

(3) S. TOMMASO, Suppl., q. 95, a. 5; S. BONAVENTURA, IV Sent., d. 49. pars 1. a. unico, q. 5; Opera Omnia, Quaracchi, IV, 1009.

(4) 1 Cor., 13, 8.

(5) DE., 475.

(6) DB., 1002-1007.

(7) Ep. Gravissimas scritta nel 1862 all'Arcivescovo di Monaco e Frisinga.

509

filosofia e che la ragione, stabilito il suo oggetto, in base ai propri principi, lo può consapevolmente raggiungere» (1).

La S. Scrittura offre molti testi che provano l'assoluta soprannaturalità della visione beatifica: «»(Dio) il solo che abita in uno splendore inaccessibile, che nessun uomo vide, e non può vedere» (2), s'intende, naturalmente. Ciò che Dio riserva ai fedeli è superiore alle umane aspettative ed esigenze: «Occhio mai vide, né orecchio ascoltò né il cuor dell'uomo riuscì mai a immaginare ciò che Dio ha preparato a quelli che l'amano» (3). L'intima conoscenza di Dio Uno e Trino è riservata a Dio solo: «Nessuno conosce il Figlio se non il Padre; e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio avrà voluto rivelarlo» (4).

I Santi Padri sono concordi, soprattutto quelli che hanno combattuto le teorie eunomiane.

La ragione teologica dimostra il fondamento metafisico di questa verità. Ogni intelletto creato, per conoscere naturalmente, ha bisogno della specie intelligibile, che in certo modo riproduca l'oggetto da conoscere. Poiché, come già si è rilevato, nella conoscenza intuitiva di Dio ogni specie è superflua ed impossibile, ne segue che tale conoscenza di Dio è totalmente soprannaturale (5).

2. *L'eternità*. - È affermata in molti documenti del magistero della Chiesa. I simboli della fede contengono l'articolo «credo in vitam aeternam» (6). Il Concilio Lateranense IV afferma l'esistenza di «una gloria eterna» (7). Benedetto XIII insegna:

«Questa visione e godimento senza alcuna intermittenza o eliminazione di visione o godimento, continua e continuerà fino al giudizio universale e da allora per tutta l'eternità» (8). Il Concilio di Trento aggiunge: «A coloro che agiscono rettamente fino alla fine e che sperano in Dio,

(1) «Supernaturalem hominis finem et ea omnia quae ad eum spectant... ad humanae rationis et philosophiae provinciam pertinere, rationemque, dato hoc obiecto, suis propriis principiis scienter ad ea posse pervenire» (DB. 1669).

(2) 1 Tim., 6, 16: «Qui solus ... lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest».

(3) 1 Cor., 2, 9: «Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt eum».

(4) Mt., 11, 27: «Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare», cf. Io., 6, 46.

(5) Cf. S. Th., I, q. 12, a. 4.

(6) DB., 6, 9, 14, 16, 46.

(7) DB., 429.

(8) DB., 530.

510

bisogna offrire la vita eterna» (1). La liturgia ne offre un'ulteriore conferma: «La vita viene cambiata, non eliminata; e, distrutta l'abitazione terrena, si prepara nel cielo una dimora eterna» (2). Da tutto ciò si deduce che l'eternità della gloria è un dogma di fede.

Questa verità è esplicitamente affermata dalla S. Scrittura, che chiama la vita futura: «vita eterna», «corona gloriosa che mai marcirà», «corona incorruttibile», «peso eterno di gloria» (3). Cristo afferma: «Nessuno vi toglierà la vostra gioia» (4).

I Padri sono unanimi; per tutti si cita solo S. Agostino: «L'Anima nella vita celeste non potrebbe essere completamente beata, se non fosse con assoluta certezza consapevole della sua eternità» (5); «In nessun caso si può avere una vita veramente

beata se non eterna» (6). D'altra parte l'eternità del godimento è un'esigenza della felicità, come si esprime il Catechismo del Concilio di Trento: «La felicità si ha nel complesso di tutti i beni con l'esclusione di ogni male; e poiché soddisfa ogni umano desiderio, deve per necessità durare eternamente. Difatti è impossibile per il beato non desiderare vivamente di poter godere in perpetuo dei beni che ha raggiunto. Pertanto se questo possesso non è stabile e certo, è inevitabile che sia angustiato da un grandissimo tormento di timore» (7).

Dall'eternità della beatitudine si deduce l'impeccabilità dei beati.

Essi non solo di fatto non peccano neppure venialmente, ma sono anche così stabili nel bene (8), da perdere la possibilità di peccare. Questa verità, combattuta da Origene (9), è affermata da tutti i Padri, soprattutto da S. Agostino: «Qui dunque è un dovere per noi non peccare, ivi è un premio il non poter peccare. Qui è un obbligo non

(1) «Bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus, proponenda est vitam aeternam» DB. 809.

(2) «Vita mutatur, non tollitur et dissoluta terrestris huius incolatus domus, aeterna in coelis habitatio comparatur», Prefazio della messa dei defunti.

(3) Mt., 25, 46; 1 Cor., 9, 25; 2 Cor., 4, 17; 1 Petr., 5,4.

(4) Io., 16, 22: «Gaudium vestrum nemo tollet a vobis».

(5) De Civitate Dei, 1. 10, c. 30: «Vita coelestis beatissima esse non potest, nisi de sua fuerit aeternitate certissima».

(6) De Trinit., 1. 13, c. 8: «Nullo modo esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna».

(7) Catechismo Romano, I, 22, 3: «Felicitas ex omnibus bonis, sine ulla mali adunxtione consulatur, quae cum hominis desiderium expleat, in aeterna vita necessario consistit; neque enim potest beatus non magnopere velle, ut illis bonis, quae adeptus est, sibi perpetuo frui liceat. Quare nisi ea possessio stabilis et certa sit, maximo cruciatu timoris angatur necesse est». Cf. M. SCHEBEN, I Misteri del Cristianesimo, ed. a cura di I. Gorlani, Brescia 1949, p. 496.

(8) S. TOMMASO, De Veritate, q. 24, a. 9.

(9) De Principiis, 1, 5; PG. 11, 161: ammette cambiamento di volontà sia nei beati sia nei dannati.

511

dar ascolto alle inclinazioni peccaminose; là è un premio non avere tendenza alcuna al peccato» (1).

Qual è l'origine di questa felice impossibilità di peccare? Gli scotisti ne scorgono la provenienza «ab extrinseco», dalla volontà divina che con un aiuto tutto speciale preserva i beati dal peccato. S. Tommaso invece afferma che ciò proviene «ab intrinseco», cioè dalla natura stessa della felicità eterna: «Il peccato non può essere nella volontà, se prima nell'intelletto non c'è una certa ignoranza; difatti noi non vogliamo che il bene vero o che sembra tale ... Ora l'anima veramente beata in nessuna maniera può essere nell'ignoranza, poiché vede in Dio tutto ciò che spetta alla sua perfezione. Pertanto in nessun modo può avere cattiva volontà, tanto più che la visione di Dio è sempre in atto. Il nostro intelletto, inoltre, può errare riguardo ad alcune conclusioni, prima di metterle in rapporto con i primi principi. Stabilito tale rapporto, si ha la certezza scientifica delle conclusioni, certezza che non può essere infondata. Come funziona il principio della dimostrazione sul piano speculativo, così funziona il fine nell'ordine pratico. Perciò finché la nostra volontà non ha raggiunto il fine ultimo, essa può errare, ma ciò diviene impossibile dopo che è giunta al godimento dell'ultimo fine, che è desiderabile per se stesso, allo stesso modo che sono per sé noti primi principi della dimostrazione» (2).

Però i beati godono della libertà, ma non di quella di contrarietà (poter fare il male), essendo essa piuttosto una mancanza di libertà. Benché siano uniti senza più alcun movimento al Sommo Bene, i beati contemplan liberamente questa o quella creatura, comunicano con questo o quell'Angelo, pregano per queste o quelle anime. Così

(1) Contra duas epistolas Pelagii, l. 3, c. 7; PL. 41, 600: «Hic ergo praeceptum est ut non peccemus, illic praemium non posse peccare. Hic praeceptum est, ut desideriiis peccati non oboediamus; illic praemium ut desideria peccati non habeamus».

(2) *Contra Gentes*, 4, 92: «Peccatum in voluntate non accidit sine aliquali ignorantia intellectus, nihil enim volumus nisi bonum verum vei apparens ... Sed anima, quae est vere beata, nullo modo potest esse ignorans, cum in Deo omnia videat, quae pertinent ad suam perfectionem; nullo igitur modo potest malam voluntatem habere, praecipue cum illa Dei visio semper sit in actu. Adhuc: intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest, antequam in prima principia resolutio fiat; in qua resolutione iam faeta, scientia de conclusionibus habetur, qua e falsa esse non potest. Sicut autem habet se principium demonstrationis in speculativis, ita se habet finis in appetitivis. Quandiu igitur finem ultimum non consequitur voluntas nostra poterit perverti, non autem postquam ad fruitionem ultimi finis pervenerit, quod est propter se ipsum desiderabile, sicut prima principia demonstrationum sunt per se nota». Con altri argomenti S. Tommaso giunge alla stessa conclusione: S. Th., 1-2, q. 4, a. 4; *Contra Gentes*, 4, 70; *De Veritate*, q. 24, a. 8; cf. MAZZELLA, *De Deo Creante*, n. 1219-1221 e 1231.

512

spiega S. Agostino: «Neppure saranno privi di libero arbitrio per il fatto che non possono più essere adescati dai peccati. Quanto più uno è indipendente dal piacere peccaminoso, tanto più sarà svincolato fino a giungere all'immutabile gioia di non più peccare ... Avranno dunque tutti insieme, in quella città celeste, un'unica libera volontà, purificata da ogni male, dotata d'ogni bene; essa saprà godere senza fine la gioia dell'eterna felicità; dimenticherà le colpe, le pene, ma non la sua liberazione, così da non essere più grata al suo liberatore» (1).

3. *L'ineguaglianza*. - Ci si limita alla beatitudine soggettiva o formale. La beatitudine oggettiva difatti è uguale per tutti i «comprensori», poiché tutti godono l'identica visione intuitiva di Dio.

L'ineguaglianza della felicità eterna è stata negata nel secolo IV da Gioviniano, che, imbevuto di filosofia stoica, sostenne che le azioni degli uomini, sia buone sia cattive, erano uguali; donde deduceva che uguale doveva essere anche nell'altra vita sia il premio dei buoni sia il castigo dei cattivi. Anche dalla grazia del Battesimo traeva la conclusione che sarebbe stata concessa ai beati una identica conoscenza di Dio; difatti solo alla grazia, sosteneva, appartiene il diritto della vita eterna ed essa è appunto uguale in tutti i battezzati (2).

Lo stesso errore, nel sec. XVI, fu sostenuto da Lutero; egli asserì che l'uomo è giustificato unicamente per l'imputazione della giustizia di Cristo, applicata a tutti in eguale misura, per mezzo della fede. Da ciò deduceva che uguale deve essere per tutti la gloria e la visione beatifica. I luterani inoltre sostengono che le opere buone non comportano alcun merito e che quindi, neppure sotto questo aspetto, è possibile stabilire una differenza nella gloria dei beati. La stessa dottrina è condivisa dai calvinisti.

Contro questi errori il Concilio di Firenze ha definito: «Le loro anime (dei beati) vedono chiaramente Dio Trino ed Uno, come Egli è, però l'uno in modo più perfetto di quello dell'altro, secondo

(1) De Civitate Dei, l. 22, c. 30; PL. 41, 802: «Nec ideo liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatur... erit ergo illius civitatis et una in omnibus et inseparabilis in singulis voluntas libera, ab omni malo liberata et impleta omni bono, fruens indeficienter aeternorum iucunditate gaudiorum, oblita culparum, oblita poenarum, nec tamen suae liberationis oblita, ut Liberatori non sit grata»; cf. DE BROGLIE, *De fine ultimo*, pp. 83-90.

(2) Così S. GIROLAMO, Adu. Iovinianum, l. 1, n. 3: PL. 23, 224.

513

la diversità dei meriti» (1). Il Concilio di Trento usa le stesse parole, quando afferma che il giusto con le opere buone merita un aumento di grazia (2).

4. Dalla Rivelazione risulta che la vita eterna è presentata come una ricompensa: «Ormai è riservata a me la corona della giustizia, che mi darà il Signore in quel giorno, lui che è giusto giudice» (3). Ora la ricompensa è proporzionata ai meriti che sono stati acquistati in diversa misura dai vari fedeli (4). Più esplicitamente ancora: «Ognuno riceverà la ricompensa, secondo la propria fatica » (5); «Il Figlio dell'uomo renderà a ciascuno sMondo le sue azioni» (6).

Alcuni Padri (7) affermarono la stessa dottrina basandosi su vari testi: Io., 14, 2: «Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore» (8) e di 1Cor., 15, 41: «Altro è lo splendore del sole, altro quello della luna e altro quello degli astri, poiché un astro differisce dall'altro per splendore» (9).

Si obietta che dalla S. Scrittura Gioviniano desunse l'argomento principale del suo errore, cioè dalla parabola degli operai (Mt., 20, 1-16). In essa il padre di famiglia, cioè Dio, dà agli operai la stessa ricompensa, benché alcuni si siano recati al lavoro di primo mattino, altri all'ora terza, altri all'ora sesta, altri alla nona ed altri infine all'undicesima ora. Nulla sembra più adatto per dimostrare l'uguaglianza della ricompensa futura in cielo, nonostante la differenza dei meriti.

Varie sono le risposte. S. Gregorio Magno (10) ritiene che «dies» significa la durata del mondo e la vita di ciascun uomo e di conseguenza spiega che la stessa ricompensa oggettiva viene concessa ai Santi di tutte le epoche del mondo e di tutte le età della vita.

(1) «Illorum animas intueri clare ipsum Deum unum et trinum, si cuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius» DB. 693.

(2) DB., 842.

(3) 2 Tim., 4, 8: «In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex».

(4) Mt., 13, 3-8; 2 Cor., 9, 6.

(5) 1 Cor., 3, 8: «Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem».

(6) Mt., 16, 27: «Filius enim hominis ... reddet unicuique secundum opera eius».

(7) Tali sono, per es. AFRAATE, Demonstratio, 22, 19; RJ. 696; S. AGOSTINO, In Io. ir., 67, n. 2; PL. 35, 1812.

(8) «In domo Patris mei mansiones multae sunt».

(9) «Alia claritas solis, alia claritas lunae, alia claritas stellarum. Stella enim a stella differt in claritate».

(10) Rom. 19 in Evang.; PL. 76, 1155-1157. Condividono questa interpretazione il Maldonato (commento a tale passo), lo Hurter e altri.

514

S. Gregorio Nazianzeno (1) afferma che gli operai, mandati per ultimi nella vigna, hanno eguagliato i primi in diligenza e zelo.

S. Agostino ritenne che lo scopo principale della parabola era quello di correggere l'orgoglio dei giudei, i quali si credevano i primi nel regno dei cieli. Cristo li rimprovera, asserendo che i Patriarchi, Mosè, i Profeti e anche i fedeli convertiti tra i gentili avranno la stessa ricompensa, cioè la stessa gloria essenziale: «Saremo in quella ricompensa tutti uguali, perché quel denaro è la vita eterna, e nella vita eterna tutti sono uguali. Benché ognuno splenda per diversità di meriti, chi più chi meno, tuttavia ciò che è essenziale alla vita eterna sarà uguale per tutti» (2). S. Tommaso condivide la stessa spiegazione: «L'unico denaro significa l'unica felicità oggettiva, ma la diversità delle dimore dimostra la diversità della felicità, secondo il grado differente di godimento» (3).

Inoltre i Padri colgono tutte le occasioni per sottolineare con insistenza questo punto dottrinale:

Martirio di Policarpo: «Peserò i miei meriti colla bilancia del dolore. Quanto più soffrirò, tanto maggiore avrò il premio » (4); San Ireneo: «Quanto più ameremo Lui (Dio), tanta maggior gloria da Lui riceveremo » (5); S. Cipriano: «Asserendo che vicino al Padre suo vi sono molte dimore, ci fa vedere i soggiorni di una dimora migliore; voi raggiungerete questi soggiorni migliori, mortificando i desideri della carne; e così in cielo possederete premi di grazia più grande » (6); S. Efrem: «Vi sono alcuni che siederanno al secondo gradino, altri al terzo, altri saranno elevati al trentesimo, altri ancora siederanno sulla sommità ... Ciascuno otterrà dalla stessa Giusti-

(1) Orat., 40, 20; PG. 36, 384, cui aderisce il Kuabenbauer.

(2) Sermo 137, 19; PL. 38, 533: «Erimus in illa mercede omnes aequales ... quia denarius ille vita aeterna est, et in vita aeterna omnes aequales sumo Quamvis enim meritorum diversitate fulgeant, alius magis, alius minus, quod tamen advitam aeternam pertinet aequalis erit omnibus».

(3) S. Th., 1-2, q. 5, a. 2, ad 1: «Unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte obiecti; sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis». I moderni sono in genere nella scia degli antichi nell'interpretare la parabola; cf. VAN NOORT, VERHAAR, *De Novissimis*, n. 35. D. Buzy, *Les paraboles*, 9ª ed., Parigi 1932, pp. 219-235; M. J. LAGRANGE, *L'évangile de Jesus Christ*, Parigi 1928, p. 402; LERCHER-DANDER, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, IV, 2ª parte, pp. 449-450.

(4) *Martyrium Polycarpi*, 10; PG. 5, 1032: «Merita mea doloris destinatione pensabo. Quanto graviora pertulero tanto praemia maiora percipiam».

(5) *Adv. Haeres.*, 4, 13; PG. 7, 109: «Quanto plus eum (Deum) dilexerimus, hoc maiorem ab eo gloriam accipiemus».

(6) *De habitu virginum*, 23; PL. 4, 463: «Cum habitationes multas apud Patrem suum dicat, melioris habitaculi hospitia demonstrat; habitacula ista meliora vos petetis carnis desideria castrantes, maioris gratiae praemia in coelestibus attingetis».

515

zia la mercede a seconda dei propri meriti» (1); S. Girolamo: «Se tutti saremo uguali in cielo, invano ci umiliamo per poter essere più grandi di là. Pecchiamo tutti e, dopo la penitenza, saremo uguali agli Apostoli» (2); S. Agostino: «Dopo la risurrezione ... avranno confini precisi le due città... quella dei buoni e quella dei malvagi... ma nella felicità uno sarà più insigne dell'altro, nella miseria uno sarà più tormentato d'un altro» (3).

Del resto la felicità eterna vien data come ricompensa di cui è proprio la proporzione al lavoro compiuto e alla perfezione con cui si è lavorato. Inoltre la gloria eguaglia la misura della grazia la quale è nelle anime dei giusti in gradazione differente (4).

Se ci si domanda la ragione ultima dell'ineguaglianza della visione beatifica, varie sono le risposte. Gli scotisti lo fanno derivare in parte dal «lumen gloriae» e in parte dalla differente penetrazione naturale dell'intelletto creato (5). Ma ciò sembra inesatto; difatti se l'intelletto naturalmente più acuto avesse una visione più perfetta, questa, almeno in parte, non sarebbe un premio soprannaturale.

Con maggior fondamento S. Tommaso afferma che l'ineguaglianza deriva unicamente dal differente «lumen gloriae»: «Il poter vedere Dio non è proprio dell'intelletto creato, in virtù della propria natura, ma in virtù del *lumen gloriae*, il

quale rende in certo modo l'intelletto deiforme. Di conseguenza l'intelletto che ha una partecipazione più abbondante di *lumen gloriae*, vedrà più perfettamente Dio. Senza dubbio partecipa più largamente del *lumen gloriae* chi ha maggior carità ... In conclusione, chi avrà più carità vedrà Dio più perfettamente e sarà più beato» (6).

Si ha tale ineguaglianza sia nella beatitudine essenziale sia in

(1) Sermo de magis, 2; RJ, 710: «Sunt qui sedebunt in secundo gradu, alii in tertio, alii exaltabuntur... ad trigesimum, alii sedebunt in supernis... Unusquisque enim obtinehit ab ipsa iustitia mercedem iuxta laborem suum».

(2) Adv. Iovinianum, 2, 33; PL. 23, 329: «Si omnes in coelo aequales futuri sumus, frustra nos hic humiliamus ut ille possimus esse maiores ... Peccemus omnes et post paenitentiam idem erimus, quod Apostoli sunt».

(3) Ench., 111; PL. 40, 284: «Post resurrectionem... suos fines haebunt civitates duo ... una bonorum, altera malorum ... sed in beatitudine isti alius alio praestabilius, in miseria vero illi alius alio tolerabilius permanebunt».

(4) Cf. S. TOMMASO, S. Th., 1-2, q. 5, a. 2; Contra Gentes, 3, 58.

(5) Cf. C. FRASSEN, Scotus Academicus, tr. I, disp. 3, a. 7, sect. 4, q. 2; sembra che non condividano l'opinione purando da S. Porziano, il Gaetano, il Molina.

(6) S. Th., I, q. 12, a. 6: «Facultas videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit. Unde intellectus plus participans de lumine gloriae et perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae et qui plus habet de caritate ... Unde qui plus habet de caritate, perfectius Deum videbit et beator erit»; cf. IV Sent., d. 40, q. 2, a. 4.

516

quella accidentale, nel senso che secondo la maggiore o minore perfezione del *lumen gloriae*, sarà più o meno perfetta la visione di Dio. L'oggetto primario è percepito più perfettamente in intuizione, non in intensità. L'oggetto secondario invece per i diversi beati s'estende in modo differente, secondo il loro diverso stato, perciò può essere maggiore in uno più che in un altro, sia intensivamente sia estensivamente.

Si può avanzare questa obiezione: La beatitudine è secondo Boezio «un modo di essere stabile, reso perfetto dall'insieme di tutti i beni». Ora tale ineguaglianza di visione potrebbe causare invidia, e pertanto sarebbe compromessa la perfezione della felicità. Si risponde che sebbene ognuno abbia un posto diverso a seconda della diversità dei meriti, tuttavia nessuno subisce le conseguenze dannose di tale diversità, perché tutti hanno una totale conformità alla volontà di Dio (1).

Inoltre ciascuno vede Dio secondo la propria capacità e quindi il desiderio di tutti sarà perfettamente soddisfatto. Come, per esempio, non tutti i invitati prendono la stessa quantità di cibo; tutti però si cibano secondo il loro desiderio e non invidiano gli altri che prendono più cibo; così chi è piccolo non desidera i vestiti di chi è alto, purché abbia quelli adatti per sé (2).

(1) S. AGOSTINO, In lo. tr., 67, 2; PL. 35, 1812.

Dante parla stupendamente di questo argomento (Paradiso, 3, 64-102). È famoso il verso 85 che riassume tutta la dottrina:

En la sua volontate è nostra pace.

(2) Mons. PARENTE, Dio e l'uomo, Roma 1946, p. 398 usa questo intuitivo paragone: «Tutti sono ugualmente felici, perché vedono quanto possono: un calice piccolo e un calice grande sono ugualmente pieni di liquore, né si può dire che l'uno sia più pieno dell'altro».

PARTE SECONDA

I NOVISSIMI DEL MONDO

CAPITOLO I. LA SECONDA VENUTA DI GESÙ CRISTO

1 - La verità della seconda venuta di Gesù Cristo

La fede cattolica distingue due venute di Cristo: la prima avvenne, umile e nascosta, nell'Incarnazione e nella Passione; l'altra invece, solenne e gloriosa, ha ancora da realizzarsi; nessuno osa negare questa seconda venuta, eccetto i razionalisti.

La Chiesa crede fermamente che Gesù Cristo tornerà glorioso sulla terra per giudicare i vivi e i morti.

È questa una verità di fede solennemente affermata nei Simboli: Apostolico: «Verrà a giudicare i vivi ed i morti» (1), di S. Epifanio (2), Niceno (3), Niceno-Costantinopolitano (4). Quicumque (5); di Leone IX (6), d'Innocenzo III (7), Tridentino (8). È inoltre esplicitamente definita nei Concili: Lateranense del 649 (9), Toletano IX del 675 (10), di Sens del 1140 (11), Lateranense IV (12), II di Lione (13), di Firenze (14).

1. *La S. Scrittura.* - Sia il Vecchio che il Nuovo Testamento concordano nell'annunziare una seconda venuta di Cristo.

I Profeti mostrano in vari passi una diversità fra la venuta del Messia che soffre e l'apparizione del Messia glorioso.

Gesù Cristo, più volte e con termini espliciti, promise di ritornare in forma gloriosa: «Il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo e allora renderà a ciascuno secondo le opere sue» (15); «Verrà nella sua gloria ed in quella del Padre e dei Santi Angeli» (16).

(1) DB., 2, 6, 9.

(2) DB., 13.

(3) DB., 54.

(4) DB., 86.

(5) DB., 40.

(6) DB., 344.

(7) DB., 426.

(8) DB., 994.

(9) DB., 255.

(10) DB., 287.

(11) DB., 384.

(12) DB., 429.

(13) DB., 462.

(14) DB., 709.

(15) Mt., 16, 27: «Filius hominis venturus est in gloria Patris sui eum Angelis suis et tunc reddet unicuique secundum opera eius». Mc., 8, 38.

(16) Lc., 9,26: «Venerit in maiestate sua et Patris et Sanctorum Angelorum».

523

Nel discorso escatologico: «Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti gli Angeli, allora siederà sul trono della sua gloria» (1). Davanti al sinedrio affermò: «Anzi io vi dico che d'ora innanzi vedrete il Figlio dell'uomo seduto a destra dell'Onnipotente venire sulle nubi del cielo» (2).

Gli Angeli apparsi il giorno dell'Ascensione agli Apostoli che guardavano il cielo, dissero: «Questo Gesù che è stato assunto in cielo di mezzo a voi, verrà alla medesima maniera con cui lo avete visto andare in cielo» (3).

Gli Apostoli predicarono con insistenza questa verità: S. Pietro: Act., 3,20-21; 1 Petr., 4, 13; 2 Petr., 3, 1-16; S. Paolo: 1 Thess., 4, 15-18; 1 Cor., 4, 5; Hebr., I, 6; S. Giacomo: Iac., 5, 8.

2. *La Tradizione*. - Essendo questa verità contenuta esplicitamente nella Scrittura, i S. Padri si limitano a riportare le affermazioni bibliche con leggere modifiche verbali o con amplificazioni puramente accidentali.

A titolo di esempio vengono qui riportati alcuni testi. Tertulliano: «È regola di fede credere ... che Cristo Gesù verrà con splendore a prendere con sé i Santi, quale frutto della vita eterna e delle promesse celesti, e a condannare i malvagi al fuoco eterno, dopo che è avvenuta per entrambi la risurrezione e la rinnovazione della carne» (4).

S. Gregorio Nazianzeno: «Credi che il Figlio di Dio ritornerà glorioso a giudicare i vivi ed i morti, ed avrà un corpo non più di carne, ma neppure incorporeo, bensì divinizzato, come egli già poso siede» (5).

S. Agostino: «Tutta la Chiesa del Dio vero confessa e professa

(1) Mt., 25, 31: «Cum autem venerit Filius hominis in maiestate sua et omnes Angeli cum eo, tunc sedebit super sedem maiestatis suae», cf. Mc. 13, 26; Lc., 21, 27. Quanto al discorso escatologico riportato da S. Matteo, cf. DJECKMANN, *De Ecclesia*, I, nn. 115-118.

(2) Mt., 26, 64: «Amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei et venientem in nubibus coeli» (Si veda anche Mt., 14, 62).

(3) Act., 1, 11: «Hic Jesus qui assumptus est a vobis in coelum, sic veniet quemadmodum vidistis eum euntem in coelum».

(4) *De Praescript.*, 13; PL. 2, 26: «Regula est autem fidei qua creditur... Jesum Christum venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissarum celestium fructum ed ad profanos adiudicandos ipsi perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione».

(5) *Orat.*, 40, 45; PG. 36, 424: «Crede bunc (Filius Dei) rediturum esse in glorioso suo adventu iudicantem vivos et mortuos, nec iam carneum, nec tamen incorporeum, sed divinius corpus habens, qualiter ipse novit».

che Cristo tornerà dai cieli a giudicare i vivi e i morti; e chiamiamo questo giorno del giudizio l'ultimo, ossia l'ultimo tempo» (1).

Del resto è giusto che Gesù Cristo, causa universale della salvezza, completi la sua opera con uno splendido trionfo sui suoi nemici. È giusto che chi si fece umile, povero, obbediente fino alla morte di croce nella sua prima venuta, si presenti alla fine dei tempi nello splendore, in modo che la sua gloria brilli dinanzi a tutti, specialmente dinanzi a coloro che lo trafissero (2).

II - Segni forieri della seconda venuta di Gesù Cristo

Cristo ha affermato che la parusia sarà come una folgore che taglia il cielo dall'oriente all'occidente (3), come il diluvio ai giorni di Noè (4), come la pioggia di fuoco su Sodoma (5). Tuttavia asserì che sarà possibile prevederne la vicinanza come dal fico che mette le gemme si sa che l'estate è vicina (6), come dal cielo rosso di sera si prevede bel tempo per l'indomani (7). È difficile però stabilire quali siano questi segni, anzitutto perché tutte le profezie sono per se stesse assai oscure, e poi perché nel discorso escatologico vengono trattati contemporaneamente molti particolari che riguardano la distruzione di Gerusalemme. Osserva S. Agostino: «Siccome Cristo chiama segno ciò che si riferisce a questi tre diversi avvenimenti: la distruzione di Gerusalemme, la sua venuta nel proprio corpo che è la Chiesa, e la sua venuta come capo della Chiesa, che è lui stesso, è necessario osservare con diligenza quale di questi segni appartiene a ciascuno dei tre avvenimenti. In tutti questi avvenimenti, alcuni particolari sono evidenti, altri oscuri, l'onde è difficile giudicare di essi, ed è temerario volerli determinare sia pure in parte dal momento che non li comprendiamo» (8).

(1) De Civitate Dei, 20, 1, 2; PL. 41, 659: «Quod ergo in confessione ac professione tenetur omnis Ecclesiae Dei veri, Christum de coelo esse venturum ad vivos ac mortuos iudicandos, hunc divini iudicii ultimum diem dicimus, idest novissimum tempus».

(2) Apoc., 1, 7; cf. S. TOMMASO, Suppl., q. 90, a. 1-21.

(3) Mt., 24, 27.

(4) Mt., 24, 37.

(5) De., 17,29.

(6) Me., 13, 88.

(7) Mt., 16, 2.

(8) Epist., 199, 26; PL. 33, 914: «Cum Christus signa dicat, quae ad ista tria pertinent, id est ad excidium illius civitatis, ad adventum eius in corpore suo, quod est Ecclesia, ad adventum eius in capite Ecclesiae, quod est ipse, quod eorum signorum ad quod horum trium referendum sit, diligenti consideratione cernendum est ... In quibus omnibus sunt quaedam manifesta, quaedam vero sic obscura ut vel laboriosum sit ea diiudicare, vel temerarium, quando non intelliguntur, de his aliquid definire».

525

Generalmente si elencano i principali, ossia: la predicazione del vangelo su tutta la terra, l'apparizione e la persecuzione dell'Anticristo, la grande apostasia, il visibile sconvolgimento del mondo. «Dobbiamo credere che tutte queste cose avverranno, afferma S. Agostino, ma in qual maniera e con quale ordine avverranno l'esperienza vissuta l'insegnerà allora assai più perfettamente di quanto non possa riuscire a comprenderlo ora l'intelligenza umana» (1).

1. *La predicazione del Vangelo in tutto il mondo.* - Mt., 24, 3-14: «Mentre egli era seduto sul monte degli olivi, gli si accostarono silenziosamente i discepoli e gli dissero: Spiegaci quando succederanno queste cose, e quale sarà il segno della tua venuta e della fine del mondo. E Gesù rispose loro: «Quando il Vangelo del Regno sarà annunciato in tutto il mondo per essere una testimonianza a tutti i popoli, allora verrà la fine» (2).

Certamente con l'inciso «***» si può intendere tutto il territorio dell'impero romano (3); ma questa frase sulle labbra di Cristo, il quale ben sapeva come la terra fosse molto più vasta di quanto non pensassero i romani e che aveva preparato la salvezza e la luce del Vangelo per tutti gli uomini (4), deve essere intesa in senso geografico, in modo che abbracci tutta la terra e tutti i popoli che la abitano. Occorre quindi attendere che il Vangelo sia reso noto a tutte le genti della terra; ciò che di fatto non si è ancora verificato» (5).

(1) De Civitate Dei, 20, 30; PL. 41, 708: «Quae omnia ventura esse credendum est, sed quibus modis et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia, quam nunc ad perfectum hominum intelligenti a valet consequi».

(2) «Sedente antem eo super montem Oliveti, accesserunt ad eum discipuli secreto dicentes: Dic nobis, quando haec erunt? et quod signum adventus tui et consummationis saeculi? Et respondeus Jesus dixit eis: ... Et praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe in testimonium omnibus gentibus et tunc veniet consummatio (***) ».

(3) Così appunto occorre intendere Lc., 2, 1; difatti l'Evangelista, riportando l'editto di Augusto si serve della frase nel senso in cui era intesa dai Romani; forse l'identica frase si trovava nell'editto stesso; cf. Rom., 10, 18; Col., 1, 6.

(4) Mc., 16, 15-16.

(5) E l'osservazione di G. B. TRAGELLA, La fine del mondo in rapporto alla conversione delle nazioni infedeli, in *Studium* (1942), p. 183: «Occorre che la missione divina del Salvatore, della Chiesa e quindi l'obbligazione di aderirvi, appaiono al mondo pagano con sufficiente chiarezza, perché soltanto così il Vangelo, predicato» in «universo orbi» potrà dirsi lo sia «in testimonium omnibus gentibus, e soltanto allora i pagani non aderendovi, avranno tutta la responsabilità del rifiuto ... Francamente se la Chiesa oggi può presentarsi, inizialmente, come quel «signum in nationes» che auspicava S. Agostino, è ancora lungi dall'esserlo e dall'apparirlo in quella luce sfolgorante che dovrà realmente attrarre le genti».

526

Si discute però se la profezia di Cristo abbia tanta ampiezza da comprendere la conversione di tutte le genti alla fede. Alcuni, basandosi sulla parola del Signore: «Sarà predicato il Vangelo», ammettono che la fede sarà certamente annunciata a tutti, ma che non tutti l'abbracceranno. A questa interpretazione è favorevole S. Agostino: «È indispensabile, che la Chiesa s'estenda a tutti quei popoli, ai quali è ancora sconosciuta, ma non è necessario che quanti vi abitano credano; la promessa è per tutti i popoli, ma non per tutti gli uomini di tutti i popoli; la fede infatti non è cosa da tutti. Ogni popolo crede per mezzo di coloro che sono stati eletti prima della creazione del mondo; nella persona degli altri non crede, anzi odia i credenti. Come

si potrebbe realizzare il detto: sarete odiati da tutte le genti a causa del mio nome, se in tutti i popoli non ci fosse chi odia e chi odiare?» (1). Quasi tutti i teologi hanno seguito l'interpretazione agostiniana.

Altri invece, che si preoccupano soprattutto del problema missionario, ritengono che si debba attendere non solo la predicazione del Vangelo, ma anche la sua accettazione, almeno nel senso che la parte migliore di ciascun popolo, rapidamente o lentamente, entri nella Chiesa (2).

Citano tre passi della S. Scrittura: Mt, 24, 14: «E questo Vangelo del Regno sarà annunciato in tutto il mondo, per essere una testimonianza a tutti i popoli» (3); e sottolineano la parola «testimonianza»; Rom., 9, 25: «Non voglio, fratelli, che ignoriate questo mistero ... che un indurimento di cuore è avvenuto parzialmente ad Israele per il periodo fino a che la "plenitudo gentium" sarà entrata» (4); Lc., 21, 24: «Periranno di spada e saranno condotti schia-

(1) Epist., 199, 48; PL. 33, 923: «In quibus ergo gentibus nondum est Ecclesia, oportet ut sit, non ut omnes qui illic fuerint credant; omnes enim gentes promissae sunt, non omnes homines omnium gentium, non enim omnium est fides (2 Thess., 3, 2). Credit itaque omnis gens in omnibus qui electi sunt ante constitutionem mundi (Eph., 1, 4), in ceteris non credit et credentes odit. Quomodo enim et illud implebitur: «Eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum » (Mt., 24, 9), nisi in omnibus gentibus sint et qui oderint et quos oderint? Si confrontino anche i seguenti passi: Epist., 78, 80; PL. 33, 267-273; De consensu Evang. 2, 77; PL. 34, 1150; De Sermone Domini, 2, 10; PL. 34, 1242; De agone christiano, 29; PL. 40, 306; De Unitate Ecclesiae, 15; PL. 43, 419.

(2) Scrive il P. TRAGELLA, art. cit., pp. 183-184: «Non solo il Vangelo dovrà essere predicato, ma dovrà essere pure accettato. A questo pochi riflettono, paghi di essere e rimanere dei privilegiati del Vangelo».

(3) «Et praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe, in testimonium (***) omnibus gentibus».

(4) «Nolo autem vos ignorare, fratres, mysterium hoc, quia ex parte contingit in Israel, donec plenitudo gentium (***) intraret». Il TRAGELLA, art. cit., p. 184 spiega questo passo così: L'Apostolo dei gentili annunzia senz'altro, prima della fine del

mondo, l'entrata in massa dei gentili nella Chiesa ... Naturalmente non è da intendersi di tutti e singoli gli individui, l'annunzio evangelico non sopprimendo la libertà dell'opposizione, ma della massa delle nazioni: plenitudo gentium».

527

vi fra tutte le nazioni e Gerusalemme sarà calpestata dai pagani, fino a che i tempi dei pagani siano compiuti» (1). D'altronde la testimonianza d'Agostino surriportata si può benissimo interpretare in quest'altro modo; di questo s'accorge anche un lettore superficiale (2). Perciò questa ultima interpretazione piace anche a noi (3).

2. *La comparsa dell'Anticristo.* - Con questo nome è indicato l'avversario e l'astioso rivale del Cristo. Egli, alla fine del mondo, con falsi miracoli e con astuzia diabolica, riuscirà ad ingannare numerosi fedeli (4).

Nel Vecchio Testamento la sua figura viene appena abbozzata e i

(1) «Et cadent in ore gladii et captivi ducentur in omnes gentes et Jerusalem calcabitur a gentibus, donec impleantur tempora nationum (***)». Il Cardinale BliLLOT, *La parousie*, pp. 89, 93 così spiega questo testo: «En thèse absolue, les temps des nations représentaient la durée qu'il faudrait pour que la prédication évangélique, commencée à Jérusalem au jour de la première Pentecote, se répande de proche en proche par tout le globe, atteigne progressivement toutes les tribus, toutes les races, tous les peuples de la terre et pénètre assez profondément pour faire lever en tous lieux et dans toutes les branches de la famille humaine la semence de la foi ... Et ce mouvement de pénétration dans toutes les zones, sous toutes les hauteurs et tous les climats, quand s'arrêtera-t-il, quand aura-t-il sa tenue? Quand le Redempteur de l'Eglise, le Saint d'Israël sera appelé le Dieu de toute la terre, c'est-à-dire quand d'un pôle à l'autre, de la Chine ou Perou, du Saint-Laurent au Zambèze, de l'Alaska au Thibet, des lacs glacés de Hurons aux plaines houlées de la zone torride, la religion chrétienne sera connue, reçue et pratiquée parmi les innombrables variétés de la grande famille humaine, sans distinction de leurs diverses constitutions, de leurs capacités intellectuelles, de leurs usages civils, de leurs institutions politiques, de leurs préjugés de race et de la couleur de leur peau».

(2) Come base di questa ipotesi si cita lo., 16, 16 con il commento del Maldonato.

(3) Tale è anche l'opinione di S. Tommaso: «Potest intellegi praedicatio evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur Ecclesia. Et ita nondum praedicatum est evangelium in universo orbe. Sed hoc facto veniet consummatio mundi» S. Th., 1-2, q. 106, a. 4, ad. 4.

(4) Ricca bibliografia: ADSONE ABATE DI MOUTIEREN MER (+992), De Antichristo; PL. 101, 1291; ANONIMO, De Antichristi Adventure et interitu; PL. 213, 949; S. PIER DAMIANI, De A.; PL. 145, 837; M. BECANUS, De Antichristo Reformato, Magonza 1608; I. ANDREAS, De Antichristo adv. R. Abbotum, Ingolstadt 1609; LESSIO, De Antichristo et eius proecursoribus, Anversa 1911; J. FERRIER, De l'Antichristo, Parigi 1625; TH. MALVENDA (+1628), De Antichristo libri XI, Lione 1647 (è un'opera classica); M. TUBITO, De Antichristo, Napoli 1712; C. RONCAGLIA, Venuta, costumi e monarchia degli Anticristo, Lucca 1518; V. A. DIECKAMP, Le Christ et l'Antichriste, Tournai 1858; A. LÉMANN, L'Antichristo, Lione 1905; C. CHAUVIN, Histoire de l'Antichristo, Parigi 1903; A. LEMONNYER, Antéchrist, in DAFC, I; A. ARRIGHINI, L'anticristo, Torino 1945, (opera divulgativa).

528

suoi tratti sono ancora incerti sia quando viene descritto direttamente come pure quando è presentato attraverso segni tipici (1).

Nel Nuovo Testamento l'Anticristo prende una forma più precisa. Cristo preannuncia numerosi falsi cristi e falsi profeti, che cercheranno di pervertire tutti. S. Paolo nella 2 Thess., 2 presenta l'Anticristo come «l'uomo del peccato» che con empietà insorge contro Dio e contro Cristo; difatti nei vv. 3-5 lo mostra avversario di Dio, nei vv. 6-12 rivale di Cristo: «l'uomo del peccato, il figlio della perdizione, colui che contrasta e si eleva sopra ogni essere che ha nome Dio o sopra ogni oggetto di culto, casi da insediarsi nel santuario di Dio, mostrando d'essere lui stesso Dio» (2). Attualmente è ostacolato da qualcosa che lo trattiene (***), che in seguito è presentato come vivente e ragionevole (***). Essendo ostacolato, trama nell'oscurità contro gli eletti (***); quando poi alla fine dei tempi questo ostacolatore sarà eliminato (3), allora dilagherà l'apostasia; il malvagio (o ***) si manifesterà con ostentazione, con violenza e falsi prodigi: «quello la cui parusia è conforme a operazione interna del Satana con ogni possanza e segni e prodigi di menzogna e con ogni inganno

d'ingiustizia per coloro che si perdono, perché non accolsero l'amore della verità per salvarsi» (4).

Ma Cristo nella sua seconda venuta gloriosa «ucciderà l'iniquo con l'alito della sua bocca e lo distruggerà con la manifestazione della sua parusia» (5).

L'Apostolo distingue due epoche: una attuale in cui l'anticristo opera di nascosto, un'altra futura, alla fine del mondo, in cui opererà pubblicamente (6).

Nello stesso modo, anche S. Giovanni, l'unico che usa il termine

(1) Gen., 3, 15; Is., 14, 4-17; 21, 1-10; Ezech., 28, 2, 3, 32; 38-39; Zach., 1, 7-14; 5, 6-11; 12; 14, 1-19; Dun., 7, 8; 8,8-14; 23-26; 11,21-45.

(2) «Homo peccati, filius perditionis, qui adversatur (o ***) extollitur supra omne quod dicitur Deus aut quod colitur, itant in templo Dei sedeat ostendens se tanquam sit Deus».

(3) Vi sono varie opinioni sulla natura del «retinaculum»: secondo molti Padri è l'Impero Romano o il suo ordinamento giuridico trasmesso a tutti i popoli civili, secondo Teodoreto è un decreto di Dio; per il Prat è S. Michele Arcangelo, difensore della Chiesa; i più recenti studiosi ritengono che sia la stessa Chiesa Cattolica, in quanto con il suo perenne magistero e apostolato ostacola la diffusione dell'errore e dell'inganno diabolico. Quest'ultima interpretazione è ormai la prevalente.

(4) «Cuius est adventus secundum operationem Satanae in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus et in omni seductione iniquitatis iis, qui perenni, eo quod caritatem veritatis non receperunt ut salvi flerent».

(5) «Iniquum interficiet spiritu oris sui et destruet illustratione adventus sui eum».

(6) Cf. Apoc., 17, 8.

529

«Anticristo» (quattro volte nelle sue prime due lettere), distingue due momenti, ma per il suo scopo parentetico egli insiste sul momento presente. S. Paolo invece, parlando dell'ultima apostasia, guarda piuttosto al secondo momento.

S. Giovanni scrive: «Figlioli è l'ultima ora. Voi udiste che l'Anticristo viene; già fin d'ora molti anticristi sono apparsi; da questo sappiamo che è l'ultima ora» (1); «Ogni spirito, che non professa Gesù, non è da Dio; anzi egli è l'anticristo, del quale avete inteso che viene, e attualmente è già nel mondo» (2).

Nell'Apocalisse è delineata profeticamente la lotta che si svolge tra Cristo ed il suo nemico; più propriamente tra la città di Dio (la Chiesa che ha Cristo per capo) e la città del mondo (l'insieme dei cattivi che hanno per capo visibile l'Anticristo e per capo invisibile Satana). La bestia che sale dal mare, che vomita bestemmie, combatte e vince i santi di Dio, sul cui dorso sta Babilonia, è come l'immagine dell'Anticristo politico (13, 1-8); invece la bestia che viene dalla terra, ha rapporti con la prima, in quanto ne è il profeta e con falsi miracoli induce i popoli ad adorare il primo mostro. Sembra che le due bestie abbiano il segno dell'Anticristo eterno che ha due facce: l'Anticristo politico e quello intellettuale (potere e seduzione). Satana muove tutto, ma non dà battaglia aperta; si serve delle bestie come d'uno strumento visibile. Queste sono fornite quasi di una potestà vicaria, come Cristo ha il suo testimone: la Chiesa, maestra di verità (11, 1-13).

Da tutta l'Apocalisse risulta un'eterna lotta e una sorda rivalità tra Cristo e il suo nemico. In conclusione l'Anticristo è non solo il rivale, ma anche un'impotente scimmia di Cristo.

Anche nell'Apocalisse si distinguono due momenti: già ora la lotta dell'Anticristo contro i Santi è durissima, come si può arguire dal numero dei Confessori e dei Martiri (2, 10-11; 7, 14; 12, 9-11; 14, 12-13); ma questa lotta toccherà il vertice negli ultimi tempi, quando la violenza di Satana esploderà e dilagherà, prima d'essere definitivamente vinta (16, 13-16; 20, 7-10).

Molti dei Padri ritengono che l'Anticristo sarà un uomo (alcuni precisano: che apparirà al popolo giudeo ed alla tribù di Dan); in esso s'incarnerà, in certo modo, lo spirito di Satana. Tale opinione

(1) 1 Io., 2, 18: «Filioli, novissima hora est, et sicut audistis quia Antichristus venit et nunc Antichristi multi facti sunt, unde scimus quia novissima hora est»; cf. 1 Io., 2, 22.

(2) 1 Io., 4, 3: «Et omnis spiritus qui solvit Jesum, ex Deo non est et hic est Antichristus, de quo audistis quoniam venit: et nunc iam in mundo est», cf. 2 Io., 7.

530

si diffuse in maniera tale che Suarez la disse: «cosa certissima e di fede» (1).

Ma non mancano passi da cui risulta che gli antichi (Origene, Ticonio, S. Agostino) non ignoravano che l'Anticristo può anche significare una collettività, pervasa dallo spirito diabolico, la quale lotterà senza tregua contro la Chiesa.

Ai nostri tempi, esegeti illustri, quali P. Pierini (2), Allo (3), Buzy (4), Bonsirven (5), Amiot (6), Romeo (7), sostengono questa ipotesi con molte prove e sembra che essa attiri le simpatie di molti.

Dunque il segno preannunciato della fine del mondo non sta nella presenza dell'Anticristo che è perpetua, ma nella sua manifestazione violenta, che avverrà quando sarà eliminato l'ostacolo (***)).

3. *La conversione d'Israele* (8). - S. Agostino afferma: «Alla fine dei tempi, prima del giudizio, i giudei crederanno veramente a Cristo: è una splendida certezza nascosta nel pensiero e nel cuore dei fedeli» (9). Questa persuasione ha un fondamento reale nella Sacra Scrittura. Già Osea predisse: «I figli di Israele staranno molti giorni senza re, senza capo, senza sacrificio, senza altare, senza efod, e senza terafim. Dopo ciò i figli di Israele torneranno e ricercheranno il Signore Dio loro e Davide loro re; e saranno ripieni di giusto timore verso Dio e verso la sua bontà, alla fine dei tempi» (10).

(1) De mysteriis vitae Christi, disp. 54, sect. 1, n. 7; ne condivide l'opinione B. RIGAUD, L'Antéchrist et l'opposition au Royaume Messanique dans l'A. et le N. Testément, Gembloux-Parigi 1932 (eccellente tesi di laurea di Lovanio).

(2) De Antichristo, Perugia 1906.

(3) L'Apocalypse, Parigi 1921, pp. CXI-CXXI; 182-186; 198-214; 277-279.

(4) Dictionnaire de la Bible, Supplément, fasc. 1-2 (1926), coll. 297-305; L'adversaire et l'obstacle, in Recherches des Sciences religieuses (1934), pp. 402-441 (contro Rigaud).

(5) Epztre de S. Jean, Parigi 1935, p. 135.

(6) L'enseignement de S. Paul, II, Parigi 1938, p. 211.

(7) L'anticristo, in Enciclopedia Cattolica, I, coll. 1433-1441. È un ottimo e serio studio, da cui largamente attingiamo.

(8) E. GUERS, *Israel aux derniers jours*, Genève 1856; T. MARTIIN DE BALAN-STEGNI, *La conversion de los indios y el fin de las Naciones*, Barcellona 1922; CH. MACAULT, *Comment Israel reviendra-t-il au Messie?*, Parigi 1924; CH. JOURNET, *Destinées d'Israel, à propos du salut par le Juifs*, Parigi 1945.

(9) *De Civitate Dei*, 20, 29; PL. 41, 704: «Ultimo tempore ante iudicium Iudaeos in Christum verum esse credituros, celeberrimum est in sermonibus corodibusque fidelium».

(10) Osea, 3, 4-5: «Dies multos sedebunt filii Israel sine rege et sine principi, et sine sacrificio et sine altari et sine ephod et sine Heraphim. Et post haec revertentur filii Israel et quaerent Dominum Deum suum et David regem suum, et pavebunt ad Dominum et ad bonum eius in novissimo dierum»; cf. il commento di Knabenhauer a questo passo. Altri testi dei profeti che forse interessano: Is., 27,9,59,20; Ier., 31, 33; cf. S. GAROFALO, *La nozione profetica del «Resto d'Israele»*, Roma 1942.

531

S. Paolo offre una perfetta conoscenza: «Non voglio, fratelli, che voi ignoriate questo mistero (affinché non siate entro voi stessi orgogliosi) che è avvenuto un indurimento in una parte di Israele, finché non sia entrata la pienezza delle genti, e allora tutto Israele sarà salvato, come sta scritto: Verrà da Sion il liberatore; allontanerà l'empietà da Giacobbe. E questo sarà il mio patto che stringerò con loro, quando avrò cancellato i loro peccati» (1). Nella 2Cor., 3, 14-17 scrive: «Ma si sono incallite le loro menti; infatti fino ad oggi lo stesso velo rimane, nella lettura del Vecchio Testamento, non rimosso, poiché in Cristo soltanto svanisce. Ma fino ad oggi, quando si legge ad essi Mosè, un velo si stende sul loro cuore (2). Però quando il loro cuore si convertirà al Signore, sarà tolto il velo» (3).

I Padri sono tutti concordi. Sia sufficiente citare Un passo di S. Girolamo: «Quando sarà entrata la pienezza delle genti, allora anche questo fico produrrà i suoi frutti e tutto Israele sarà salvato» (4). Anche su questa verità di fede errarono i

«riformatori» Lutero, Melantone, Osiandro, Bugenhagen, che negano la finale conversione d'Israele.

Appositamente si afferma: «alla fine del mondo», perché San Paolo suppone già che tutti i popoli abbiano fatto ressa per entrare nella Chiesa. La conversione d'Israele esige che la parte migliore del popolo entri nel regno di Cristo, non che entrino tutti i singoli individui di tale stirpe.

4. *La grande apostasia*. - S. Paolo afferma che non verrà il giorno del Signore, «finché non si realizzi prima l'apostasia»: *** (5).

(1) Rom., 11, 25-27: «Nolo enim vos ignorare, fratres, mysterium hoc, ut non sitis vobis ipsis sapientes, quia coecitas ex parte contingit in Israel donec plenitudo gentium intraret, et sic omnis Israel salvus fieret, sicut scriptum est: Veniet ex Sion qui eripiat et avertat impietatem a Jacob. Et hoc illis a me testamentum, cum abstulero peccata eorum».

(2) Ciò è tanto esatto che il PALMIERI, *De Novissimis*, p. 98, ha potuto scrivere: «Modo vero adeo Judaei sunt alieni a Christo, ut primpili sint in secta, qua e Christi Ecclesiam ferocissime impugnat».

(3) Cf. il commento di Cornely a questo testo. Altri passi analoghi del Nuovo Testamento sono: Lc., 21, 24; Mt., 23, 37. 2 Cor., 3, 14-17: «Sed obtusi sunt sensus eorum, usque in hodiernum enim diem, id ipsum velamen in lectione Veteris Testamenti manet non revelatum, quoniam in Christo evacuatur; sed usque in hodiernum diem cum legitur Moyses, velamen positum est super cor eorum. Cum autem conversus fuerit ad dominum auferetur velamen».

(4) In Hab., 3, 17; PL. 25, 1937: «Cum intraverit plenitudo gentium, lune etiam haec fietis olleret fructus suos et omnis Israel salvabitur». Cf. il passo già citato di S. Agostino, inoltre PROSPERO D'AQUITANIA, *De vocatione omnium gentium*, 1, 21; PL. 51, 675; S. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 4, 27; PG. 94, 1095-1096; S. TOMMASO, In Rom., 11.

(5) 2 Thess., 2, 3.

Senza dubbio queste parole non ci rivelano quando esattamente verrà il Signore, ma piuttosto fino a quando non verrà. Prima quindi di attendere il Signore, è necessario che lo precedano questi segni. A ciò sembra riferirsi anche il testo di Lc., 18, 8: «Quando il Figlio dell'uomo verrà, troverà ancora fede sulla terra?» (1) e di Mt., 24, 11-12: «E molti falsi profeti si leveranno e sedurranno molti, e per il moltiplicarsi delle iniquità si raffrederà la carità di molti» (2). Da ciò risulta che tale apostasia non è la definizione dell'impero romano, cioè il rifiuto di quello spirito giuridico che circola nelle vene d'ogni società civile degna di tale nome (ed i fautori principali ne furono appunto i romani). Così difatti ritennero molti autori della Chiesa primitiva (3). Significa invece l'allontanarsi dalla dottrina cristiana (4). Le nazioni intere defezioneranno e non i singoli cittadini; così, per es., l'Inghilterra in massa ha abbandonato la fede in quanto nazione, benché vi siano ancora molti ottimi fedeli (5). L'apostasia però non impedisce che la Chiesa continui ad esistere senza sconvolgimenti.

5. *Perturbazioni del mondo visibile*. - Le perturbazioni propriamente dette riguardano due specie di avvenimenti: alcuni terrestri, altri siderali.

a) Fenomeni terrestri: Mt., 24, 7-8: «E vi saranno pestilenze e carestie e terremoti in vari luoghi; ma tutto ciò non sarà che il principio dei dolori» (6); Lc., 21, 25-26: «E sulla terra vi sarà costernazione «(***) tra i popoli smarriti (***) per il rimbombo del mare e dei flutti, mentre gli uomini verranno meno nell'aspettazione degli avvenimenti che staranno per accadere nel mondo» (7).

(1) «Veruntamen filius hominis veniens, putas, inveniet fidem in terra?».

Knabenbauer nel commento suo scrive: «Ut Messias in primo suo adventu paucos invenit credentes in populo suo ... ita simile quid deprehendet in secundo».

(2) «Et multi pseudoprophetae surgent et seducent multos et quoniam abundavit iniquitas refrigescet caritas multorum». Cf. Lc., 17, 26-30; 1 Tim., 4, 1; 2 Tim., 3, 1.

(3) Per es. Tertulliano, Lattanzio, S. Ambrogio, S. Girolamo, S. Agostino, S. Giovanni Crisostomo, S. Cirillo d'Alessandria, le loro testimonianze sono state raccolte da S. ROBERTO BELLARMINO, *De Summo Pontifice*, l. 3, c. 5.

(4) PALMIERI, *De Novissimis*, p. 100.

(5) IUNGSMANN, De Novissimis, n. 184; LESSIO, De perfectionibus moribusque divinis, l. 13, c. 11, n. 62.

(6) «Et erunt pestilentiae et fames et terraemotus per loca. Haec autem omnia initia sunt dolorum».

(7) «Et in terris pressura gentium, prae confusione sonitus maris ac fluctuum, arescentibus hominibus prae timore et expectatione, quae supervenient universo orbi».

533

b) Fenomeni siderei: Joel., 2, 30: «E farò prodigi nel cielo e sulla terra; produrrò sangue e fuoco e vapore fumigante; il sole sarà cambiato nelle tenebre e la luna in sangue, prima che sopraggiunga il giorno del Signore, tremendo e orribile» (1); Mt., 24, 29-30: «Or, subito dopo la tribolazione di quei giorni, il sole si oscurerà, la luna non darà più la sua luce e le stelle cadranno dal cielo e le potenze dei cieli saranno scosse» (2); Lc., 21, 25-26: «E vi saranno segni nel sole, nella luna e nelle stelle ... perché le potenze dei cieli saranno sconvolte» (3).

Sta di fatto che le profezie, prima della loro realizzazione, appaiono oscure e quindi il loro esame esige molte cautele. Numerosi Padri intendono questi passi alla lettera. S. Agostino e altri invece li interpretano allegoricamente. Attualmente prevale l'interpretazione allegorica (4).

III. - Il tempo della seconda venuta di Gesù Cristo

Circa la seconda venuta di Cristo e la fine del mondo, si diffusero in ogni epoca della storia numerose opinioni e ipotesi, alcune delle quali assai curiose. Ne ricordiamo le più famose.

S. Ippolito Romano e altri autori antichi fissarono la seconda venuta di Cristo per l'anno 500 dell'era cristiana, perché si basarono su un'opinione diffusa in Siria, secondo la quale il mondo avrebbe dovuto durare solo 6000 anni, dei quali già 5.500 erano trascorsi prima della venuta di Cristo.

Comunemente si ritiene che era molto diffusa la persuasione della fine del mondo allo scadere del millennio (mille e non più mille); ma dopo recenti studi su tale

argomento, è risultato che questa era la convinzione di alcuni pensatori di quell'epoca, peraltro poco influenti.

Gioacchino da Fiore (+1202) annunciò che il regno dell'Anticristo sarebbe terminato nel 1260, anno in cui avrebbe dovuto essere ristabi-

(1) «Et dabo prodigia in coelo et in terra, sanguinem et ignem et vaporem fumi; sol convertetur in tenebras et luna in sanguinem, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis».

(2) «Statim autem post tribulationem dierum illorum sol obscurabitur et luna non dabit lumen suum et stella e cadent de coelo et virtutes coelorum commovebuntur (Si confronti Mc., 13, 24-25).

(3) «Et erunt signa in sole et luna et stellis ... nam virtutes coelorum commovebuntur». Si legga R. THIBAUT, La grande tribulation, in Nouvelle revue théologique (1928), 373 e sgg.

(4) PALMIERI, De Novissimis, p. 109; BERAZA, De Novissimis, p. 622.

534

bilito il regno dello Spirito Santo. Esso sarebbe durato 1000 anni (chiliasmo). S. Vincenzo Ferreri, forse per scopi oratori, predisse la fine universale per il 1412. Pico della Mirandola (+1494) asserì che Cristo sarebbe tornato nel 1994. Giacomo Nacchianti O. P., vescovo di Chioggia (+1562) era convinto che la fine del mondo sarebbe avvenuta nell'anno 1800 (1). Il Bengel, esegeta luterano, fissò l'anno 1836 per la seconda venuta di Cristo e per l'inizio del suo regno millenario che sarebbe durato fino al 7777. Il Russel, fondatore della setta «dei veri ricercatori della Bibbia», affermò che Cristo nel 1914 avrebbe iniziato il suo regno millenario e che perciò la fine del mondo dovrebbe avvenire nel 2914 (2).

La Chiesa crede che il tempo del ritorno di Cristo per il giudizio è nascosto a tutte le creature, siano esse uomini, oppure Angeli.

Questa è dottrina definita. Così risulta dai documenti della Rivelazione, che riporteremo più avanti, e dal magistero ordinario della Chiesa. Il Concilio di Milano del 1365 stabilì questa norma per i predicatori: «Non predicano come certo il tempo della venuta dell'Anticristo ed il giorno dell'ultimo giudizio, poiché Cristo

direttamente ci ha fatto sapere che «non è in vostro potere conoscerne il tempo e l'istante». E nessuno osi presagire il futuro basandosi sulla S. Scrittura e fissare una epoca determinata per tale evento. E neppure affermino con temerarietà che ciò è stato loro rivelato» (3).

Il Concilio Lateranense V, il 14 gennaio 1516, sotto la presidenza di Leone X, promulgò questo opportuno decreto: «Ordiniamo a quanti hanno l'ufficio della predicazione o che l'avranno in futuro, di non presumere in nessun modo di predicare o affermare come determinato il tempo dei mali futuri, la venuta dell'Anticristo e come fissato il giorno del giudizio. Difatti la Verità rende noto: Non è affar vostro conoscere il tempo e l'istante che il Padre ha riserbato in suo potere. E sappiamo che finora coloro che osarono asserire tali cose risultarono menzogneri e che per colpa loro è stato danneggiato non poco il prestigio di quanti predicano rettamente» (4).

(1) Cf. A. PIOLANTI, Nocchianti Giacomo, in *Enciclopedia Cattolica*.

(2) Il P. HURTER, riferisce altre notizie nella *Theologiae Dogmaticae compendium*, III, n. 694 in nota; cf. anche P. ARRIGHINI, *L'Anticristo*, pp. 102-106.

(3) «Ne certum tempus Antichristi adventus et extremi iudicii diem praedicent, cum illud Christi Domini ore testatum sit: Non est vestrum nosse tempora vel momenta. Neve quis quam praeterea futuium ex sacris litteris divinare eique eventui certam diem praefinire audeat. Neque temere id sibi divinitus revelatum esse affirmet». Questo testo è riportato dallo Hurter nel luogo citato immediatamente sopra.

(4) D. MANSI, *Sanctorum Conciliorum Collectio*, XXII, 945-947: «Mandantes omnibus qui hoc onus praedicationis sustinent, quique in futurum sustinebunt, ut tempus quoque praefixum futurorum malorum, vel Antichristi adventum, aut certo tum diem iudicii praedicare vel asserere nequaquam praesumant, cum Veritas dicat: Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate; ipsosque qui hactenus simili a asserere ausi sunt, mentitos ac eorum causa reliquorum recte praedicantium auctoritati non modicum detractum fuisse constet».

535

1. *La S. Scrittura*. - Gesù Cristo ripetutamente affermò: «In quanto poi al giorno (del giudizio) e all'ora, nessuno li sa, neppure gli Angeli del cielo, ma solo il Padre» (1);

«Quanto poi al giorno e all'ora, nessuno li sa, né gli Angeli del cielo, né il Figlio (2), ma il Padre soltanto» (3); «Non è affar vostro sapere il tempo e l'istante che il Padre ha riserbato in suo potere» (4).

Gli Apostoli ripeterono fedelmente l'insegnamento del Maestro: 1 Thess., 5, 1-3: «Riguardo poi ai tempi ed ai momenti, fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva. Voi stessi infatti sapete benissimo che il giorno del Signore verrà come un ladro di notte. E quando diranno: pace e sicurezza, allora subitanea sovrasterà su loro la rovina» (5).

2 Petr., 3, 10: «Ma il giorno del Signore verrà come un ladro» (6). Apoc., 3, 3: «Se non vegli, verrò a te come ladro, né saprai l'ora in cui starò per venire» (7).

2. *La Tradizione.* - Notevole il testo di S. Agostino, che riassume tutto il pensiero patristico: «Si è soliti domandare: quando avverrà ciò? È una domanda importuna sotto ogni aspetto. Se infatti il saperlo fosse stato per noi un bene, chi meglio dello stesso Dio, nostro maestro, l'avrebbe detto ai suoi discepoli che glielo domandavano? Infatti questi non rimasero su tale argomento zitti al suo fianco, ma a lui (ancora) presente in questo mondo chiesero: «Signore, ti manifesterai adesso? Quando verrà il regno d'Israele? Ed egli: «Non è affar vostro, disse, conoscere i tempi che il Padre ha riserbato in suo potere...». Inutilmente perciò ci affanniamo a calcolare e determinare gli anni che restano al mondo, sapendo dalle labbra stesse della

(1) Mt., 24, 36: «De die illa et hora nemo scit, neque Angeli coelorum, nisi solus Pater».

(2) Con scienza comunicabile; cf. S. Th., III, q. 10, a. 3, ad 1; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*, Torino 1946, p. 128.

(3) Mc., 13, 32: «De die autem illo vel hora nemo scit, neque Angeli in coelo, neque Filius, nisi Pater».

(4) Act., 1, 7: «Non est vestrum nosse tempora et momenta, quae Pater posuit in sua potestate».

(5) «De temporibus autem et momentis, fratres, non indigetis ut scribamus vobis. Ipsi enim scitis quia dies Domini sicut fur in nocte ita veniet. Cum enim dixerint pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus».

(6) «Adveniet autem dies Domini ut fur».

(7) «Si ergo non vigilaveris veniam ad te tanquam fur et nescies qua hora veniam ad te».

536

Verità che conoscere ciò non è affar nostro. Colui che ha detto: «Non è affar vostro conoscere i tempi, scioglie le dita che ne fanno il conteggio e le obbliga a fermarsi» (1).

1) *Soluzione di alcune difficoltà*. - Cristo afferma Mt., 10, 23: «Non terminerete di percorrere le città d'Israele, prima che venga il Figlio dell'uomo» (2); Mt., 16, 28: «Alcuni di coloro che sono qui presenti non gusteranno la morte prima d'aver visto il Figlio dell'uomo venire nel suo regno» (3); Mt., 24, 34: «Non passerà questa generazione prima che siano successe tutte queste cose» (4). Di conseguenza gli escatologisti (Giov. Weiss, Schweitzer, Loisy) ritengono che Cristo era erroneamente convinto dell'imminenza della fine del mondo.

Questa difficoltà tanto comune viene direttamente risolta nella Teologia fondamentale (5). Qui basti ricordare che le parole di Cristo si riferiscono o alla distruzione di Gerusalemme o alla trasfigurazione di Cristo, come tende a dimostrare con erudizione il Teixido.

2) Gli Apostoli erano persuasi che la parusia fosse imminente e per questo ammonivano spesso i fedeli: a) che la venuta del Signore s'avvicina (6), è vicina (7); b) che siamo giunti alla fine dei tempi (8), che viviamo nell'ora estrema (9), agli ultimi tempi (10), negli ultimi giorni (11); c) che occorre vigilare, affinché il Signore che viene non

(1) De Civitate Dei, 18,53; PL. 41, 616: «Quaeri solet: quando istud erit? Importune omnino! Si enim hoc nosse nobis prodesset, a quo melius, quam ab ipso Deo Magistro interrogantibus discipulis diceretur? Non enim siluerunt inde apud eum, sed a praesente quaesierunt dicente: Domine, si in hoc tempore praesentaberis et

quando regnum Israel? At ille: Non est, inquit, vestrum scire tempora quae Pater in sua posuit potestate... Frustra igitur annos, qui huic saeculo remanent, computare ac definire conamur, cum hoc scire non esse nostrum ex ore Veritatis audiamus ... Omnium vero de hoc re calculantium digitos res solvit et quiescere iubet ille, qui dixit: Non est vestrum scire tempora».

(2) «Non consummabitis civitates Israel, donec veniat Filius homini».

(3) «Sunt quidam de hic stantibus, qui non gustabunt mortem, donec videant Filium hominis venientem in regnum suum».

(4) «Non praeteribit generatio haec, donec omnia fiant».

(5) VAN NOORT, De Vera Religione, Hilversum 1929, n. 157-197 (tratta della dottrina di Cristo della parusia); BILLOT, La parousie, pp. 15-191; H. DIEKMANN, De Ecclesia, 1; A. VELLICO, De Ecclesia, Roma 1940, pp. 140-156; P. PARENTE, De Ecclesia, Torino 1946, p. 66 e sgg.

(6) Iac., 5, 8.

(7) Philip., 4, 5; Apoc., 22, 10.

(8) 1 Cor., 10, 11.

(9) 1 Io., 2, 18.

(10) 1 Tim., 4,1; 2 Tim., 3, 1.

(11) 2 Petr., 3, 3.

537

trovi nulla da rimproverarci (1); d) che si deve pregare, perché Cristo venga presto: Signore vieni! (2); «Vieni, Signore Gesù» (3).

Questi testi provano che gli Apostoli erano convinti, per rivelazione, che l'epoca presente dell'economia della salvezza è l'ultima e che essa si svolge tra la prima e la seconda venuta di Cristo. Tale, dopo i Padri, è la giusta spiegazione di S. Tommaso (4). Questa interpretazione è in armonia: a) con la dottrina biblica sull'ultima epoca, cioè sulla pienezza dei tempi, che, iniziata con l'Incarnazione, si chiuderà col giudizio universale (5); b) con l'incertezza della parusia di Cristo; incertezza che si manifesta espressamente negli scritti degli Apostoli (6); c) con lo scopo parenetico

d'inculcare la vigilanza; scopo di cui erano solleciti gli Apostoli, come del resto ora i pastori di anime e i predicatori; d) con la chiara dottrina del Principe degli Apostoli sul modo di valutare il tempo: «Una sola cosa non dimenticate, dilette, che un giorno solo davanti al Signore è come mille anni e mille anni sono come un giorno solo» (7).

3) Comunemente si afferma che la più grave difficoltà è data dal testo, ove S. Paolo sembra che enumeri se stesso tra coloro che saranno vivi alla parusia del Signore: 1 Thess., 4, 15-17: «Questo infatti vi diciamo in parola del Signore, che noi i viventi, i superstiti (***) nella parusia del Signore, non precederemo affatto quelli che si addormentarono. Perché il Signore stesso con grido di comando, alla voce dell'Arcangelo e con squillo di tromba divina, discenderà dal cielo e i morti in Cristo risusciteranno dapprima; poi noi, i viventi, i superstiti, insieme con loro saremo rapiti sulle nubi incontro al Signore nell'aria, e così saremo sempre con il Signore» (8).

(1) 1 Thess., 3, 13; 5, 12-24; 1 Tim., 6, 14; Iac., 5, 8.

(2) 1 Cor., 16, 22.

(3) Apoc., 22, 20.

(4) Suppl., q. 88, a. 3, ad. 3.

(5) 1 Cor., 10, 11; 11, 26; Gal., 4, 4; Eph., 1, 10; Act., 2, 17; 1 Petr., 1,20; Hebr., 9, 26; 12, 28; 13, 8.

(6) 1 Thess., 5, 1-3; 2 Petr., 3, 10; Apoc., 3, 3.

(7) 2 Petr., 3, 8: «Unum vero hoc non lateat vos, carissimi, quia unus dies apud Dominum sicut mille anni et mille anni sicut dies unus».

(8) «Hoc enim vobis dicimus in verbo Domini, quia nos, qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini, non praeveniemus eos qui dormierunt. Quoniam ipse Dominus in iussu et in voce Archangeli et in tuba Dei descendet de coelo et mortui qui in Christo sunt, resurgent primi. Deinde nos qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aera et sic semper cum Domino erimus».

Gli esegeti cattolici offrono varie soluzioni: a) Comunemente (1) spiegano l'inciso «noi i viventi» mediante una figura rettorica chiamata enallage di persona; come se l'Apostolo dicesse: «noi i viventi, ossia chiunque dei nostri posterì vivrà allora e che

io adesso rappresento». Pertanto l'inciso si deve interpretare in questo senso: «I fedeli che allora vivranno». Questa ipotesi viene sostenuta dalla Pontificia Commissione Biblica (risposta 3^a del 18 luglio 1915). Essa eccelle sulle altre per prestigio estrinseco e non le manca armonia interna. Ciò risulta chiaro soprattutto se questo testo viene riguardato alla luce della 2^a lettera ai Tessaloniscesi. In essa l'Apostolo respinge l'errata interpretazione della precedente epistola, stabilita dai fedeli a proprio capriccio: «Chiediamo poi a voi, fratelli ... di non lasciarvi smuovere dal vostro pensiero e di non turbarvi né a causa di rivelazioni spirituali né a causa di discorsi, né di lettere, come se venisse da noi, nell'idea che fosse imminente il giorno del Signore. Nessuno v'inganni in modo alcuno perché se prima non si verificherà l'apostasia ... Non vi ricordate che, essendo ancora fra voi, vi dicevo queste cose?» (2).

L'Apostolo era così alieno dall'annunziare come imminente la parusia che egli si dà viva cura di sradicare tale persuasione diffusasi tra i suoi fedeli. b) Alcuni autori moderni hanno tenuto un'altra via. Non ripugna ai principi cattolici, scrive il Van Noort (3), che gli Apostoli abbiano continuato a divulgare la speranza d'una fine del mondo abbastanza vicina. Questa speranza era stata ereditata dal giudaismo ed essi la diffondevano come opinione privata. Gli Apostoli poterono servirsi di tale opinione, universalmente accettata e priva di errore, come di un'opinione atta ad inculcare con più efficacia la vigilanza e la preoccupazione della salvezza. Se difatti l'infallibilità per quanto riguarda la fede e l'ispirazione impediscono che tali opinioni anche innocue vengano affermate come verità inconcusse,

(1) Tramandata dai Padri Greci, (soprattutto da S. Giovanni Crisostomo), e Latini (con a capo S. Agostino), accettata e ritrasmessa dagli scolastici Rabano, Lombardo, S. Tommaso, Gaetano, Estio, A. Lapede, Calmet, è sviluppata dalla maggior parte degli autori più noti, come: Cornely, Knabenbauer, Fouard, Vigonroux, Mangenot, Murillo, Ottiger, Sales, Vosté, Allo.

(2) 2 Thess., 2, 1-5: «Rogamus autem vos, fratres ... ut non cito moveamini a vestro sensu neque terreamini neque per spiritum, neque per sermonem, neque per epistolam per nos missam, quasi instet dies Domini. Ne quis vos seducat ullo modo, quoniam nisi venerit discessio primum ... Non retinetis quod, cum adhuc essem apud vos haec dicebam vobis?».

(3) De Vera Religione, Amsterdam 1907, p. 244. Questa era la seconda edizione dell'opera. Però nella quinta edizione, apparsa nel 1929, queste parole mancano.

539

ciò non esclude d'altronde che tali opinioni possano essere usate per inculcare ciò che è vero e buono. È difficile negare che gli Apostoli, in alcuni casi, cioè almeno in alcuni dei passi ora citati, non si siano di fatto comportati così» (1).

Questa ipotesi non è ammissibile, prima: perché è stata respinta dalla Pontificia Commissione biblica (risposta del 18 luglio 1915); poi, perché compromette anche il dogma dell'inerranza e della ispirazione, cui ripugna non solo l'errore dogmatico, ma anche quello cronologico. c) Recentemente Mons. Romeo ha dato una nuova interpretazione che sembra superare tutte le difficoltà.

Nel passo citato non si fa allusione alla difficoltà sollevata dai Tessalonicesi intorno alla fine del mondo e alla seconda venuta di Cristo. L'unico scopo di S. Paolo è quello di consolare i Tessalonicesi che piangono la morte dei loro cari. L'Apostolo per raggiungere questo scopo, prende lo spunto dalla verità del futuro ricongiungimento con i nostri cari che dormono nella morte, nell'istante della risurrezione, quando il Signore tornerà nel mondo. In sostanza S. Paolo parla così: non addoloratevi, difatti noi che viviamo mentre scrivo (***) indica evidentemente un tempo presente e non futuro), noi che attualmente siamo loro superstiti (***: non riguarda la parusia, ma significa «noi vivi superstiti») non saremo assunti alla gloria di Cristo che ritorna prima di loro o senza di loro (***) ma, avvenuta istantaneamente la risurrezione (quando saremo tutti morti), andremo con i nostri cari incontro a Cristo e così saremo sempre col Signore. Perciò consolatevi con queste parole.

La più grande difficoltà contro questa interpretazione, a confessione dello stesso autore, è la sua estrema semplicità (2).

(1) Questa ipotesi è condivisa dal Mayer, Bisping, Corluy, Le Camus, Prat, Magnien, Lemonnyer, Bartmann, Tilmann.

(2) Nos qui vivimus, qui residui sumus, in Verbum Domini (1929), pp. 307-312; 340-347; 360-364. Ivi espone e difende la sua interpretazione con particolare acume filologico.

540

CAPITOLO II. LA RISURREZIONE DELLA CARNE

1 - La verità della risurrezione della carne

Alla fine del mondo vi sarà la risurrezione generale della carne dei buoni e dei cattivi.

1. *Avversari*. - Scrive S. Agostino: «In nessuna altra verità la fede cristiana viene così contraddetta come nella dottrina della risurrezione della carne» (1). Non fa pertanto meraviglia se nel corso dei secoli ci siano stati numerosi negatori di questo dogma. Gli Atti degli Apostoli riferiscono che, quando S. Paolo accennò nell'Areopago alla risurrezione dei morti, alcuni dei suoi uditori lo approvarono, altri si fecero beffa di lui e gli risposero: «Ti ascolteremo su ciò un'altra volta» (2). Del resto, come Tertulliano notava: «negare la risurrezione della carne è un assunto di tutte le scuole filosofiche» (3).

I Giudei, al tempo di Cristo, circa la dottrina della risurrezione della carne erano distinti in tre sette: a) la razionalista, che aveva per capi i Sadducei; costoro non solo negavano la risurrezione della carne, ma anche l'immortalità dell'anima (4); b) l'ellenista, il cui maggiore rappresentante fu Filone d'Alessandria; egli ammetteva la immortalità dell'anima, ma non la risurrezione della carne. Suoi seguaci furono, secondo Giuseppe Flavio (5), anche gli esseni; c) l'ortodossa, a cui erano a capo i Farisei, sosteneva vigorosamente la risurrezione di tutti, buoni e cattivi (6). Così per esempio, IV Esdra 7, 32 scrive: «La terra restituirà le anime che in essa dormono e la polvere coloro che abitano in quel silenzio e le celle (funerarie) restituiranno le anime loro affidate» (7).

(1) Enarr. in Ps., 88, 2, n. 5; PL. 37, 1134: «In nulla re sic contradicitur fidei christianae quam in resurrectione carnis».

(2) Act., 17, 32: «Audiemus te de hoc iterum».

(3) De praescriptione, 7; PL. 2, 22: «Ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum sumitur».

(4) Mt., 22, 23; Lc., 22, 27; Act., 4, 1-2; 23, 8.

(5) De bello iudaico, 2, 8, 1; Antiquitates, 18, 1, 5.

(6) G. FELTEN, Storia dei tempi del Nuovo Testamento; III: le idee teologiche degli Ebrei ai tempi del Nuovo Testamento, Torino 1934, pp. 252-265; F. PRAT, La teologia di S. Paolo, II, Torino 1937, p. 442.

(7) «Et terra reddet quae in ea dormiunt, et pulvis qui in eo silentio habitant, et promptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae».

543

Imeneo e Fileto sono aspramente ripresi da S. Paolo, perché affermavano che la risurrezione era già avvenuta (1). Costoro infatti ritenevano che la risurrezione annunciata dalla Scrittura si dovesse intendere in senso metaforico per indicare la vivificazione delle anime prodotta dal Battesimo.

Più tardi questo dogma fu respinto da coloro che aderendo al dualismo manicheo, si mostrarono accesi dispregiatori del corpo umano; per es. Simone Mago, Menandro, Saturnino, Marcos, Basilide, Carpocrate, i Priscillianisti, i Valdesi e gli Albigesi.

Inoltre, molti dei principali pseudo-riformatori, quasi senza accorgersene, accettano le posizioni razionaliste. Costoro dichiarano che Cristo, adattandosi all'indole ed ai pregiudizi del tempo, sotto la metafora della risurrezione, com'era creduta dai Giudei, abbia voluto suggerire e inculcare l'immortalità dell'anima. Questa appunto è la posizione dei Protestanti liberali. Ad essi si associano i Materialisti e i panteisti, i quali apertamente affermano che questo punto dottrinale è un ritrovato degli Scolastici indegno di essere preso sul serio perché ormai già sfatato dall'illuminismo del XVIII secolo (2).

2. *Dottrina della Chiesa.* - La Chiesa ha definito più volte la verità enunziata nella tesi: nei Simboli: Apostolico (3), Quicumque (4), Niceno-Costantinopoli (5); di Leone IX (6); nei Concili: di Braga (7), di Toledo XI (8), Lateranense IV (9), II di Lione (10). Vi sono inoltre le definizioni di Pelagio I (11) e di Benedetto XII (12).

3. *La S. Scrittura.* - Il Vecchio Testamento afferma in vari modi questa verità (13).

(1) 2 Tim., 2, 17; 1 Cor., 15, 12.

(2) C. ROMANO D'AZZI, *Un vasto inganno: la risurrezione dei morti*, Roma 1907 (è un libello dove non si sa se giochi più la leggerezza o l'empietà). Il pensiero di Renan è riferito da F. PAOLI, *Renan giullare della scienza*, Torino 1942, p. 77.

(3) DB., 14.

(4) DB., 40.

(5) DB., 86.

(6) DB., 347.

(7) DB., 242.

(8) DB., 287.

(9) DB., 429.

(10) DB., 464.

(11) DB., 228.

(12) DB., 531.

(13) S. TOMMASO, *Contra Gentes*, 4, 81.

544

La prima base di essa si riscontra nei passi in cui Dio viene proclamato padrone assoluto della vita e della morte: «O Dio potentissimo degli spiriti di tutta la carne» (1): «Egli fa morire e vivere» (2), «uccide e dà vita, conduce alle porte dell'inferno e richiama indietro» (3). Il dominio di Dio sulla morte è inoltre manifestato con la risurrezione dei tre morti, operata per mezzo dei profeti Elia ed Eliseo (4).

I Profeti poi preannunciano il ritorno d'Israele dall'esilio (che ben si può chiamare sotto alcuni aspetti la morte del popolo) sotto l'immagine della risurrezione somatica. Così Osea 6, 3: «Ci renderà la vita dopo due giorni; e nel terzo ci risusciterà, e noi vivremo davanti a Lui» (5); ancora in Osea 13, 14: Dio fa la seguente promessa: «Li strapperò dagli artigli della morte, li riscatterò dalla morte; sarò la morte tua, o morte, sarò il tuo freno, o abisso (6) (in ebraico si legge: «Li strapperò dalle mani dell'abisso; dalla morte li libererò; dov'è la tua peste, o morte? dove la tua malattia, o abisso?»).

È a tutti nota la grande visione d'Ezechiele 37, 1-10: «La mano del Signore fu sopra di me e mi trasse fuori in ispirito del Signore e mi depose in mezzo ad una pianura ch'era piena di ossa. Quindi, fattomi girare intorno ad esse - erano davvero in grandissimo numero sulla superficie della valle e totalmente inaridite - mi domandò:

Figlio dell'uomo, pensi tu che queste ossa rivivranno? Risposi: Tu lo sai, o Signore! Mi disse allora: Profetizza su queste ossa e di loro: Ossa aride, udite la parola del Signore. Così parla il Signore: Ecco che io infonderò in voi lo spirito e rivivrete. Su di voi porrò i nervi, farò crescere la carne, vi coprirò con la pelle, infine porrò in voi lo spirito e tornerete in vita e conoscerete che io sono il Signore. Profetai come mi era stato comandato e, immediatamente, si sentì un rumore, poi un grande movimento: gli ossi si avvicinarono l'uno all'altro ciascuno alla propria congiuntura. E vidi su di esse apparire i nervi, salire la carne e la pelle ricoprirla al di sopra; mancava tuttavia l'alito vitale. Mi disse allora: Profetizza allo spirito, profetizza, figlio

(1) Num., 16, 22: «Fortissime Deus spirituum universae carnis».

(2) Deut., 32, 33: «Occidere et vivere facere...».

(3) 1 Reg., 2, 6: «Mortificare et vivificare, deducere ad inferos et reducere».

(4) 3 Reg., 17, 19; 4 Reg., 4, 29; 13,20.

(5) «Vivificabit nos post duos dies, in die tertia suscitabit nos et vivemus in conspectu eius».

(6) «De manu mortis liberabo eos, de morte redimam eos; ero mors tua, o mors, morsus tuus ero, o inferne».

545

dell'uomo e grida allo spirito: Così parla il Signore: Vieni, o Spirito, dai quattro venti e spira in questi morti affinché riabbiano la vita. Profetai così come mi aveva comandato e subito, entrato in essi lo spirito vitale, rivissero e si drizzarono in piedi: era un esercito di una grandezza sterminata (1).

Queste profezie, propriamente parlando, si riferiscono certamente al ritorno del popolo dall'esilio; però, essendo presentate sotto l'immagine di morti che risorgono, anzi di ossa aride che riprendono la vita, suppongono la dottrina della risurrezione

dei morti. «Non si potrebbe, afferma Tertulliano, adoperare la similitudine delle ossa, se la stessa cosa non si verificasse per le medesime» (2). S. Girolamo aggiunge: «Non verrebbe mai riportato il paragone della risurrezione per significare il ritorno del popolo d'Israele, se non vi fosse la stessa risurrezione e non si credesse realmente che avverrà, poiché nessuno conferma i fatti incerti con avvenimenti che non esistono» (3).

Del famoso testo di Giobbe 19, 23, 27 (4) si hanno due recensioni principali, alquanto diverse.

(1) «Facta est super me manus Domini et eduxit me in Spiritu Domini et dimisit me in medio campi, qui erat plenus ossibus; et circumduxit me per ea in gyro; erant autem multa valde super faciern campi siccaque vehementer. Et dixit ad me: Fili hominis, putasne vivant ossa ista? Et dixi: Domine Deus, tu nosti. Et dixit ad me: Vaticinare de ossibus istis et dices eis: Ossa arida, audite Vero bum Domini. Haec dicit Dominus Deus ossibus his: Ecco ego intromittam in vos spiritum et vivetis; et dabo super vos nervos et succrescere faciam super vos carnes et superextendam in vos cutem et dabo vobis spirillum et vivetis el scielis qui a ego Dominus. Et prophetavi, sicut praeceperat mihi. Factus est autem sonitus, prophetante me, et ecce commotio; et accesserunt ossa ad ossa, unumquodque ad iuncturam suam. Et vidi et ecce super ea nervi et carnes ascenderunt et extenta est in eis cutis desuper et spiritum non habebant. Et dicit ad me: Vaticinare ad spiritum, vaticinare, fili hominis, et dices ad spiritum: haec dicit Dominus Deus:

A quatuor ventis veni spiritus et insuffla super interfectos istos et reviviscant. Et prophetavi sicut praeceperat mihi et ingressus est in ea spiritus et vixerunt sleteruntque super pedes suos exercilus grandis nimis valde».

(2) De resurrectione carnis, 30; PL. 2, 884: «Non posset de ossibus figura componi, si non idipsum et ossibus eventurum esset».

(3) «Nunquam poneretur similitudo resurrectionis ad restitutionem israelitici populi significandam, nisi staret ipsa resurrectio et futura crederetur, quia nemo de rebus non extantibus incerta confirmat».

(4) Abbondante è la bibliografia: F. X. PATRIIZI, De interpretatione scripturae sacrae, II, Roma 1844, pp. 237-253; CORLUIY, Spicilegium dogmatico-biblicum, I, Gand 1884,

pp. 278-296; KNABEUBAUER, Comm. in Iob., Parigi 1886, p. 247 e sgg.; M. HETZENAUER, Theologiae Biblica, I, Friburgo in Brisgovia 1894, p. 630 e sgg.; G. RICCIOTTI, Il libro di Giobbe ammette la risurrezione?, in La Scuola Cattolica (1923), p. 775 e sgg.; M. SALES, Il Vecchio Testamento, IV, Torino 1929, pp. 309-311; soprattutto F. CEUPPENS, De resurrectione mortuorum apud Iob 19, 25-27, in Angelicum (1930), pp. 433-459.

546

VOLGATA

23. Chi mi permetterà di far scrivere le mie parole? Chi mi permetterà di farle tracciare in un libro

24. con uno stilo di ferro e una lamina di piombo; e di farle incidere con lo scalpello sulla pietra?

25. Io so che il mio Redentore vive e che io nell'ultimo giorno risorgerò dalla terra

26. e, di nuovo circondato dalla mia pelle, nella mia carne vedrò il mio Dio.

27. Io, proprio io lo vedrò; lo vedranno i miei occhi e non altri. Questa è la mia speranza che ho posta nel mio seno (2).

TESTO MASORETICO

23. Oh, fossero scritte le mie parole, fossero consegnate in un libro,

24. impresse con stilo di ferro su piombo, incise nel marmo per sempre.

25. Io lo so; il mio Vindice è pur vivo e ultimo si ergerà sulla polvere (1).

26. E dopo che della mia pelle sarà circondata questa spoglia, dalla mia carne vedrò Dio.

27. Io lo vedrò, io stesso; gli occhi miei lo contempleranno e non altri. Si struggono le mie viscere entro il mio seno.

Su tale divergenza si fondano numerosi critici, anche cattolici (per es. Agostino Steuco, detto l'Eugubino, O.E.S.A., [m. nel 1549], Calmet, Touzard) per escludere da

questo passo la dottrina della risurrezione. A favore della loro negazione essi adducono i seguenti argomenti:

a) Il testo di Giobbe si riferisce alla speranza di guarire finalmente dai suoi malanni.

(1) Questo versetto è così spiegato dal Sales: «Quando alla fine del mondo tutti gli uomini saranno ridotti in polvere, ultimo si leverà Dio su questa polvere quale giudice e testimonia vendicatore dell'innocenza di Giobbe».

(2) Ecco il testo della Volgata: «Quis mihi tribuat ut scribantur sermones mei? Quis mihi det ut exarentur in libro stylo ferreo et plumbi lamina vel celte sculpantur in silice! Scio enim quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum: et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse; et oculi mei conspecturi sunt et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo».

547

b) I Padri che si occuparono di proposito della risurrezione, o trascurarono questo testo (S. Giustino, Atenagora, S. Ireneo, Tertulliano) oppure ne diminuiscono la portata (S. Giovanni Crisostomo).

c) D'altra parte, il dogma della risurrezione è stato rivelato in secoli posteriori, non all'epoca di Giobbe.

Un esame accurato del testo sembra dissipare ogni dubbio. Ecco come si può rispondere ad ogni argomento da essi addotto.

a) La loro interpretazione del passo sembra da respingersi in base all'intero contesto. Anzitutto il ristabilimento in salute ed il rientrare in possesso delle antiche ricchezze non era una questione di così grande importanza da dover essere tramandata ai posteri e tanto meno con parole così elevate: «Saranno incise sul marmo per sempre». Il paziente Giobbe voleva certamente esprimere, con un prologo così sublime, concetti più nobili e più degni di essere tramandati ai posteri. Inoltre, il nesso con quanto precede depone in favore di una speranza più grande che era attesa da Giobbe. Egli stava infatti difendendo la sua innocenza dalle accuse degli amici che l'avevano giudicato ingiusto e misconoscente verso Dio. Sono tanto lontano, risponde, dall'essere quale voi mi dite, che ricorro a Dio come a mio Giudice

(Goel) e attendo da Lui ricompense più grandi di quelle possibili in questa vita. Infine Giobbe era ormai alieno dallo sperare un nuovo arricchimento e una nuova guarigione; egli anzi attendeva con assoluta certezza la morte tanto desiderata; per esempio esclama (c. 17 v. 14): «Al marciume dico: Tu sei mio padre; ai vermi: madre mia, sorella mia» (1).

b) I Padri non trascurano questo passo; se ne servono infatti Clemente Romano, Origene, S. Cirillo di Gerusalemme, S. Agostino (2) e soprattutto S. Girolamo, il quale afferma: «Pur passando sotto silenzio altri particolari (devo dire che questo testo) contiene una profezia tale sulla risurrezione dei corpi, che nessuno ne ha scritto con maggior chiarezza o con più grande ponderatezza» (3); altrove: «Cos'è più evidente di questa profezia? Nessuno dopo la venuta di

(1) «Putredini dixi: Pater mens es; mater mea et soror mea vermibus». Tale è l'interpretazione soprattutto di Ceuppens, art. cit. pp. 451-453. Così pure scrive ROSENMIHLER, Scholia in Iob, 19, 26, benché sia favorevole all'interpretazione negativa.

(2) I testi sono riportati dal CEUPPENS, art. cit., pp. 449-450; altri Padri sono riferiti dallo HURTER, op. cit., III, p. 639, nota 1.

(3) Epist., 53, 8; PL. 22, 545: «Ut de ceteris sileam, resurrectionem corporum sic prophetat, ut nullus de ea vel manifestius vel cautius scriperit».

548

Cristo ha parlato della risurrezione così apertamente come Giobbe prima di Cristo» (1).

D'altra parte si spiega bene il motivo per cui alcuni autori antichi, come S. Giustino, Atenagora, Tertulliano, non abbiano citato questo testo. Ciò dipende sia dal fatto che la versione dei Settanta, che avevano fra mano, è assai oscura, sia dal fatto che, dovendo trattare con pagani, erano costretti a far appello più alla ragione che alla rivelazione. In quanto al Crisostomo, occorre ricordare che questo dottore, dopo più accurate indagini, modificò il suo primo atteggiamento e non sminuì (2) più il valore probativo di questo passo.

c) Quanto al tempo, la rivelazione di questa verità ha degli indizi molto antichi, soprattutto in Is., 26, 19 (anno 740-690). Pertanto sembra lecito concludere che Giobbe fosse profondamente certo che il sonno della morte non sarebbe stato eterno, ma che un giorno sarebbe stato risvegliato da Dio stesso, e sarebbe vissuto di nuovo con la sua carne sottratta alla polvere; e con i suoi occhi di carne (quindi non solo con l'anima) avrebbe visto il suo Dio, suo giudice e liberatore (3).

Dalla mia carne vedrò Dio;
io lo vedrò, io stesso;
gli occhi miei lo contempleranno e non altri (4).

Is., 26, 19: «I tuoi morti vivranno, i miei estinti risorgeranno.

Svegliatevi e cantate inni voi che giacete nella polvere; poiché la tua rugiada è rugiada di luce e rovinerai la terra dei giganti» (5).

Dan., 12, 1-2: «In quel tempo sarà salvato tutto il tuo popolo che si troverà iscritto nel libro. E molti di quelli che dormono nella polvere della terra si desteranno, alcuni per la vita eterna, altri per il

(1) Contra Joh. Hieros., 30; PL. 23, 398: «Quid hac prophetia manifestius? Nullus tam aperte post Christum quam iste ante Christum de resurrectione loquitur».

(2) In Iob.; PG. 64, 620; F. CEUPPENS, art. cit., p. 451.

(3) S. TOMMASO, Comm. in Iob., c. 19, lect. 2.

(4) La Volgata, servendosi di altre parole, presenta la stessa dottrina nel suo senso genuino.

(5) «Vivent mortui tui, interfecti mei resurgent; expergiscimini et laudate, qui habitatis in pulvere, quia ros lucis ros tua, et terram gigantum detrahes in ruinam». CEUPPENS, art. cit., pp. 455-456, dimostra che il testo di Isaia è autentico, che contiene una vera profezia della risurrezione, che tale risurrezione è individuale, cioè di ciascun uomo e non sociale, ossia d'un intero popolo. Di tale parere sono quasi tutti i più recenti esegeti cattolici.

ludibrio, che sempre vedranno con sé» (1). Qui, senza dubbio, si parla senza metafora della futura risurrezione della carne e non si pone nessuna distinzione tra buoni e cattivi.

2 .Mac., 7, 9 e 14: Il secondogenito dei fratelli Maccabei, essendo all'ultimo respiro disse: «Tu, o scellerato, ci strappi dalla vita presente; ma il Re del mondo farà risorgere per una vita eterna noi, che siamo morti per le sue leggi». Il quarto fratello invece «stando per morire disse: È desiderabile essere messi a morte dagli uomini, quando si ha la speranza in Dio di essere di nuovo da lui risuscitati; per te però non vi sarà la risurrezione alla vita» (2).

Del vecchio Razia, vicino a subire il martirio, si riferisce quanto segue: «Divenuto ormai quasi esangue, si strappò gli intestini, che prese con tutte e due le mani e gettò sulla folla invocando il Signore della vita e dello spirito, affinché glieli rendesse di nuovo; e così morì» (3).

Nel Nuovo Testamento la risurrezione dei morti è posta tra i punti fondamentali della fede cristiana.

Nostro Signore in molte occasioni ha affermato questa verità:

a) Approvò l'insegnamento (4) dei Farisei e degli altri pii israeliti (5), soprattutto nel colloquio con Marta: «Tuo fratello risorgerà. Marta rispose: So che risusciterà nella risurrezione all'ultimo giorno. Gesù soggiunse: Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, quando anche fosse morto, vivrà» (6).

b) Rimproverò i Sadducei, rinfacciando loro un'affettata ignoranza della Scrittura e della potenza di Dio; essi infatti prendevano ogni occasione per gettare il discredito su questo dogma; Gesù risolve la loro banale obiezione desunta dalle nozze (7).

(1) «In tempore illo salvabitur populus luus omnis, qui inventus fuerit scriptus in libro. Et multi de his qui dormiunt in terrae pulvere, evigilabunt, alii in vitam aeternam et alii in opprobrium, ut videant semper».

(2) «In ultimo spiritu constitutus, sic ait: Tu quidem, scelestissime, in praesenti vita nos perdis, sed rex mundi defunctos nos pro suis legibus in aeternae vitae resurrectione suscitabit ... cum iam esset ad mortem, sic ait: Potius est ab hominibus

morti datos spem expectare a Deo, illorum ab ipso resuscitandos; tibi enim resurrectio ad vitam non erit»; cf. 2 Mac., 7, 11; 12, 44.

(3) 2 Mac., 14, 46: «Iam exanguis effectus, complexus intestina sua, utrisque manibus proiecit super turbas, invocans Dominatorem vitae ac spiritus, ut haec illi iterum redderet; atque ita vita defunctus est».

(4) Mt., 10, 28; Lc., 14, 14.

(5) Mt., 14, 2; Lc., 9, 8.

(6) Io, 11, 23-25: «Resurget frater tuus. Dicit ei Martha: Scio quia resurget in resurrectione in notissimo die. Dicit ei Jesus: Ego sum resurrectio et vita, qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet.»

(7) Mt., 22, 23-33.

550

c) Come segno della sua missione Egli sottolinea il suo potere di richiamare i morti a nuova vita: «Infatti come il Padre risuscita i morti e dona la vita, così anche il Figlio darà la vita a chi vuole ... In verità, in verità vi dico che l'ora viene ed è questa, nella quale i morti intenderanno la voce del Figlio di Dio e quelli che l'avranno intesa vivranno ... Non vi meravigliate di questo; perché verrà il momento in cui tutti coloro che sono nei sepolcri intenderanno la voce del Figlio di Dio e procederanno quelli che avranno operato il bene alla risurrezione di vita, quelli invece che avranno fatto il male alla risurrezione di condanna» (1). Occorre notare che in questo passo si afferma la risurrezione sia per gli eletti, sia per i reprob.

d) Indica nel «panis vitae» il seme e la radice della futura risurrezione: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna; ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno» (2).

e) Offre un anticipo di questa verità nella risurrezione della figlia di Giairo, in quella del figlio della vedova di Naim, in quella di Lazzaro e soprattutto nella sua risurrezione da morte.

S. Pietro e S. Giovanni «annunziavano nel nome di Gesù la risurrezione da morte» (3).

S. Paolo pose come articolo fondamentale (***) la certezza della risurrezione della carne (4).

a) Afferma questa verità davanti ai sacerdoti, asserendo «d'essere giudicato sulla speranza della risurrezione dei morti» (5), davanti al preside Felice, cui annunciò «la futura risurrezione dei giusti e dei malvagi» (6), davanti ad Agrippa, al quale insegnò che Dio risusciterà i morti» e che Cristo è «il primo dei risorti da morte» (7), davanti ai sogghigni degli Epicurei e degli stoici, ai quali predicò «Gesù e la resurrezione» (8).

(1) Io., 5, 21, 25, 28-29: «Sicut enim Pater suscitatur mortuos et vivificat sic et Filius quos vult vivificat... Amen amen dico vobis, quia venit hora et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei et qui audierint vivent ... Nolite mirari hoc, quia venit hora, in qua omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei, et procedent qui bona fecerunt in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt in resurrectionem iudicii».

(2) Io., 6, 55: «Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam et ego resuscitabo eum in novissimo die». Si leggano i vv. 39-40.

(3) Act., 4, 2: «Annunciabant in Iesu resurrectionem ex mortuis».

(4) Hebr., 6, 1-2.

(5) Act., 23, 6: «De spe et resurrectione mortuorum ego iudicor».

(6) Act., 24, 15: «Resurrectionem futuram iustorum et iniquorum».

(7) Act., 26, 8, 23: «Deum mortuos suscitare» (Cristo) primum ex resurrectione mortuorum».

(8) Act., 7, 18: «Iesum et resurrectionem».

551

b) La difese contro Imeneo e Fileto, i quali sostenevano che la risurrezione era già avvenuta, in senso spirituale (1).

c) La presentò come motivo fondamentale di speranza per consolare i Tessalonicesi (2).

d) Ne illustrò i motivi teologici, basandosi sulla risurrezione di Cristo (3), sul vincolo che sussiste tra il Capo e le membra (4), sul Battesimo conferito per i morti (5), sulle fatiche apostoliche (6), sulla completa vittoria di Cristo sulla morte (7), sul desiderio immesso in noi da Dio di raggiungere la piena liberazione del corpo (8), sul carattere sacramentale e sulla «caparra» dello Spirito Santo (9), sull'inabitazione dello Spirito Santo (10) e sull'intuitivo paragone della semente «che non ha vita se prima non muore» (11).

I vari aspetti dottrinali qui accennati vengono rapidamente svolti nel famoso, splendido capitolo XV della prima lettera ai Corinti (12).

4. La *Tradizione* (13). - Questo dogma era con disprezzo respinto dai pagani, perciò i primi scrittori ecclesiastici trattarono di propo-

(1) 2 Tim., 2, 18.

(2) 1 Thess., 4, 13.

(3) 1 Cor., 15, 12-19.

(4) 1 Cor., 15, 20-22 e altrove.

(5) 1 Cor., 15, 19.

(6) 1 Cor., 15, 30-32.

(7) 1 Cor., 15, 53-57.

(8) Rom., 8, 22-23.

(9) Eph., 1, 13-14; 4, 30; 2 Cor., 5, 4-5.

(10) Rom., 8, 11.

(11) 1 Cor., 15, 36: «Quod non vivificatur nisi prius moriatur».

(12) Oltre agli esegeti classici come Cornely, Ceulemans, Godet, Murillo, Sales, Allo, cf. i seguenti studi a carattere monografico: C. LATTEY, De resurrectione carnis, in *Verbum Domini* (1926), pp. 281.284; 309-317; A. VITTI, Christus Adam, in *Biblica* (1926), pp. 121-146; 270-285; 384.401; F. RYTHMANS, In Christo omnes vivificabuntur, in *Collectanea Mechlinensia* (1928), pp. 169-170; J. VOSTÉ, *Studia*

Paulina, Roma 1929, pp. 47-63 (la risurrezione di Cristo è pegno della nostra risurrezione); J. DELAZER, *Baptismus pro mortuis*, in *Antonianum* (1931), pp. 113-136; A. MARTINEZ-GOMEZ, *Es la inhabilitacion del Espiritu Santo raiz de la resurrecion gloriosa*, in *Estudios Ecclesiasticos* (1935), pp. 505-539; F. PRAT, *La Teologia di S. Paolo, II*, Torino 1937, pp. 352-355; F. AMIOT, *L'enseignement de S. Paul, II*, Parigi 1938, pp. 190-199; L. SIMEONE, *Doctrina resurrectionis iustorum in Epistolis S. Pauli*, Roma 1938, pp. 86-123.

(13) L. CHAUDONARD, *La philosophia du dogme de la résurrection de la chair au II siècle*, Parigi 1905; HURTER, *Theologiae Dogmaticae Compendium*, III, n. 688; A. D'ALÈS, *Résurrection de la chair*, in *DAFC*; A. CASAMASSA, *Gli Apologisti Greci*, Roma 1944, pp. 102-106 (il *De Resurrectione* attribuito a S. Giustino) pp. 174-181 (Atenagora), p. 209 (Teofilo Antiocheno).

552

sito questo argomento in veri e propri trattati (1) o in ampie dissertazioni (2), che non occorre riportare poiché è sufficiente raccogliere tutto in punti logicamente disposti, da cui risulti con completezza e chiarezza il pensiero tradizionale.

Anzitutto essi dimostrano la possibilità della risurrezione, prendendo come punto di partenza la creazione dell'universo e in modo particolare dell'uomo. Atenagora scrive: «La loro generazione è prova che la potenza di Dio è sufficiente a ridare la vita ai corpi. Difatti se produsse nella prima creazione i corpi degli uomini che ancora non esistevano e i loro componenti essenziali, saprà senza difficoltà, risuscitarli, dopo la loro decomposizione, in qualsiasi modo essa si sia verificata. Senza dubbio lo può» (3). S. Agostino aggiunge: «È assurdo che l'onnipotenza del Creatore si trovi impossibilitata a risuscitare i corpi e a farli rivivere, compresi quelli che furono sbranati dalle belve, distrutti dal fuoco, ridotti in polvere o cenere, sciolti nei liquidi o evaporati nell'aria» (4).

Inoltre dimostrano la verità del medesimo dogma, con le profezie del Vecchio Testamento, con le parole di Cristo e degli Apostoli, con il fatto della risurrezione del Signore. S. Agostino afferma: «È proprio dei cristiani credere alla risurrezione dei morti; Cristo nostro capo la mostrò in se stesso e ce l'ha lasciata come prova per la nostra fede» (5). S. Gregorio Magno: «Come sono condannabili coloro che ebbero sotto gli occhi il fatto della risurrezione del Signore e tuttavia non vogliono ancora credere nella propria risurrezione» (6).

(1) Per es. S. Giustino, Atenagora, Tertulliano, Metodio d'Olimpo. La dottrina di Metodio è esposta da I. FARGES, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Parigi 1929; pp. 191-212.

(2) Didaché, 16, 6; CLEMENE ROMANO, I, 24; POLICARPO, *Filip.*, 7, 1; ARISTIDE, *Apologie*, 15; TAZIANO, *Adversus Graecos*, 6; TEOFILO ANTIOCHENO, *Ad Autholycum*, 1, 7.

(3) *De resurrectione carnis*, 4; PG. 6, 979: «Dei potestatem excitandis ad vitam corporibus non imparem esse, argumentum est eorum generatio. Nam si non extantia hominum corpora lorumque principia fecit in prima creatione, etiam dissoluta, quolibet id contingeret modo, non difficilius excitabit: aequae enim id potest». Si veda anche: Cirillo di Gerusalemme, *Catech.* 18; PG. 33, 1023.

(4) *De Civitate Dei*, 22, 20; PL. 41, 782: «Absit autem ut ad resuscitanda corpora vitae reddenda non possit omnipotentia Creatoris omnia revocare, quae vel bestiae, vel ignis absumpit, vel in pulverem cineremque collapsum, vel in humorem solutum vel in auras est exhalatum»; cf. AFRAATE, *Demonstr.*, 8, 6; (RJ. 687).

(5) *Sermo* 241, 1; PL. 38, 1133: «Propria fides est christianorum resurrectio mortuorum. Hanc in seipso caput nostrum Christus ostendit et exemplum fidei nobis praestitit».

(6) *In Ezech.* 2 hom., 8; PL. 76, 1032: «Qua damnatione digni sunt, qui et exemplum iam dominicae resurrectionis acceperunt et tamen adhuc de sua resurrectione diffidunt».

553

Illustrano il modo con cui avviene la risurrezione e lo rendono accessibile all'intelligenza con analogie prese dalla natura. Nello svolgerle si distingue Tertulliano (1), compendiato così da Minucio Felice: «Vedo appunto che a nostro conforto tutta la natura fa pensare alla futura risurrezione. Il sole cade e rinasce, gli astri tramontano e ritornano, i fiori muoiono e riprendono vita. Così il corpo nel sepolcro è come gli alberi d'inverno, che nascondono il verde sotto le apparenze dell'aridità. Perché hai fretta nel pretendere che il corpo prenda vita e ritorni in vigore, mentre ancora siamo nel cuore dell'inverno? Dobbiamo attendere anche la primavera del Corpo» (2).

Deducono la convenienza della risurrezione, in base a vari argomenti, e cioè:

a) la dignità conferita da Dio al corpo umano. Tertulliano scrive: «Dunque, lo ripeto ancora, quella carne che Dio ha formato con le sue mani a propria immagine, che ha animato col suo soffio a somiglianza della propria vita; che ha posto al comando della terra, dei frutti, del potere di tutte le sue creature, che ha rivestito dei suoi Sacramenti e dei suoi ammaestramenti, della quale ama la purezza, apprezza la penitenza e tiene conto dei dolori sofferti per Lui, non avrà forse (tanti motivi) per risorgere (quanti sono i doni elargitile) da Dio? È impossibile, è assolutamente impossibile che Dio abbandoni ad un'eterna distruzione il capolavoro delle sue mani, la preoccupazione della sua intelligenza, il ricettacolo del suo soffio, la regina della sua creazione, l'erede della sua bontà, il sacerdote del suo culto, il soldato della sua testimonianza, la sorella del suo Cristo» (3).

(1) De resurrectione carnis, 12; PL. 2, 810: «Totus igitur hic ordo revolubilis rerum, testatio est resurrectionis mortuorum». Tale è pure il pensiero di Clemente Romano, 1 Cor., 24, 1; di S. AMBROGIO, De excessu fratris Satyri, PL. 16, 1316-1354 e di numerosi altri.

(2) Octavius, 34; PL. 3, 347: «Video adeo, quam in solatium nostri resurrectionem futuram omnis natura meditetur. Sol demergit et nascitur, astra labuntur et redeunt, flores occidunt et reviviscunt. Ita corpus in sepulcro, ut arbores in hieme, occultant vivorem ariditate mentita. Quid festinas ut cruda adhuc hieme reviviscat et redeat? Expectandum nobis etiam corporis ver».

(3) De resurrectione carnis, 9; PL. 2, 807: «Igitur, ut retexam, quam (carnem) Deus manibus suis ad imaginem Dei struxit, quam de suo adflatu ad similitudinem suae vivacitatis animavit, quam incolatui, fructui, dominatui totius suae operationis praeposuit, quam sacramentis suis disciplinisque vestivit, cuius munditias amat, cuius castigationes probat, cuius sibi passiones adpretiat; haecioe non resurget totiens Dei? Absit, absit, ut Deus manuum suarum operam, ingenii sui curam, adflatus sui vaginam, molitionis suae reginam, liberalitatis suae haeredem, religionis suae sacerdotem, testimonii sui militem, Christi sui sororem, in aeternum destituat interitum».

554

b) La completa redenzione di tutte due gli elementi di cui consta l'uomo. Tertulliano scrive: «Poiché egli anzitutto assicura di essere venuto per salvare ciò che era perduto, cosa affermi che era perduto? Senza dubbio, l'uomo. Totalmente o solo

parzialmente? Totalmente di certo ... Quindi tutto sarà salvato, perché tutto, peccando, era perito ... Come sarebbe cosa indegna per Iddio portare in salvo solo mezzo uomo! Si tratterebbe quasi di una menomazione, perché anche ai principi terreni s'attribuisce sempre un completo indulto. Si presenta il diavolo come più potente nel recare danno all'uomo, schiacciandolo totalmente; e si mostrerà Dio più debole, non riparandolo integralmente? Ora anche l'Apostolo ci fa sapere (Rom., 5, 20) che dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia» (1).

c) Il Battesimo. Seguendo la traccia di S. Paolo (2) Teodoreto fa questo commento: «Ricevendo il Sacramento del Battesimo, riceviamo la speranza della risurrezione e attendiamo la risurrezione dei corpi» (3).

d) L'Eucaristia. Si hanno molti passi, e fra essi scegliamo quello splendido di S. Ireneo: «Come osano dire gli Gnostici che la carne andrà in corruzione e non potrà essere ricettacolo di vita, essa che viene nutrita col corpo e col sangue del Signore?» (4).

e) L'inabitazione dello Spirito Santo. Citiamo un altro passo di S. Ireneo: «Come mai non è un'asserzione profondamente blasfema, ammettere che il tempio di Dio, nel quale abita lo Spirito del Padre, e le membra di Cristo non hanno parte nella salvezza, ma che cadranno in rovina?» (5).

(1) De resurrectione carnis, 34 e 46; PL. 2, 842: «In primis cum ad hoc venisse se dicit, ut quod periit salvum faciat, quid dicas periisse? hominem sine dubio. Totum an ex parte? Utique totum. Totus itaque salvus fiet, qui periit totus delinquendo ... Quam indignum Deo dimidium hominem redigere in salutem. Pene minus facere, cum etiam saecularium principum plena semper indulgentia vindicetur. Diabolus validior in hominis iniuriam intelligitur, totum eum elidens, Deus infirmior renunciabitur non totum relevans? Atqui et Apostolus suggerit (Rom., 5, 20), ubi delictum abundavit, illic gratiam abundasse».

(2) Rom., 6; 3-11.

(3) Haereticarum fabularum compendium, 5, 19; PG. 83, 512: «Baptismi sacramentum peragentes, spem resurrectionis accipimus, et corporum resurrectionem exspectamus».

(4) Adv. Haereses, 4, 18; PG. 7, 1028: «Quomodo dicunt (gnostici) carnem in corruptionem devenire et non percipere vitam, quae corporeo Domini et sanguine

alitur?».

(5) Adv. Haereses, 5, 6; PG. 7, 1139: «Templum igitur Dei, in quo inhabitat Spiritus Patris et membra Christi non participare salutem, sed in perditionem redigi dicere, quomodo non maximae est blasphemiae?».

555

f) La giustizia. Come tutto l'uomo, composto di anima e di corpo, merita o demerita, così tutto l'uomo deve essere punito o premiato. Ciò è possibile solo ammessa la risurrezione dei morti. Così ragiona Tertulliano: «Se è l'anima che opera e mette in moto tutto l'essere, e se la subordinazione è propria della carne, non si può ritenere Dio giudice ingiusto o inetto. Sarebbe ingiusto se allontanasse dal premio la compagna delle buone opere; sarebbe inetto se separasse dal castigo la compagna delle cattive azioni. Difatti anche la giustizia umana viene stimata tanto più perfetta, quanto maggiormente esige che anche il subalterno in qualsiasi azione, senza perdono e senza invidia abbia parte con l'autore principale al castigo o alla riconoscenza» (1).

5. *Conferma*. - Gli Atti dei Martiri più volte narrano che gli «atleti di Cristo» hanno preso forza e coraggio dalla verità della futura risurrezione, per sostenere gli estremi supplizi.

Pionio, già posto sopra il rogo affermò: «Questa è la ragione che mi muove, questo soprattutto è il motivo che mi spinge verso la morte, cioè che tutto il popolo conosca che dopo la morte ci sarà la risurrezione» (2). Per questo motivo i pagani approfittavano d'ogni circostanza per incrudelire maggiormente sui Martiri, per togliere loro ogni speranza di risurrezione. I corpi dei Martiri di Lione furono bruciati e le loro ceneri gettate nel Rodano, perché non se ne potessero conservare le reliquie, e così togliere ai superstiti ogni speranza di risurrezione (3).

6. Lo stesso nome ***, ossia luogo di riposo, suggerisce l'idea della risurrezione futura, come spiega Prudenzio: «Questa sa-

(1) De resurrectione carnis, 15; PL. 2. 814: «Et si anima est quae agit et impellit in omnia, carnis obsequium est, Deum non licet aut iniustum iudicem credi aut inertem: iniustum, si sociam bonorum operum a praemiis arceat; inertem si sociam malorum e suppliciis secernat; cum humana censura eo perfectior habeatur, quo

etiam ministros facti cuiusque deposcit, nec parcens nec invidens illis, quominus cum auctoribus paenae aut gratiae communicet fructum». Nel c. 8 (col. 806) aveva detto: «Non possunt ergo separari in mercede, quas opera coniungit». Lo stesso argomento è presentato da S. GIUSTINO, *De resurrectione*, 8; PG. 6, 1585; S. EFREM, *Carmina nisibena*, 73, 1; RJ. 721; S. GREGORIO NISSENO, *In Christi resurrectionem oratio*, 3; PG. 46, 677; S. AMBROGIO, *De excessu fratris Satyri*, 2, 87; PL. 16, 1340. (2) RIJINART, *Acta Martyrum.*, p. 70; «Haec me ducit causa, haec me potissimum ratio compellit ad mortem, ut populus omnis intelligat resurrectionem futuram esse post mortem».

(3) EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, 5, 1; PG. 20, 433.

556

piante pietà dei cristiani attende con ardore, perché crede che tutti coloro che ora angustia un gelido sonno, ritorneranno a vivere» (1).

7. L'archeologia fornisce cospicue prove. Nelle catacombe si trovano: a) varie figure della risurrezione: Giobbe seduto sulla concimaia, Ezechiele che ridà vita alle ossa spolpate, Daniele tra i leoni, i Fanciulli nella fornace, il rapimento di Elia in cielo, la risurrezione di Lazzaro; b) vari simboli: l'albero verdeggiante, l'aquila a cui viene rinnovata la giovinezza, la fenice che risorge dalle sue ceneri, l'uovo da cui esce il pulcino (2); c) diverse iscrizioni; riportiamo, come esempio, quella di S. Damaso, posta sul suo sepolcro: «Colui che, camminando, calpestò le amare onde del mare, Colui che fa vivere le sementi della terra che muoiono, Colui che poté sciogliere i legami letali della morte, Colui che nuovamente poté restituire ai vivi ed alla sorella Marta il fratello dopo le tenebre e dopo tre giri di sole, credo che farà risorgere dalle ceneri Damaso» (3).

(1) Inno decimo: de exequiis defunctorum:

Haec provida christicularum
Pietas stndet, utpote credens
fore protinus omnia viva
Quae nunc gelidus sapor urget.

Si può anche leggere il *Carmen ad Ilariarum Felicem*, che tratta della risurrezione dei morti e del giudizio del Signore, e che fu diffuso in Africa verso il 500 sotto il nome di

S. Cipriano; è l'edito da J. H. Waszink, Bonn, 1937. In quest'opera sono raccolti molti argomenti suggeriti dai Padri già citati.

(2) Gli scrittori cristiani si servono anche di altri simboli, per es. del carbone che si muta in pietra preziosa, della crisalide che, ricoperta dal bozzolo serico e quasi rinchiusa nel sepolcro, in seguito si trasforma in farfalla dalle ali splendenti di mille colori. Dante, con la solita genialità, ha ripreso questo concetto, in Purgatorio, 10, 124-126:

Non v'accorgete voi che noi siam vermi
Nati a formar l'angelica farfalla
Che vola alla giustizia senza schermi?

(3) Qui gradiens pelagi fluctus compressit amaros
Vivere qui prestat morientia semina terrae
Solvere qui potuit letalia vincula mortis
Post tenebras fratrem post tertia lumina solis
Ad superos iterum Marthae donare sorori
Post cineres Damasum fadet quia surgere credo.

Questi versi riportati da SCAGLIA, I Novissimi nei monumenti primitivi della Chiesa, p. 69; notizie più ampie sono fornite da G. B. DE ROSSI, La Roma sotterranea cristiana, III, Roma 1864, pp. 428 e sgg.; KATSCHTHALER, Eschatologia, n. 363 e sgg.

557

8. *Ragione teologica.* - La verità della risurrezione della carne, pur sorpassando la capacità comprensiva dell'uomo (1), tuttavia è avvalorata dallo stesso ragionamento umano in diverse maniere, come già si rileva dall'insegnamento dei Padri.

a) Motivo teologico. La risurrezione è moralmente richiesta: 1) dalla giustizia divina, che deve concedere anche al corpo, in quanto compagno delle fatiche dell'anima, lo stesso premio immortale; 2) dalla divina sapienza, che risplende nella perfezione dell'universo, a cui mancherebbe senza dubbio qualcosa, se il composto umano, stupenda sintesi dei due ordini di cose celesti e terrestri, restasse per sempre sconvolto; 3) dalla divina potenza che nell'ordinamento della natura visibile in perpetuo rinnovamento già ha dato indizi della futura risurrezione.

b) Motivo cristologico. La risurrezione è voluta: dalla gloria di Cristo che, essendo il Capo risorto a nuova vita, presenterebbe una grave deformità, se avesse delle membra per sempre morte (2); dalla redenzione operata da Cristo. Quando essa sarà completa sotto ogni aspetto, avrà la sua ripercussione anche nel corpo che fu soggetto alle conseguenze del peccato e ne esigerà la liberazione dalla legge di morte (3); dal completo trionfo di Cristo, su tutti i suoi nemici che saranno da Lui vinti definitivamente solo quando schiaccerà il più terribile di essi, cioè la morte. Questa dovrà essere eliminata almeno nell'ultimo giorno, quando Cristo vincitore griderà alle ossa aride che ascolteranno la parola di Dio: «Dov'è, o morte la tua vittoria? dove il tuo stimolo? Io sarò la tua morte, o morte, io sarò la tua catena, o abisso!».

c) Motivo antropologico. La risurrezione, sotto un certo aspetto, è richiesta anche dalle inclinazioni spontanee e dalla dignità della natura umana. Le anime sono immortali e hanno una tendenza naturale a riunirsi al corpo che è parte costitutiva dell'uomo. Pertanto, il rimanere per sempre separate dal loro corpo, costituirebbe una violenza fatta alla natura. Siccome ciò che è contrario alla ragione e alle inclinazioni naturali non può durare, ne segue che le anime debbono riunirsi di nuovo ai loro corpi (4).

(1) ANDREA DA CAMPODARSEGO, *De resurrectione mortuorum*, pp. 61-75.

(2) S. TOMMASO, *Suppl.*, q. 75, a. 1: «Membra debent esse capiti conformata».

A. CAPPELLAZZI, *Egli è risorto, noi risorgeremo*, Crema 1927; J. ANGER, *La doctrine du Corp Mystique de Jesus Christ*, Parigi 1934, pp. 440-453.

(3) L. JANSSENS, *De Deo-Homine*, Friburgo in Brisgovia 1902, p. 912.

(4) Cf. Catechismo del Concilio di Trento, parte I, c. 1, n. 6.

D'altra parte, il corpo umano formato da Dio, adornato di tanti doni attraverso i misteri dell'Incarnazione e dell'Eucaristia, ha tanta dignità da non sembrare possibile che debba essere abbandonato per sempre alla terra (1).

II. Modo della risurrezione

Restano da discutere due problemi tra loro strettamente connessi; se il corpo risorto sarà proprio quello che abbiamo ora (questione dogmatica); cosa deve possedere il corpo risorto, perché possa dirsi identico a quello che si è polverizzato (questione scolastica).

a) *Questione dogmatica*. - Secondo la fede cattolica, risorgerà lo stesso corpo che ora abbiamo. Nel corso dei secoli però questa verità è stata da alcuni respinta.

1. *Avversari*. - Sono, nel secolo II, Bardesane e i suoi seguaci; nel secolo VI Eutichio, patriarca di Costantinopoli, il quale però, vicino alla morte, ritrattò il suo errore, come attesta S. Gregorio Magno: «Mentre era ancora in vita e io ero afflitto da febbri fortissime, chiunque dei miei amici andava a salutarlo (così ho appreso dalle loro narrazioni) davanti ai loro occhi, prendeva la pelle della propria mano e diceva: affermo che tutti risorgeremo con questa carne» (2). Nel secolo XVI e XVII alcuni Anabattisti, Sociniani, Arminiani hanno respinto l'identità del corpo risorto. Su questo punto sembra che si sia discostato dalla verità anche Origene (3).

2. *Dottrina della Chiesa*. - La fede cattolica afferma che il corpo risorgerà in modo da potersi dire identico a quello che ora abbiamo.

È dottrina definita, come risulta dal Simbolo Quicumque: «Tutti gli uomini devono risorgere coi loro corpi» (4); dal simbolo di Leone IX: «credo anche nella vera resurrezione di quella medesima

(1) Cf. BERAZA, *De Novissimis*, pp. 640-683; LÉPICIER. *De Novissimis*, pp. 402-407; ANDREA DA CAMPODARSEGO, *De resurrectione mortuorum*, pp. 23-27. Da leggere con attenzione S. TOMMASO, *Contra Gentes*, 4, 79; *Compendium Theologiae*, c. 151; S. BONAVENTURA, *Breviloquium*, 7, 5.

(2) *Moralia*, 14, 74; PL. 75, 1079: «Duni tamen adhuc viveret, et ego validissimis febribus aegrotarem, quicumque noti mei ad eum salutacionis gratia pergebant, ul eorum relatione cognovi, ante eorum oculos pellem manus suae tenebat dicens: confiteor quia omnes in hac carne resurgemus».

(3) L'affermarono S. GIROLAMO, *Apologia adv. libros Rufini*, 2, 12; PL. 23, 435 e S. EPIFANIO, *Haeres.*, 64, 12; PG. 41, 1087.

(4) «Omnes homines resurgere habent cum corporibus suis» DB., 40.

559

carne che ora ho» (1), dal simbolo di Innocenzo III (2); dai Concili Lateranense IV: «Tutti devono risorgere coi propri corpi che ora hanno» (3) e II di Lione (4).

3. *La S. Scrittura.* – Numerosi ed espliciti sono i testi sull'argomento:

Iob., 19, 26-27: «Con la mia carne vedrò Dio; io lo vedrò, io stesso; gli occhi miei lo contempleranno e non altri» (testo masoretico) (5).

2 Mac., 7, 11: «Queste (membra) le ho ottenute dal cielo ... e da Lui (Dio) spero di riaverle nuovamente» (6).

1 Cor., 15, 53: «Poiché è necessario che questo essere corruttibile rivesta l'incorrusione» (7).

Ne è «specimen» la risurrezione di Gesù Cristo, che riprese lo stesso corpo con cui aveva patito ed era morto.:

4. *La Tradizione.* - I Santi Padri sono particolarmente chiari; scrive Tertulliano: «Come è assurdo... che una sostanza fatichi e che un'altra sia ammessa alla ricompensa; che questa carne sia lacerata dai patimenti e che un'altra sia premiata; oppure al contrario, che questo corpo si voltoli nel fango e che un'altra sia condannata ... (Come è assurdo) che Marcione risorga al posto di Valentino ... Risorgerà dunque la carne, e risorgerà tutta, e risorgerà la stessa, e risorgerà integralmente!» (8). Parole tipiche e uniche nella storia del dogma.

S. Girolamo: «Gli occhi miei lo vedranno e non altri. Se egli non dovesse risorgere col suo sesso, con le stesse membra che giacquero nel letamaio, se, per vedere Dio, non aprisse gli stessi occhi

(1) «Credo etiam veram resurrectionem eiusdem carnis, quam nunc gesto», DB., 347.

(2) DB., 427.

(3) «Omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant», DB., 429.

(4) DB., 464.

(5) «Et post pellem meam stabo et de carne mea videbo Deum. Quem ego videbo, ego, oculi mei videbunt et non alius».

(6) «E coelo ista (membra) possideo ... ab ipso (Deo) me ea recepturum

(7) «Oportet erim corruptibile hoc (***) induere immortalitatem», cf. spero».

SIMEONE, *Doctrina resurrectionis iustorum in Epistolis S. Pauli*, pp. 145.153.

(8) De resurrectione carnis, 56 e 63; PL. 2, 925 e 933: «Quam absurdum ... aliam substantiam operari aliam mercedem dispungi; ut haec quidem caro per martyria lanietur, alia vero coronetur; item e contrario haec quidem caro in sporcitiis volutetur, alia vero damnetur ... Marcionem pro Valentino resuscitari ... Resurget igitur caro, et quidem omnis et quidem ipsa, et quidem integre».

560

con i quali allora vedeva i vermi, dove sarà il vero Giobbe? Elimina queste caratteristiche per le quali Giobbe sussiste e mi dai per risorto una parola vuota di significato; sarebbe come se volessi rifare la medesima nave dopo un naufragio e rifiutassi i pezzi con i quali la nave era costruita» (1).

S. Agostino: «Risorgerà questa carne, questa stessa che viene seppellita e che muore; questa che viene vista, toccata, che ha bisogno di mangiare e di bere per poter vivere; questa che si ammala, che soffre, questa deve risorgere perché i cattivi vengano puniti con pene eterne e i buoni vengano radicalmente cambiati» (2).

Teodoreto: «È necessario che questo essere corruttibile rivesta l'immortalità. Chiaramente S. Paolo insegnò che non risorgerà un altro, ma quello stesso che si corrompe. Lo ha mostrato quasi a dito, dicendo: questo essere corruttibile, questo essere mortale» (3).

5. *La Ragione teologica*. - Deve risorgere ciò che muore. Poiché muore proprio il corpo che ora abbiamo, ne segue che questo stesso deve risorgere. Scrive S. Tommaso: «Non si può infatti parlare di risurrezione, se l'anima non ritorna allo stesso corpo, perché la risurrezione è un rinnovato sorgere. Ora, deve sorgere chi

vien meno; pertanto la risurrezione riguarda più il corpo che vien meno dopo la morte che l'anima la quale continua ad esistere dopo la morte. E così, se l'anima non riprende l'identico corpo, non si potrà chiamare risurrezione, ma piuttosto assunzione d'un nuovo corpo» (4).

(1) *Contra Johannem Hieros.*, 30; PL. 23, 398: «Et oculi mei conspecturi sunt et non alius. Is si non sexu suo resurrecturus est, si non eisdem membris quae iacuere in stercore, si una eosdem oculos aperiat ad videndum Deum, quibus tum videbat verniculos, ubi erit ergo Job? Tollis ea, in quibus subsistit Job et donas mihi inane vocabulum resurgentis; quomodo si navem post naufragium restitutam velis neges singula de quibus navis construitur».

(2) *Sermo* 264, 6; PL. 38, 1217: «Ista caro resurget, ista ipsa quae sepelitur, quae moritur; ista quae videtur, qua e palpatur, cui opus est manducare et bibere, ut possit durare; quae aegrotat, quae dolores patitur, ipsa habet resurgere, malis ad poenas aeternas, bonis autem ut commutentur».

(3) *In 1 Cor.*, 15, 53; PG. 82, 367: «Oportet corruptibile hoc induere immortalitatem. Aperte docuit non aliud resurgere, sed id ipsum quod corrumpitur. Tamquam enim digito quodam his verbis id ostendit, dicens corruptibile hoc, et mortale hoc». Altri testi sono riportati da F. SEGARRA, *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*, Madrid 1929.

(4) *IV Sent.*, d. 44, q. 1, a. 1, sol. 1: «Non enim resurrectio dici potest nisi anima ad idem corpus redeat; quia resurrectio est itcrata. surrectio, eiusdem autem est surgere et cadere; unde resurrectio magis respicit corpus quod post moro tem radit, quam animam quae post mortem vivit: et ita si non est idem corpus quod anima resumit, non dicetur resurrectio sed magis novi corporis assumtpio». Questo ragionamento già era stato fatto in modo elegante da TERTULLIANO, *Adv. Marcionem*, 5, 9; PL. 2, 491 e dal DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 4, 27; PG. 94, 1220,

561

a) Il culto che la Chiesa tributa alle reliquie dei Santi e la cura che usa per i corpi dei defunti sono prove della medesima verità. Quel culto e quella cura sono fondate sulla persuasione che le ceneri e i corpi un giorno risorgeranno a una vita gloriosa.

B) *Discussione scolastica*. - La concordia dei teologi s'incrina appena si pone la questione sul modo con cui i corpi polverizzati e dispersi ai quattro venti possano di nuovo essere riuniti insieme e vivificati (1). La questione è assai complicata ed è certamente avvolta da un'ombra di mistero.

Il Billot giustamente notava: «È generalmente oscuro tutto ciò che si riferisce al problema dell'individuazione; più oscuro ancora è ciò che si riferisce al problema dell'individuazione del corpo umano, nel quale, finché esso è in vita, non vi sono sempre le medesime identiche parti materiali, ma identiche solo nell'ambito della stessa specie; e difatti se consideriamo le cose materialmente, le varie parti si dissolvono e si scompongono. È poi oscurissimo ciò che si riferisce al problema della restituzione dell'individuazione, quando questa è stata distrutta dalla morte» (2).

1. *Ipotesi del Leibnitz*. - Questi ritiene che ogni animale venga conservato, non solo quanto all'anima, ma anche quanto alla sua struttura funzionale e organica, nonostante che la distruzione delle parti più grossolane lo riduca a tale piccolezza da non essere più percepito dai sensi, come non alla stessa maniera che non era percepito meno tre si formava.

Così la nascita e la morte degli animali non è reale, ma apparente; la generazione non è che l'aumento e l'evoluzione dei primi stami del corpo; la morte non è che loro diminuzione e involuzione. Pertanto quel filosofo ottimista si vantava d'aver bandita la morte; nessun animale difatti muore in senso proprio, perché non viene mai privato del suo corpo interiore e indistruttibile, ma è spogliato solo dell'involucro esterno grossolano e vile (3).

Questa ipotesi presentata alla «società filosofica» nel 1695, fu da molti accettata con entusiasmo. Essa fu sviluppata soprattutto, per

(1) J. SCHULTZ, *La résurrection des eorps devant la raison*, in *Nouvelle revue théologique* (1927), p. 273 e sgg.; p. 339 e sgg.; E. HUGUENY, *Résurrection et identité corporelle selon les philosophies de l'individuation*, in *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 23 (1934), pp. 94-106.

(2) *De Novissimis*, p. 154.

(3) Il suo pensiero è contenuto in varie opere: *Diarium eruditorum parisiense*, *Theodicea*, *Causa Dei*, *Principia philosophiae*, *Epist. 193 ad Sebastianum Kortholtum*; cf. GAZZANIGA, *Praelectione Theologicae*, VII, Bologna 1796, pp. 267-268.

562

quanto si riferisce al nostro argomento, dal celebre naturalista Carlo Bonnet (+1793); egli ritenne che in noi c'è un germe, ossia un corpo spirituale, che non si separa mai dall'anima e che si svilupperà nella risurrezione, alla stessa maniera con cui si ingrossano i germogli, da cui crescono le piante o nel modo con cui la crisalide si trasforma in farfalla (1).

Critica. - Questa ipotesi è assolutamente da respingere per questi fondamentali motivi: a) essa annulla il carattere soprannaturale della risurrezione che sarebbe solo il risultato di un'evoluzione naturale; b) si fonda sopra un falso presupposto: questo germe indissolubilmente unito all'anima non trova traccia nella rivelazione, viene escluso dalla ragione, né viene dimostrato dall'esperienza; c) implica contraddizione; infatti tale germe non può essere che materiale o spirituale; se è materiale, viene tolto con la morte, se è spirituale non può evolversi e svilupparsi fino a diventare un corpo; d) distrugge il concetto di risurrezione, come risulta dai documenti della fede sopra elencati, i quali affermano che risorgerà il corpo, che ora abbiamo, «esso stesso, interamente, totalmente» (2).

2. *Ipotesi di Durando* (3). - Ecco le precise parole dell'autore: «Se è indispensabile, per avere la risurrezione dell'uomo numericamente identico a se stesso, che il suo corpo venga formato dalla polvere stessa in cui fu ridotto ... qualunque sia la materia a cui nella risurrezione s'unisce l'anima di Pietro, poiché è la stessa numericamente identica forma che si unisce, ne consegue che risulterà lo stesso numericamente identico Pietro. Ciò si prova dalla natura della materia che è pura potenza ricettiva di tutte le forme; di conseguenza è evidente che all'intrinseca natura della materia non è richiesta assolutamente nessuna attualità, ma è sufficiente la pura potenzialità a ricevere qualsiasi attualizzazione possibile nella materia. Posto ciò, si ragiona così: quando un ente di per sé non ha alcuna differenza, ma

(1) Sviluppa ampiamente la sua teoria nelle opere: *Recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme*; *Essay Analytique sur l'ame*; *De la palingénésie*

universelle. Aderirono al suo sistema molti protestanti, tra cui Priestley, Lavater, e alcuni cattolici, per es. Earle (condannato dalla Congregazione dell'indice). Non sono lontani da questa posizione le moderne teorie dei teosofi e degli spiritisti.

(2) Ha confutato con acume questo sistema A. MUZZARELLI, *Il buon uso della logica*, Foligno 1788, capo 1 e 4.

(3) Suoi precursori furono Enea di Gaza, Theophrastes; PC. 85, 973 e sgg. (cf. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, III, Parigi 1928, pp. 270-271) e Pietro d'Alvernia, cf. J. HOCEDEZ, *La théologie de Pierre d'Auvergne*, in *Gregorianum* (1930), p. 551.

563

tutta la differenza che può avere viene desunta da un altro ente non solo di fatto, ma anche formalmente, tale ente si deve considerare identico o differente da un altro. Ora la materia prima, di per sé, non si differenzia in alcun modo da un'altra materia, ma tutta la differenza che possiede o può possedere la desume da un altro ente, cioè dalla forma, di cui è rivestita ... Pertanto occorre affermare che la materia è identica o differente solo a causa della forma di cui è rivestita ... Quando rimane la stessa numerica forma, qualunque materia ci sia, si ha lo stesso identico numerico uomo; poiché tutta l'attuale unità di qualsiasi ente deriva dalla forma. E in questo modo si evitano molte difficoltà come quella della costa di Adamo ... e quella che sorge dalla seguente domanda: se un uomo si nutre delle carni d'un altro uomo» (1).

Il Billot che, con particolare brio (2), ha fatto rivivere l'opinione di Durando, deduce che Dio «può benissimo far sì che risorga nel vero senso della parola un defunto che non abbia neppure una particella di materia (identica a quella) che aveva prima della morte» (3).

Critica. - Non si nega che con questa dottrina si possano eliminare tutte le difficoltà presentate dagli avversari della fede; neppure si ritiene che ciò sia impossibile a Dio; però, trattandosi d'un dogma, non si deve cercare ciò che elimina le difficoltà o ciò che non eccede la potenza assoluta di Dio, ma ciò che è più aderente alla verità (4) e in armonia con i dati della Rivelazione.

Se si tengono presenti i documenti della fede sopra citati, appare subito evidente che la Scrittura e i Padri esigono, per una reale risurrezione, non solo la stessa forma, ma anche un'identica materia, almeno sotto determinate condizioni. È noto il significativo inciso di Tertulliano: «L'identica carne risorgerà, totalmente ed

integralmente». Di più i Padri conoscevano le obiezioni desunte dalla antropofagia e dal continuo rinnovarsi della materia, e tuttavia sostennero tenacemente la riassunzione della stessa materia, facendo appello alla sapienza e alla potenza di Dio (5).

(1) IV Sent., d. 44, q. 1. Nel sec. XIX ne condivisero l'opinione il Laforet, l'Oswald, lo Hettinger, lo Schell.

(2) De Novissimis, pp. 154-162; fu seguito da pochi, tra cui Hugueny, Michel, Feuling.

(3) De Novissimis, p. 157.

(4) D'altra parte la teoria di Durando non è conforme alla dottrina più giusta e più comune sul principio d'individuazione. Non è l'anima che dà l'individuazione, ma la materia in quanto dice rapporto ad una determinata quantità.

(5) TAZIANO, Adv. Craecos, 6; PC. 6, 817; S. IPPOLITO ROMANO, Adv. Craecos, 2; PC. 10, 800.

564

Accettando questa teoria di Durando, si elimina ogni ombra di mistero; ciò costituisce un grande rischio per tale verità, poiché tutti i Padri parlano della risurrezione come di una realtà difficile ad effettuarsi e a comprendersi. È sufficiente citare la testimonianza di S. Gregorio Magno: «Perché vuoi capire coll'intelligenza come ritornerai, tu che non sai come sei venuto? Concedi alla potenza del tuo Creatore ciò che tu da solo non riesci a comprendere. Difatti, poiché tu sei stato creato dalla terra e la terra a sua volta dal niente, tu sei stato creato dal niente. Quindi non disperare della risurrezione della tua carne; considera attentamente; a Dio certo costa meno restaurare ciò che già esisteva che aver fatto ciò che mai era esistito. Se non puoi comprendere come si verifichi la risurrezione, pensa a quante cose vi sono che non riesci a capire come sono, eppure non metti in dubbio la loro esistenza» (1).

Per questi motivi, numerosi e autorevoli teologi hanno censurato con termini gravi l'ipotesi di Durando. Il Silvio e l'Estio la dicono «opinione errata», il Soto e lo Jungmann la ritengono «erronea», il Monsabré la condanna come «contraria alla tradizione e al magistero della Chiesa», il Segarra e altri la giudicano «temeraria» (2).

3. *Il pensiero di S. Tommaso.* - L'Angelico scrive: «Poiché la anima si unisce al corpo come forma e poiché ad ogni forma corrisponde la sua propria materia, è necessario che il corpo, a cui nuovamente s'unirà l'anima, sia della stessa natura e della stessa specie del corpo depresso con la morte. L'anima, nella risurrezione, non riprende un corpo celeste o vaporoso o il corpo di qualsiasi altro animale, come alcuni fantasticano, ma un corpo umano composto di carne ed ossa, strutturato con gli stessi organi che possiede ora» (3).

(1) In Ezech. 2 hom., 8; PL. 76, 1033: «Cur ratione vis comprehendere, quomodo redeas qui ignoras quomodo venisti? Da potentiae Creatoris tui, quod comprehendere non vales de temetipso. Certè enim, quia tu ex terra factus es, terra vero ex nihilo, tu es ereatus ex nihilo. Ne ergo de earnis tuae resurreetione de. speres; perpende prudenter, quia minus est Deo reparare quod erat, quam feeisse quod non erat. Sed si non potes resurrectionis effectum ratione comprehendere, perpende quam multa sunt, quae non intelligis qualiter sint, et tamen esse non dubitas». Cf. S. BONAVENTURA, *Breviloquium* 7, 5: «Fit seeundum cursum mirabilem et supernaturalem».

(2) Cf. ANDREA DA CAMPODARSEGO, *De resurreetione mortuorum*, p. 44.

(3) *Compendium theologiae*, c. 159: «Cum anima corpori uniat ut forma, unicuique autem forma e propria materia respondeat, necesse est quod eorpns cui ,iterato anima unietur, sit eiusdem rationis etspeeiei com corpore, quod depomt per mortem. Non enim resumet anima in resurreetione corpus eoeleste, vel aereum, vel corpus alieuius alterius animalis, ut quidam fabulantur, sed corpus humanum ex carnibus et ossibus compositum, organicum eisdem organis, ex quibus nunc consistit».

565

Egli deduce poi la possibilità di tale risurrezione dal fatto che componenti essenziali di cui consta l'uomo continuano ad esistere: «Nessuno dei componenti essenziali dell'uomo a causa della morte viene completamente annientato; difatti l'anima ragionevole, forma dell'uomo, continua a sussistere dopo la morte; e anche la materia, sottoposta a tale forma, continua a sussistere con le stesse dimensioni in virtù delle quali era una materia individualizzata. Pertanto dall'unione dell'anima

numericamente identica col corpo numericamente identico sarà ricostituito l'uomo numericamente identico» (1).

Ed in un altro passo spiega il perdurare della stessa numerica materia: «Ciò che si riscontra nella materia, prima della forma, resta nella materia anche dopo la corruzione, perché, eliminato ciò che è venuto successivamente, può perdurare ciò che vi era inizialmente. Ora nella materia soggetta a generazione e corruzione, è indispensabile ammettere, prima della forma sostanziale, le dimensioni indeterminate, secondo le quali si verifica la divisione della materia, per poter ricevere, in parti differenti, differenti forme. Per questo motivo, anche dopo la separazione della forma sostanziale dalla materia, restano ancora le medesime dimensioni (indeterminate). E così la materia con tali dimensioni, qualsiasi forma riceva, ha maggiore identità con ciò che da essa era stato prodotto, che non un'altra qualsiasi parte di materia, che sussiste sotto qualsiasi forma. E così sarà usata per ricomporre il corpo umano la stessa materia che era prima sua materia» (2).

(1) *Contra Gentes*, 4, 81: «Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cadit in nihilum; nam anima rationalis, quae est forma hominis, manet post mortem; materia enim manet, quae tali forma e fuit subiecta, sub dimensionibus eisdem ex quibus habebat, ut esset individualis materia. Ex coniunctione igitur eiusdem anima e numero ad eandem materiam numero, homo unus numero reparabitur»: Nell'Opuscolo *De materia prima et dimensionibus interminatis* specifica: «Ex quo patet quod idem homo numero resurget et non alius, cum sua omnia principia redeant ad invicem eadem numero» e dà una più estesa spiegazione di questo principio. Cf. REMER, *Metaphisica generalis*, n. 159; ANDREA DA CAMPODARSEGQ, *De resurrectione mortuorum*, pp. 44-48; ROLAND-GOSSELIN, *Le «de ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*, Parigi 1926, pp. 104-126 (in *Bibliothèque Thomiste*, n. 8).

(2) *Suppl.*, q. 79, a. 1, ad 3: «Illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem, quia remoto posteriori, adhuc potest remanere prius. Oportet autem in materia generabilium et corruptibilium ante formam substantialem intelligere dimensiones non terminatas, secundum quas attendatur divisio materiae, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit. Unde et post separationem substantialis formae e materia, adhuc dimensiones illae manent eadem. Et sic materia sub illis dimensionibus non terminatis existens, quamcumque

formam accipiat, habet maiorem identitatem ad illud, quod ex ea generatum fuerat, quam aliqua pars alia materiae sub quacumque forma existens. Et sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur quae prius materia eius fuit It».

566

Nemmeno è richiesto che venga riassunta tutta la materia che è nell'uomo durante il corso di tutta la sua vita: «Perciò non è necessario alla risurrezione dell'uomo numericamente identico, che venga ripreso quanto sussiste materialmente lungo tutto il corso della sua vita (1); ma si richiede soltanto che ci sia quanto basti per raggiungere la quantità dovuta; e sembra che debba essere ripreso soprattutto ciò che di più perfetto fu sotto la forma e la specie umana. Se mancò qualcosa alla giusta quantità, sia perché uno fu sorpreso dalla morte prima che lo sviluppo naturale raggiungesse la quantità perfetta, sia perché fu accidentalmente mutilato in qualche membro, a ciò supplirà la potenza divina» (2).

Così si risolve la famosa difficoltà (3) desunta dall'antropofagia: «Da questo risulta chiaro che neppure il cibarsi di carni umane può compromettere la fede della risurrezione. Non è infatti indispensabile, come si è dimostrato, che risorga nell'uomo tutto ciò che materialmente fu in lui; e che del resto, se manca qualcosa, ciò può essere supplito dalla potenza di Dio. Pertanto la carne divorata risorge, in colui che per primo ebbe l'anima ragionevole perfetta; nell'altro invece, se non s'è nutrito solo di carne umana, ma anche di altri cibi, potrà risorgere costituito unicamente con gli altri enti che a lui si aggiunsero materialmente, in misura sufficiente a raggiungere la giusta quantità corporea. Se poi egli si fosse cibato di sole carni umane, risorgerà con ciò che ricevette da coloro che lo generarono e quanto mancherà sarà supplito dall'Onnipotenza del Creatore» (4).

(1) In precedenza aveva affermato: «Quod non impedit unitatem secundum numerum in homine dum continue vivit, manifestum est quod non potest impedire unitatem resurgentis. In corpore autem hominis, quandiu vivit, non semper sunt eadem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam partes mutantur et refluunt. Nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vitae usque ad finem». *Contra Gentes*, 4, 81; cf. *Suppl.*, q. 80, a. 5.

(2) *Contra Gentes*, 4, 81: «Sic igitur non requiritur ad hoc, quod resurgat homo idem numero, quod quidquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitae suae resumatur, sed tantum ex eo, quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis, et praecipue illud resumendum videtur, quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens. Si vero quid defuit ad complementum debitae quantitatis, vel quia aliquis praeventus est morte, antequam natura ipsum ad perfectam quantitatem deduceret, vel qui a forte aliquis mutilatus est membro, aliunde hoc divina supplebit potentia». Il VAN NOORT-VERHAAR, *De Novissimis*, pp. 119-120, svolge lo stesso concetto con un intuitivo paragone: «Sicut enim domus, de cuius structura aliquod lignuro aut aliqui lapides tolluntur vel renovantur, idem simpliciter manet aedificium, ita idem corpus erit licet aliquae molecolae adfuerint vel aliae fuerint, aliunde scilicet suppletae».

(3) Essa era già nota nei primi secoli della Chiesa come risulta dagli Apologisti del secondo secolo, precedentemente citati.

(4) *Contra Gentes*, 4, 81: «Ex quo patet, etiam quod nec resurrectionis fidem impedire potest etiam si aliquis carnibus humanis vescatur. Non enim est necessarium, ut ostensum est, quod quidquid fuit in homine, materialiter resurgat in eo, et iterum, si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationalis perfecta, in secundo vero, si non solis carnibus humanis est pastus, sed et aliis cibis, resurgere poterit tantum de alio, quod ei materialiter advenit, quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam. Si vero solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo, quod a generantibus traxit, et quod defuerit supplebitur Onnipotenti a Creatoris. Cf. le osservazioni su questo testo di VAN NOORT-VERHAAR, *De Novissimis*. pp. 120-121.

567

La limpida dottrina tomi sta certamente è avvalorata da più considerazioni:

1) È l'unica che non comprometta la definizione della Chiesa secondo cui risorgeremo con l'identica carne che abbiamo.

2) È in perfetta armonia con la S. Scrittura e i Padri, che pongono e risolvono il problema quasi tutti allo stesso modo.

3) Soddisfa l'intelligenza, senza togliere il mistero che viene affermato dalla Rivelazione. Ci ricorda quanto affermò il Crisostomo: «Poiché la potenza di Dio opera questo prodigio, non è necessario spiegarne il modo (***) (1).

III. La perfezione dei corpi glorificati.

La perfezione dei corpi che risorgeranno gloriosi è costituita da prerogative naturali e preternaturali, e da doni e carismi celesti, di cui saremo ricolmati dalla generosità divina. Le prime ricevono il nome di proprietà, i secondi quello di doti (2).

A) *Le proprietà principali*

1. *L'immortalità.* - Essa si pone tra le prerogative preternaturali, in quanto, pur non essendo dovuta al corpo, lo perfeziona nel suo stesso ordine. Lo afferma S. Paolo: «È indispensabile che questo essere corruttibile rivesta l'immortalità» (3); Lc., 20, 36: «Non potranno più morire ... sono simili agli Angeli e sono figli di Dio, es-

(1) Homil. de resurr... 7: «Cum potentia Dei operatur illud, quomodo non est addendum». La dottrina di S. Tommaso ai nostri giorni è accettata dalla quasi totalità dei teologi, a qualunque scuola essi appartengono; si può pertanto ritenere «comune».

(2) A. BEINQUART. La résurrection de la chair et les qualités du corp des étus, Parigi 1899; A. CHOLLET, Corps glorieux. in DThC (1908); B. UMIROY, De dotibus corporum gloriose resurgentium, in Collectanea Mechliniensia (1827), pp. 223-227; B. LAVAUD, Les corps eùms la gloriae, in La Vie Spirituelle (1938), p. 193 e sgg.; R. GARRIGOU-LAGRANGE, L'altra vita, pp. 193-200.

(3) 1 Cor., 15, 53: «Oportet enim mortale hoc induere immortalitatem».

568

sendo figli della resurrezione» (1); Apoc., 21, 4: «E non vi sarà più morte» (2).

2. *L'integrità naturale.* - Essa comprende la restituzione delle membra, la distinzione dei sessi e la perfezione sensoriale.

a) La restituzione delle membra: è stata condannata dalla Chiesa la dottrina di Origene secondo la quale i corpi degli uomini risorgerebbero dalla polvere in forma sferica (3). I Padri, ad eccezione forse di S. Basilio e di S. Gregorio Nazianzeno, respinsero costantemente la teoria origeniana, in quanto ammetteva che i corpi gloriosi sarebbero privati di quelle membra di cui non avrebbero più bisogno (per esempio i denti).

b) La distinzione dei sessi fu respinta dagli origenisti e da altri ancora (4). Costoro ritenevano che tutti sarebbero risorti col solo sesso maschile. La dottrina concorde dei Padri (5) e dei teologi (6) e afferma invece che la diversità dei sessi sarà rispettata nella risurrezione; e cioè perché il sesso è una funzionalità appartenente all'integrità del corpo e non è originata dal peccato. Chi ammetteva che gli uomini sarebbero risorti tutti maschi, si basava su Eph., 4, 13: «Raggiungendo l'uomo perfetto» (7). Ma questo fondamento è inconsistente perché, come giustamente fa notare S. Tommaso, S. Paolo «non denota il sesso virile, ma l'energia dello spirito che sarà uguale in tutti, uomini e donne» (8).

Tutti i teologi ritengono che i beati non si serviranno di nessun organo destinato alla nutrizione o alla generazione; ciò è apertamente affermato dalla Rivelazione: 1 Cor., 6, 13: «I cibi sono per il ventre ed il ventre per i cibi, ma Dio di questi e di quello farà cessare l'uso» (9); Mt., 22, 30: «Infatti alla risurrezione né si ammoglie-

(1) «Ultra mori non poterunt, aequales enim Angelis sunt, et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis».

(2) «Mors ultra non erit». Pertanto anche i dannati sono dotati dell'immortalità, o meglio, di una morte immortale; cf. S. TOMMASO, Suppl. q. 86 a. 2; BILLOT, De Novissimis, pp. 164-165.

(3) DB., 207.

(4) Sono nominati da S. AGOSTINO, De Civitate Dei, 22, 17; PL. 41, 778; S. TOMMASO, Contra Gentes, 4, 88.

(5) S. GIROLAMO, Epitaphium Paulae, 22; PL. 22, 900; S. Agostino, testo citato.

(6) Soprattutto S. Tommaso e Suarez.

(7) «Donec occurramus omnes in virum perfectum».

(8) IV Sent., d. 44, q. 1, a. 3, qc. 3: «Non dicitur propter sexum virilem, sed propter virtutem animi, quae erit in omnibus et viris et mulieribus», cf. *Contra Gentes*, 4, 88.

(9) «Esca ventri et venter escis; Deus autero et hunc et has destruet».

569

l'anno né si mariteranno, ma saranno come gli Angeli di Dio in cielo» (1). San Tommaso ne dà la ragione: «La risurrezione è indispensabile per conseguire l'ultima perfezione che consiste nel giungere al fine ultimo. Perciò quelle azioni naturali, ordinate alla produzione o alla conservazione della prima perfezione del genere umano, nella risurrezione non ci saranno più. Tali sono le azioni della vita animale nell'uomo e le azioni reciproche degli elementi e i movimenti dei cieli. Tutto ciò cesserà nella risurrezione. E poiché mangiare, bere, dormire, generare appartengono alla vita animale, avendo per scopo la prima perfezione della natura, per questo non vi saranno più nella risurrezione» (2).

c) Perfezione sensoriale. È certo che i corpi dei beati non saranno privi dei sensi, poiché questi fanno parte dell'integrità di un organismo naturale. Essi però avranno organi perfezionatissimi e adatti al loro uso e non mancheranno le realtà esterne dalle quali i sensi potranno trarre nobile soddisfazione (3).

3. *La bellezza*. - Non solo, osserva il Catechismo del Concilio di Trento (n. 135), il corpo risorgerà, ma riavrà la sua bellezza e quanto forma il suo ornamento.

Su ciò abbiamo uno splendido pensiero di S. Agostino: «Non vi sarà allora nei corpi ombra di difetto. Se alcuni furono troppo obesi e grassi per la pinguedine, non riprenderanno tutta la massa del corpo, ma ciò che supera la misura normale sarà considerato superfluo.

Al contrario, tutto quello che nel corpo sarà stato consumato dalla malattia o dalla vecchiaia, sarà ridonato da Cristo per virtù divina; così, per esempio, se alcuni furono troppo gracili per la magrezza, Cristo riparerà non solo il corpo, ma tutto quello che ci fu tolto dalla miseria di questa vita» (4).

(1) «In resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei in caelo».

(2) Suppl. q. 81, a. 4: «Necessitas resurrectionis est ad consequendam ultimam perfectionem, quae consistit in perventione ad ultimum finem. Et ideo illae operationes naturales, quae ordinantur ad primam perfectionem humanae naturae vel causandam vel conservandam, non erunt in resurrectione, et huiusmodi sunt actiones animalis vitae in homine, et actiones mutuae in elementis et motus coeli, et ideo haec omnia cessabunt in resurrectione; et quia concedere, bibere, dormire et generare ad animale vitam pertinent, cum sint ad primam perfectionem naturae ordinata, ideo in resurrectione talia non erunt», cf. Suppl., q. 80, a. 1, ad 1.

(3) LESSIO, De Summo Bono, 1. 3, c. 8 spiega ampiamente in che modo i cinque sensi dei beati godano delizie purissime.

(4) *De Civitate Dei*, 22, 19; PL. 41, 781: «Nihil tunc vitii in corporibus existet. Si aliqui plus pinguedine obesi et crassi exstiterint, non totam corporis molem assument, sed quod illam habitudinem superabit, reputabitur superfluum; et e diverso, quaecumque vel morbus vel nequus confecit in corpore, reparabitur per Christum virtute divina, etsi aliqui propter macerem fuerunt graciles; quia Christus non solum nobis corpus reparabit, sed quidquid per miseriam huius vitae fuerit nobis adeptum».

570

Altrove: «L'uomo non riprenderà: i capelli che aveva, ma quelli che più gli si confaranno, secondo quanto dice Mt., 10, 20: Tutti i capelli della nostra testa furono contati; essi saranno tutti restituiti secondo la sapienza di Dio» (1).

Inoltre, siccome le membra fanno parte della natura umana completa, esse saranno ridonate tutte. Chi fin dalla nascita fu privo di occhi o li perse per qualche malattia, come pure gli zoppi, gli storpi e coloro che furono colpiti da qualche difetto fisico risorgeranno con un corpo perfetto e integro.

È d'altronde certo che la risurrezione, alla stessa stregua della creazione, deve essere annoverata fra le principali opere di Dio. Come fin dall'inizio dei tempi tutte le cose create ricevettero l'impronta della perfezione di Dio, lo stesso avverrà anche nella risurrezione (2).

La bellezza del corpo glorioso richiede un'età e una statura conveniente. È dottrina comune degli Scolastici che tutti i risorti avranno l'identica età (3). Secondo S. Agostino tale età s'aggraverà intorno ai trent'anni, sia perché questa è l'età raggiunta

da Cristo (4), sia perché dopo quel periodo, l'uomo s'avvia verso gli acciacchi dell'età avanzata (5). Però S. Agostino aggiunge subito: «Tutti quindi risorgeranno con quella corporatura che avevano o avrebbero avuto da giovani, sebbene nulla impedisca che abbiano fattezze da bambini o da anziani, poiché non sussiste più alcuna infermità mentale o corporale. Pertanto se qualcuno vuole sostenere che ciascuno risorgerà con quella corporatura con la quale morì, non è affatto necessario affannarsi a discutere con lui» (6).

Non tutti però avranno la stessa statura, «ma ciascuno, afferma S. Tommaso, risorgerà con quella quantità che avrebbe avuto al ter-

(1) Enchiridion, 89; PL. 40, 273: «Non resumet homo capillos, quos habuerit, sed quos decuerit, iuxta illud Mt., 10, 20: Omnes capilli capitis vestri numerati sunt, qui secundum divinam sapientiam sunt reparandi».

(2) Molti teologi ritengono che ciò si verifichi anche per i corpi dei dannati, benché altri e molto autorevoli pensino che siano ridotti ad uno stato peggiore. Così S. BONAVENTURA, IV Sent., d. 44, pars 1, a. 3, q. 2; Valentia, Opera, Venezia 1608, IV, p. 1947; ESTIO, IV Sent., d. 44, a. 10; BILLOT, De Novissimis, p. 164.

(3) S. TOMMASO, Suppl., q. 81, a. 1.

(4) Molti ricorrevano al testo di Eph., 4, 13: «Donec occurramus omnes ... in mensuram aetatis plenitudinis Christi». Ma sbagliavano, perché nel testo si parla d'una crescita e d'un perfezionamento spirituale.

(5) De Civitate Dei, 22, 16; PL. 41, 778.

(6) Ibidem: «Resurgent itaque omnes, tam magni eorpore quam vel erant vel futuri erant in iuvenili aetate, quamvis nihil oberit etiamsi erit infantilis vel senilis corporis forma, ubi nec mentis nec ipsius corporis ulla remanebit infirmitas. Unde etiam si quis in eo corporis modo, in quo defunctus est, resurreeturum unumquemque contendit, non est cum illa laboriosa contradictione pugnandum».

571

mine del proprio sviluppo, se la natura non avesse deviato o non fosse stata trovata manchevole; ciò che nell'uomo vi è di superfluo o di manchevole sarà eliminato o aggiunto dalla potenza divina» (1).

B) *Le doti.*

Con un'analogia desunta dalla S. Scrittura (2) la felicità celeste e l'unione dell'anima con Dio è paragonata alle nozze. Questo connubio ha inizio sulla terra con la grazia e ha nel cielo il suo coronamento, quando la sposa sarà introdotta nella casa dello sposo.

Come era usanza di portare la dote, non nel giorno del fidanzamento, ma 8010 solo durante le solenni cerimonie della consegna della sposa, così si chiamano doti quei doni soprannaturali che Dio elargisce, quando l'anima raggiunge la patria. Occorre distinguere le doti dell'anima da quelle del corpo (3).

Le doti del corpo, enumerate da S. Paolo, sono quattro: «Si semina il corpo corruttibile, risorge incorruttibile (la impassibilità), si semina spregevole, risorge glorioso (chiarezza), si semina debole risorge nella forza (agilità), si semina corpo animale risorge corpo spirituale (sottigliezza)» (4).

1. *L'impassibilità (***)*. - Essa non solo elimina il disfacimento della materia, e da ciò ne segue l'immortalità somatica (5), ma anche ogni impressione sgradevole che può essere prodotta da una causa estrinseca. Perciò il corpo glorificato non può essere colpito dal ferro, dal fuoco e da nessun altro elemento creato (6).

La sua esistenza si deduce dal testo 1 Cor., 15, 42 già citato e dall'Apocalisse 7, 16-17: «Non soffriranno più fame, né sete, né li colpirà più il sole né alcuna arsura; perché l'Agnello che è in mezzo al trono li pascerà e li guiderà alle fonti delle acque della vita e Dio

(1) Suppl., q. 81, a. 2: «Sed quilibet, resurget in illa quantitate, in qua fuisset in termine augmenti, si natura non errasset vel defuisset; quod autem superest vel deficit in nomine, resecabit vel supplebit divina potentia».

(2) 2 Cor, 11, 2; Eph., 5, 32.

(3) Cf. VAN NOORT-VERHAAR, De Novissimis, pp. 29-30.

(4) 1 Cor, 15, 42-44: «Seminatur in corruptione surget in incorruptione, seminatur in ignobilitate surget in gloria, seminatur in infirmate surget in viro tute, seminatur corpus animale et surget spiritale».

(5) Essa si riscontra pure nei dannati «quorum corpora, licet incorruptibilia, aestuare tamen possunt atque algere variisque cruciatibus affici», Catechismo del Concilio di Trento, n. 1370.

(6) Catechismo del Concilio di Trento, n. 137: «Munus scilicet et dos, quae efficiet, ne molesti aliquid pati ullove dolore aut incommodo affici queant, nihil emm aut frigorum vis aut flammaram ardor aut aquarum impetus ei obesse poterunt».

572

asciugherà ogni lacrima dai loro occhi» (1); *Apoc.*, 21, 4: «E Dio asciugherà ogni lacrima dai loro occhi e non vi sarà più la morte, né lamento, né grido, né fatica alcuna vi sarà più; le cose di prima passeranno» (2). La natura intima di ciò è illustrata da S. Tommaso: «Il corpo umano con tutte le sue parti sarà perfettamente sottomesso all'anima ragionevole, come l'anima sarà totalmente sottomessa a Dio. Perciò nel corpo glorioso non si potrà verificare nessun mutamento contro l'ordine che sarà pienamente realizzato dall'anima; e così quei corpi saranno impassibili» (3).

2. *La Chiarezza* (***) . - Essa rende per sempre risplendenti come il sole i corpi dei beati.

La sua esistenza è provata dal testo 1 Cor., 15, 42 riportato avanti e da Sap., 3, 7: «I giusti risplenderanno e saranno come scintille che si muovono rapidamente in un canneto» (4); Dan., 12, 3: «Ed i saggi splenderanno come lo splendore del firmamento» (5); Mt., 13, 45: «Allora i giusti brilleranno come il sole nel regno del mio Padre» (6), Philip., 3, 21: «Trasformerà il corpo della nostra bassezza, rendendolo conforme al corpo della sua gloria» (7).

Lo splendore dei beati sarà differente, secondo il diverso grado di santità raggiunto, come si esprime 1 Cor., 15, 41: «Altro è lo splendore del sole, altro quello della luna, ed altro quello degli astri; poiché un astro differisce dall'altro per splendore. Così sarà anche della risurrezione dei corpi» (8).

Dio nel corso dei secoli offrì alcune anticipazioni di questo splendore. Israele nel deserto (9) ebbe davanti agli occhi una lontana idea

(1) «Non esurient neque sitient amplius, nec cadet super illos sol, neque ullus aestus; quoniam Agnus, qui in medio throni est, reget illos et deducet eos ad vitae fontes aquarum et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum».

(2) «Et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra, quia prima abierunt», cf. 15., 25, 8; 49, 10.

(3) Suppl., q. 82, a. 1: «Corpus humanum et quidquid in eo est, erit perfecte subiectum animae rationali, sicut anima perfecte erit subiecta Deo; et ideo in corpore glorioso non poterit esse ali qua mutatio contra dispositionem, qua perficitur ab anima, et ita corpora illa erunt impassibilia», cf. LESSIO, De Summo bono. 1. 3, c. 3-4, dove con ampiezza e brio esamina altre ipotesi.

(4) «Fulgebunt iusti et tanquam scintillae in arundinetis discurrent».

(5) «Fulgebunt tanquam splendor firmamenti».

(6) «Tunc fuigebunt iusti sicut sol in regno Patris mei».

(7) «Reformabit corpus humilitatis nostra e configuratum corpori claritatis suae».

(8) «Alia est claritas solis, alia claritas lunae, et alia claritas stellarum; stella enim a stella differt in claritate; ita et resurrectio mortuorum».

(9) S. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, 18, 17; PL. 76, 84; S. AGOSTINO, *Sermo* 241, 8; PL. 38, 1138; S. TOMMASO, *Contra Gentes*, 4, 86; Suppl., q. 81, a. 1; cf. anche Catechismo del Concilio di Trento, n. 137.

573

di questa gloria, quando non poteva più fissare lo sguardo sul volto di Mosè reso luminoso dal contatto con Dio (1). Un altro saggio si ebbe nella trasfigurazione di Gesù e nella luce che a volte circonda i corpi dei santi ancora viventi, quasi a indicare la loro futura glorificazione.

La ragione ultima viene sviluppata dal Catechismo del Concilio di Trento, n. 137: «Questo splendore poi è un certo fulgore che viene al corpo dalla somma felicità dell'anima; cosicché, in un certo modo, esso è una comunicazione di quella felicità di cui gode l'anima; come anche la stessa anima diventa beata, in quanto in essa si

posa una parte della felicità divina » (2). Le cicatrici non offuscano affatto questo splendore (3).

3. *L'agilità (***)*. - È la dote per cui i corpi gloriosi possono muoversi e agire con la massima facilità e cioè senza alcuna fatica, con la più grande celerità, cioè senza alcun ostacolo, con la maggiore rapidità cioè senza alcun indugio (4).

È affermata da S. Paolo (5) e ad essa sembra alludere Is., 40, 31: «Quelli che sperano nel Signore rinnoveranno le forze, prenderanno ali di aquila, correranno senza fatica, cammineranno senza stancarsi» (6). S. Girolamo applica questo passo ai corpi gloriosi.

I Padri sono tutti concordi nell'attribuire ad essi questa dote. S. Agostino scrive: «Se gli Angeli si comportano così e se trasportano qualsiasi animale terrestre dove loro piace e lo posano dove credono, si può forse ritenere che essi non possano compiere ciò senza fatica o sentendone il peso? Perché dunque non ammettiamo che i santi, perfettamente beati, per concessione divina, possono trasferire senza alcuna difficoltà, i loro corpi dove vogliono e posarli dove vogliono?» (7).

Eadmero aggiunge: «Ma in quella vita beata, la celerità ... ci ac-

(1) Esodo, 34, 19.

(2) «Est claritas fulgor quidam et summa animae felicitas ad corpus redundans, ita ut sit quaedam communicatio illius beatitudinis, qua anima fruitur; quomodo etiam anima ipsa beata efficitur, quod in eam pars divinae felicitatis derivatur», cf. S. TOMMASO, Suppl., q. 85, a. 1; LESSIO, De Summo bono, l. 3, c. 5.

(3) S. TOMMASO, Suppl., q. 85, a. 1.

(4) LESSIO, De Summo bono, l. 3, c. 6; Catechismo del Concilio di Trento, n. 137.

(5) 1 Cor., 15, 44.

(6) «Qui autem sperant in Domino mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilae, current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient».

(7) Sermo 242, 3; PL. 38, 1140: «An vero si hoc Angeli faciant et quaelibet animalia terrestri a rapiant unde libet, constituentque ubi libet, aut eos sine labore non posse aut onera sentire credendum, cur ergo Sanctorum perfectos et bcatos divino munere spiritus sine ulla difficultate posse ferre, quo voluerint, et sistere ubi voluerint, sua corpora non credamus?».

compagnerà a tal punto che saremo... veloci come gli Angeli di Dio i quali vanno dalla terra al cielo e viceversa con inesprimibile rapidità» (1).

Se ne ebbe un anticipo in Cristo glorioso che, con una rapidità mirabile, trasportò il proprio corpo nelle regioni più disparate della Palestina.

La ragione ultima è toccata da S. Tommaso: «L'anima si unisce al corpo non solo come forma, ma anche come principio motorio; ed è necessario che il corpo glorioso sia completamente sottomesso all'anima glorificata in ambedue i modi. Perciò, come in forza della dote della sottigliezza le si sottomette totalmente, in quanto essa è forma del corpo, cui dà l'essere specifico, così mediante la dote dell'agilità le si sottomette, in quanto essa è principio motorio. In tal modo il corpo è capace e pronto ad obbedire allo spirito in tutti i movimenti e le azioni dell'anima» (2).

Tuttavia il movimento non si verifica in un solo attimo: «Il Corpo glorioso si muove però nel tempo, anche se questo impercettibile, tanto è breve; ed un corpo glorioso può percorrere lo stesso spazio in minor tempo d'un altro; perché il tempo, sia esso breve finché si vuole, è sempre divisibile all'infinito» (3).

4. *La sottigliezza (***)*. - È la dote per cui «il corpo è completamente sotto il dominio dell'anima e ad essa serve e obbedisce» (4).

Risulta dalla 1 Cor., 15, 44: «Viene seminato un corpo animale, sorge un corpo spirituale». S. Agostino dà questa spiegazione: «Come lo spirito a servizio della carne si chiama a buon diritto carnale, così la carne che serve lo spirito sarà giustamente chiamata spirituale; non che essa diventi spirito, come alcuni ritengono ... ma nel senso che essa è sottomessa allo spirito con una piena e totale docilità» (5).

(1) S. Anselmi simil., c. 51; PL. 159, 629: «Sed in illa beata vita velocitas ... tanto nos comitabitur, ut ipsis Angelis Dei aequae celeres simus futuri, qui a coelo ad terram et a converso, dicto citius dilabuntur», cf. Card. KATSCHTHALER, Escatologia, n. 396-406.

(2) Suppl., q. 84 a. 1: «Anima coniungitur corpori non solum ut forma, sed etiam ut motor, et utroque modo oportet quod corpus gloriosum animae glorificatae sit

summe subiectum. Unde sicut per dotem subtilitatis subiicitur ei totaliter, in quantum est forma corpori dans esse specificum, ita per dotem agilitatis subiicitur ei, in quantum est motor; ut scilicet sit expeditum et habile ad oboediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animae».

(3) Suppl., q. 84, a. 3: «Corpus gloriosus movetur in tempore, sed imperceptibili propter brevitatem; et tamen unum corpus gloriosum potest in minori tempore idem spatium percurrere quam aliud, qui a tempus, quantumcumque parvum accipiatur, est in infinitum divisibile».

(4) Catechismo del Concilio di Trento, n. 137: «Corpus animae imperio omnino subiicietur eique serviet et ad nutum praesto erit».

(5) De Civitate Dei, 13, 20; PL. 41, 393; «Sicut enim spiritus carni serviens non incongrue carnalis, ita caro spiritui serviens recte appellabitur spiritualis, non quia in spiritum convertetur, sicut nonnulli putant ... sed quia spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate subdetur», cf. S. TOMMASO, Contra Gentes, 4, 86.

575

S. Tommaso ne indica il motivo profondo nella perfetta corrispondenza del corpo all'anima; esso ne diviene lo strumento totalmente docile all'attuazione di qualunque suo comando (1).

Molti altri autorevoli teologi, ricercano la causa della sottigliezza nella prerogativa che possiedono i beati, dopo la loro risurrezione, di penetrare, insieme allo spirito, altri corpi, senza alcuna propria e altrui lesione (2). Si basano su due miracoli evangelici: quello della nascita del Bambino Gesù dal purissimo seno della Vergine, senza violazione della verginità e quello della penetrazione di Cristo risorto nel Cenacolo a porte chiuse.

S. Tommaso non esclude dal corpo glorioso questa facoltà penetrativa, però ritiene che sia, non una prerogativa permanente, ma un carisma transeunte, concesso miracolosamente caso per caso (3).

Corollari.

I. La radice dalla quale derivano tutte le doti è la dottrina tomista della completa sottomissione del corpo al dominio dell'anima (4). Da essa, come per risonanza, derivano l'impassibilità, lo splendore, l'agilità, la sottigliezza, nel seguente ordine suggerito dallo stesso S. Dottore (5).

Il corpo è sottomesso all'anima come:

1. lo strumento alla causa principale (*impassibilità*)
2. lo specchio alla luce irradiata (*splendore*)
3. la realtà mossa al principio del suo movimento (*agilità*)
4. la materia alla forma: (*sottigliezza*) (6).

(1) Suppl., q. 83, a. 1 e 6; Contra Gentes, 4, 86.

(2) LESSIO, De summo bono, 1. 3, c. 3, n. 19 e soprattutto il c. 7; J. L'HELGONACH, Un point de théologie, in Revue de l'Université d'Ottawa (1934), pp. 321. 326; principalmente p. 323.

(3) IV Sent., d. 44, q. 2, a. 2, qc. 6, sol. 2; Suppl., q. 83, a. 2; si vedano le osservazioni del Card. LÉPICIER, De Novissimis, pp. 463-465.

(4) Cf. SCHEEBEN, I misteri del Cristianesimo, pp. 551-558.

(5) IV Sent., d. 49, q. 4, a. 5, sol. 3; cf. ZUBIZARRETA, Theologia Dogmatico-Scholastica, IV, p. 504.

(6) Al contrario, i corpi dei dannati saranno soggetti alla sofferenza, oscuri, pesanti, grossolani perché: «Illa membrorum restitutio non eorum felicitatem sed calamitatem et miseriam est redundatura», Catechismo del Concilio di Trento, n. 135, cf. S. TOMMASO, Compendium theologiae, I, 176.

576

II. Le doti evidentemente sono assai superiori ai doni preternaturali di cui furono arricchiti i progenitori.

III. In virtù delle doti, coloro che risorgeranno gloriosi, riprodurranno la completa immagine di Cristo risorto. In ciò si rende evidente la meravigliosa causalità esemplare della natura umana di Cristo in rapporto ai corpi dei beati, come attesta la 1 Cor., 15, 45-49: «Il primo uomo Adamo fu fatto anima vivente; l'ultimo Adamo è spirito vivificante ... Il primo uomo, tratto dalla terra, fu terrestre, il secondo è dal cielo e celeste. Quale è l'uomo terrestre, tali anche i terrestri, e quale il celeste, tali anche i celesti. Come abbiamo portato l'immagine del terrestre, portiamo anche l'immagine del celeste» (1); Philip., 3, 21: «Aspettiamo quale Salvatore Nostro Signore Gesù Cristo il quale trasformerà il corpo della nostra bassezza sì da renderlo

conforme al corpo della sua gloria, secondo l'operazione, con cui Egli può anche assoggettare a sé tutte le cose» (2).

IV. Pertanto la totale redenzione dell'uomo e la completa gloria dei beati si avrà solo quando i corpi dei risorti saranno rivestiti di queste doti. Scrive S. Agostino: «Verrà il giorno della ricompensa, quando, restituiti i corpi, l'uomo intero riceverà ciò che merita ... Come c'è differenza tra la gioia di chi sogna e di chi è sveglio, così c'è altrettanta differenza tra la gioia dei morti e quella dei risorti. Non perché lo spirito dei defunti debba per necessità di cose ingannarsi, ma perché altro è il riposo delle anime prive dei corpi, e altra è la gioia e lo splendore angelico delle anime dotate di corpi celesti. La moltitudine che risorgerà sarà infatti pareggiata agli Angeli. In essa i Martiri gloriosissimi brilleranno d'una luce più splendida a loro onore; e gli stessi corpi, con i quali subirono i tormenti immeritati, si cambieranno in smaglianti ornamenti» (3).

(1) «Factus est primus homo Adam in animam viventem; novissimus Adam in spiritum vivificantem ... Primus homo de terra terrenus; secundus homo de coelo coelestis. Qualis terrenus, tales et terreni et qualis coelestis, tales et coelestes. Igitur sicut portavinus imaginem terreni, portemus et imaginem coelestis».

(2) «Salvatorum expectamus Dominum Nostrum Jesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem, qua etiam possit subiicere sibi omnia».

(3) Sermo 280, 5; PL. 98, 1136: «Veniet retributionis dies, ubi corporibus redditis, totus homo recipiat quod meretur Sicut plurimum distat inter laetitia somniantium et vigilantium, ita multum interest inter gaudia mortuorum et resurgentium; non quod spiritus defunctorum sicut dormientium necesse sit falli, sed quod alia est animarum sine ulla corporibus requies, alia cum corporibus caelestibus claritas et felicitas Angelorum, quibus aequabitur resurgentium multitudo fidelium, in qua gloriosissimi Martyres praecipua sui honoris luce fulgebunt, ipsaque corpora, in quibus indigna tormenta perpessi sunt, eis digna in ornamenta vertentur ».

CAPITOLO III. IL GIUDIZIO UNIVERSALE

«Considerate, fratelli carissimi, d'essere alla presenza di così eccelso Giudice; quale terrore in quel giorno in cui non vi sarà più rimedio alla pena. Quale confusione, quando si dovrà arrossire, perché così esige la colpa, davanti a tutti gli Angeli e davanti a tutti gli uomini. Che spavento vedere, e irritato per giunta, Colui che la mente umana neppure nella tranquillità riesce a comprendere. Vedendo questo giorno, il profeta giustamente annunciò: Giorno d'ira e giorno di tribolazione e d'angoscia; giorno di calamità e di miseria, giorno di tenebre e di caligine, giorno di nebbia e di bufere, giorno della tromba e del sussulto (1). Quanto grande sarà invece la gioia degli eletti meritevoli di contemplare Colui, al cui cospetto, come essi stessi vedono, tutti gli elementi tremano; di entrare con lui alle nozze» (2).

I - Verità dell'ultimo giudizio

1. *Avversari*. - Sul giudizio universale S. Agostino scrive: «Nessuno nega o pone in dubbio che verrà compiuto da Gesù Cristo l'ultimo giudizio, come è annunciato nella S. Scrittura; nessuno, se non colui, che non so per quale inaudita baldanza o cecità, non crede alla stessa S. Scrittura» (3). Non pochi nel corso dei secoli furono presi da tale baldanza e cecità. Gli Gnostici, gli Albigesi, i razionalisti (4), i modernisti (5) hanno formalmente respinto questo dogma.

(1) Sofonia, 1, 15.

(2) S. GREGORIO MAGNO, Hom. 13 in Evang., n. 4: «Pensate, fratres carissimi, ante conspectum tanti Judicis, qui in illo die terror erit, quando iam in poena remedium non erit. Quae illa confusio, cui reatu suo exigente, continget in conventu omnium Angelorum hominumque erubescere! Qui pavor, eum, quem et tranquillum mens humana capere non valet, etiam iratum videre! Quem diem bene Propheta intuens ait: Dies ira e, dies illa, dies tribolationis et augustiae, dies calamitatis et miseriae, dies tenebrarum et caliginis, dies nebulae et turbinis, dies tubae et clangoris (Soph., 1, 15). Quanta vero tunc erit electorum laetitia qui de eius merentur visione gaudere, de cuius conspectu vident et elementa omnia contremiscere, cum eo simul ad nuptias intrare».

(3) De Civitate Dei, 20, 30; PL. 41, 708: «Nullus vel negat vel dubitat, per Jesum Christum tale, quale istis sanis liueris annuntiatur, futurum esse novis- simum iudicium; nisi qui eisdem liueris nescio qua incredibili animositate seu caecitate non credit».

(4) Cf. MAZZELLA, Praelectiones Dogmatico-Scholasticae, IV, n. 710.

(5) Così, per es., R. MURRI, La vita religiosa nel Cristianesimo, Roma 1910, discorso 19, n. 5, afferma che l'ultimo giudizio è un esame sulla cooperazione di ciascuno al bene sociale e il conseguimento del posto assegnato ad ognuno nel supremo trionfo del bene.

581

2. *Dottrina della Chiesa.* - Il Magistero Ecclesiastico ha solennemente affermato la verità del giudizio universale in documenti insigni della fede: nei Simboli: Apostolico (1), Quicumque (2), Niceno-Costantinopolitano (3), di Pelagio (4), di Leone IX (5) e d'Innocenzo III (6). Nei Concili: Lateranense dell'anno 649 (7); di Toledo (8), Lateranense IV (9), Il di Lione (10), di Firenze (11) e nella professione di fede tridentina (12).

3. *La S. Scrittura.* - Già nel Vecchio Testamento i profeti dipingono a forti tinte il giudizio finale (13).

Gesù Cristo, frequentemente e con termini espliciti, annuncia l'ultimo giudizio. Il testo più importante è riportato da Mt., 25, 31-46: «Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti gli Angeli, allora sederà sul trono della sua gloria. Tutte le genti saranno adunate innanzi a Lui ed Egli separerà gli uni dagli altri come il pastore separa le pecore dai capretti e metterà le pecore alla sua destra e i capretti alla sinistra. Allora il Re dirà a quanti saranno alla sua destra: Venite, benedetti dal Padre mio, possedete il regno che vi è stato preparato fin dalla fondazione del mondo. Poi dirà a quelli di sinistra: Andate via da me nel fuoco eterno... E questi se ne andranno nell'eterno supplizio; i giusti invece alla vita eterna» (14). Gli Apostoli ripeterono fedelmente la dottrina del Maestro (15).

(1) DB., 3.

(2) DB., 40.

(3) DB., 86.

(4) DB., 228.

(5) DB., 344.

(6) DB., 422, 427.

(7) DB., 255.

(8) DB., 287.

(9) DB., 429.

(10) DB., 464.

(11) DB., 693.

(12) DB., 994.

(13) Ps., 97, 8-9; Is., 13, 9; 24, 1; 66, 15; Joel., 2, 1; Sophon, 1, 2; Dan., 7, 8.

(14) «Cum autem venerit Filius hominis in maiestate sua et omnes Angeli cum eo, tunc sedebit super sedem maiestatis suae, et congregabuntur ante eum omnes gentes et separabit eos ah invicem, sicut pastor segregat oves at hoedis et statuet oves quidem a dextris suis, hoedos autem a sinistris. Tunc dicet Rex his qui a dextris eius erunt: Venite, benedicti Patrio mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi ... Tunc dicet et his, qui a sinistris erunt: Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum ... Et ibunt hi in supplicium aeternum, iusti antem in vitam aeternam».

(15) Act., 17, 31; 24, 25; Rom., 2, 16; 14, 10; 1 Cor., 3, 4; 4, 5; 2 Cor., 5, 10; 2 Tim., 4, 1; 2 Thess., 2, 5; 2 Petr., 2,9; Jud., 15; Apoc., 20, 11.

582

4. *La Tradizione.* - Non occorre citare i testi dei Padri poiché il loro insegnamento è esplicito e concorde. Essi infatti, con movenze bibliche, descrivono lo spettacolo del giudizio universale, da cui viene tanta gloria a Dio, lode ai giusti, disonore ai dannati. Allora, essi affermano, tutto sarà rimesso nel suo giusto ordine, e si dipanerà la tela dei disegni della Divina Provvidenza; verranno posti in luce gli inganni occulti dei perversi, i dolori e le tribolazioni dei giusti; saranno visibili e scrutati da tutti i più segreti nascondigli del cuore. Non è possibile immaginare uno spettacolo più degno

della grandezza di Dio (1). Aggiungono poi che il Giudice si comporterà in maniera «da non essere prevenuto da condiscendenza, da non essere piegato dalla misericordia, da non essere corrotto dal denaro, da non essere placato dalla penitenza e dalle lacrime» (2). Numerose e particolarmente chiare sono le testimonianze che su questa tremenda verità vengono messe in evidenza dai monumenti archeologici (3).

5. *La ragione teologica.* - Sebbene la sorte di ciascuno già sia stata fissata nel giudizio particolare, il giudizio universale è conveniente a Dio, a Cristo, agli uomini per diversi motivi.

a) È necessaria la manifestazione della giustizia di Dio. Il Catechismo del Concilio di Trento (p. I, c. 8) osserva: «Occorre dimostrare che, nelle prosperità o nelle avversità che capitano talvolta indistintamente ai buoni e ai cattivi, nulla avviene indipendentemente dall'infinita sapienza e giustizia di Dio. Pertanto è necessario non solo stabilire il premio per i buoni e il castigo per i cattivi nella vita futura, ma anche applicarli in un giudizio pubblico e solenne, affinché riescano più notori ed evidenti e si lodi da tutti Dio per la sua giustizia e provvidenza, in compenso dell'ingiuste lamentele che persone anche sante (erano uomini anch'essi), talora osavano levare, vedendo gli empi pieni di ricchezza e colmi di onore. Il Profeta infatti dice: Poco mancò che non vacillassero i miei piedi, poco mancò che non sdruciolassero i miei passi, quando mi adirai a causa dei malvagi, nel vedere le prosperità degli empi. E poco più oltre: Ecco, come gli empi sono tranquilli e crescono sempre in potenza. Dunque invano ho purificato il mio cuore e nell'innocenza ho lavato le mie

(1) Cf. Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum*, n. 74, 364, 396, 579, 694, 724, 964, 1172, 1456, 1768, 1880, 2140, 2376.

(2) S. AGOSTINO, *De Symbolo ad Catechumenos*, Sermo 3, 8; PL. 40, 650: «Nec gratia praevenitur, nec misericordia flectitur, nec pecunia corrumpitur, nec poenitentia et satisfactione mitigatur».

(3) Cf. S. SCAGLIA, *I Novissimi nei monumenti primitivi della Chiesa*, pp. 74.

mani; giacché sono flagellato tutto il giorno e il mio castigo (comincia) fin dal mattino. È necessario pertanto che sia tenuto un giudizio universale, affinché gli uomini non dicano che Dio, passeggiando sulla volta del cielo, non si cura delle cose terrene» (1).

b) Occorre esaltare l'umiltà di Cristo. Come infatti il nostro Redentore, quasi annientato, sostenne per tutti il supplizio della Croce, così tutti lo dovranno esaltare, quando ritornerà sotto lo splendente vessillo d'ella Croce, e dovranno porgergli l'ossequio dovuto, riconoscendolo apertamente come Re e Signore dell'universo.

c) È opportuno, per una più completa giustizia, che siano manifestate a tutti le opere buone e cattive degli uomini. È giusto che coloro che convivono in società, siano anche insieme giudicati: «Ogni uomo, afferma S. Tommaso, è una persona singola ed è una parte della totalità del genere umano. Perciò gli è dovuto un doppio giudizio; uno particolare, l'altro universale» (2).

Inoltre è conveniente correggere, mediante la manifestazione delle coscienze, i falsi giudizi che gli uomini si sono formati sull'innocenza dei Santi e sulla superbia dei malvagi (3). Infine, con la morte, la vita umana non raggiunge il suo assoluto epilogo; essa sopravvive nella fama, nei figli e negli effetti delle proprie azioni. Pertanto, anche su questa parte postuma della vita si deve estendere il giudizio dell'ultimo giorno. S. Tommaso osserva con fine intuito: «Quantunque a causa della morte la vita umana temporale venga per sé a cessare, essa continua però in qualche modo a dipendere dagli avvenimenti futuri. Anzitutto perché sopravvive nella memoria degli uomini, e quante volte vi resta una buona o una cattiva fama che è in contrasto

(1) «Quoniam in adversis et secundis hominum rebus, quae promiscue non numquam bonis et malis eveniunt, probandum erit, nihil non infinita Dei Sapientia et iustitia geri ac gubernari, par fuit non solum praemia bonis, improbis supplicia in futuro saeculo constitui, verum etiam publico ac generali iudicio decerni, quo omnibus notiora et illustriora fierent; atque ut Deo iustitiae et providentiae laus ab omnibus tribueretur, pro iniusta illa querela, qua sancti etiam viri deplorare interdum, ut homines, solebant, cum improbos valentes opibus et honoribus florentes animadverterent; nam Propheta: «Mei, inquit, pene moti sunt pedes, paene effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns» (Ps., 72, 2) et paulo post: «Ecce ipsi peccatores et abundantes in saeculo

obtinuerunt divitias, et dixi: Ergo sine causa iustificavi cor meum et lavi inter innocentes manus meas et fui flagellatus tota die et castigatio mea in matutinis» (Ps., 72, 13). Atque haec frequens querela multorum fuit. Ergo necesse erat, ut generale iudicium exerceretur, ne forte homines dicerent, Deum circa cardines caeli perambulanti non curare terrena» (Iob., 22, 14).

Cf. in MÉRIC, *L'altra vita*, II, pp. 95-96 le opportune osservazioni di Staudenmeier.

(2) Suppl., q. 88, a. 1: «Quilibet homo et est singularis persona et est pars totius generis humani. Unde et duplex ei iudicium debetur, singulare et universale». Cf. *Contra Gentes*, 4, 96; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'altra vita*, pp. 64-65.

(3) Cf. *Sap.*, 5, 1-24.

584

con la verità. Poi perdura nei figli, che sono in certo modo il prolungamento dei genitori ... eppure tanti buoni hanno figli perversi e viceversa. Continua inoltre nell'effetto delle proprie azioni; così dall'errore di Ario e di altri eretici sorge e si diffonde fino alla fine del mondo la mancanza di fede, e fino ad allora si diffonde la fede per la predicazione degli Apostoli ... E perciò non si può formulare un giudizio completo e pubblico su tutte queste circostanze, finché dura il corso del tempo presente» (1).

Quest'ultimo motivo appena accennato dall'Aquinate, meriterebbe un ampio sviluppo. Ovunque difatti le cattiverie crescono ed incalzano. Col passar dei secoli, alcune stirpi superbe, spinte da frenesia di comando, con astuzia diabolica ingannano e opprimono altri popoli e altre nazioni. A tale scopo queste stirpi si servono soprattutto degli intrighi di uomini politici senza coscienza, e così il mostro della politica immorale diviene sempre più potente e micidiale nella sua influenza e nei suoi effetti. Senza dubbio, queste mene nascoste devono essere finalmente svelate dinanzi a tutti, come pure devono risultare evidenti le opere che ne derivano, allo scopo di rendere di pubblica ragione l'innocenza oppressa di tanti popoli e di tanti onesti cittadini (2).

II. Le circostanze del giudizio universale

A) *Il giudice*. - 1. Il giudice sarà l'Uomo-Dio. Così risulta da *Io.*, 5, 22 e *Act.*, 10, 42: «Egli è stato da Dio stabilito giudice dei vivi e dei morti» (3); *Rom.*, 14, 10: «Tutti ci

troveremo davanti al tribunale di Cristo» (4); 2 Cor., 5, 10: «Noi tutti dobbiamo compa-

(1) S. TOMMASO, S. Th., III, q. 59, a. 5: «Licet per mortem vita hominis temporalis terminetur secundum se, remanet tamen ex futuris secundum quid dependens. Uno quidem modo, secundum quod vivi t in memoriis hominum, in quibus quandoque contra veritatem remanet bonae fama vel malae. Alio modo in filiis, qui sunt quasi aliquid patris ... et tamen multorum bonorum sunt mali filii et e converso. Tertio modo quantum ad effectum suorum operum, sicut ex deceptione Arii et aliorum seductorum pullulat infidelitas usque ad finem mundi, et usque tunc proficit fides ex praedicatione Apostolorum ... Et ideo de his omnibus perfectum et manifestum iudicium haberi non potest, quandiu huius temporis cursus durat», cf. SUAREZ, De mysteriis vitae Christi, disp. 53, sect. 1.

(2) E. CARRETTI, Lezioni di S. Teologia: i Sacramenti e i Novissimi, Bologna 1926, p. 288: «La rivoluzione francese che pone sull'altare il rifiuto del trivio, sintetizza la storia quotidiana della nostra vita sociale»; cf. A. D. SERTILLANGES, Catechismo degli increduli, Torino 1927, pp. 336-337; De Imitatione Christi, l. 1, c. 24.

(3) «Ipse est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum».

(4) «Omnes enim stabimus ante tribunal Christi».

585

rire davanti al tribunale di Cristo, affinché ciascuno riceva la retribuzione delle opere fatte col corpo, a seconda che operò il bene o il male» (1).

I Padri sono in ciò concordi: «Cristo verrà a giudicare con grande potere, appunto perché fu giudicato con grande umiliazione» (2). S. Tommaso ne dimostra la convenienza (3).

2. L'apparato esterno con cui comparirà il Giudice Divino sarà imponentissimo, come si rileva da molte circostanze descritte dalla Bibbia:

a) Cristo-Giudice sarà preceduto dal vessillo splendente della Croce; Mt., 24, 30: «E allora apparirà nel cielo il segno del Figlio dell'uomo» (4). Da questo passo i Padri rilevano: «Questa Croce apparirà più splendente del sole, poiché il sole sarà

oscurato e nascosto, mentre invece la Croce sarà visibile; ciò non avverrebbe, se non fosse assai più fulgente dei raggi solari» (5).

b) Sarà accompagnato da legioni di Angeli e da schiere di Santi (6). Si può ritenere che non solo i Santi, ma anche gli Angeli appariranno sotto sembianze visibili e splendide. E poiché il numero degli Angeli è immenso, le zone più elevate del cielo saranno tutte occupate come da un grande esercito.

c) Apparirà circondato da nubi e in mezzo al fuoco (7), come nella teofania del Sinai (8). Alcuni ritengono che si tratterà di nubi temporalesche solcate da fulmini. In tal modo si intende spiegare perché le nubi e il fuoco sono ricordati insieme.

d) Si siederà sul trono della sua gloria; Apoc., 20, 11-1: «E vidi un gran trono bianco e Colui che vi stava assiso; dal cui cospetto

(1) «Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut reperat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum», cf. Mt., 16, 27.

(2) S. AGOSTINO, Enarr. in Ps., 37; PL. 36, 408: «Christus ideo cum magna potestate iudicaturus, qui a cum magna humilitate iudicatus».

(3) Suppl., q. 90, a. 1.

(4) «Et tunc parebit signum Filii hominis in coelo».

(5) S. GIOVANNI CRISOSTOMO, In Mt. hom., 76, 2; PG. 58, 702: «Crux Ista sole splendidior videbitur, siquidem sol obtenebratur et absconditur, crux autem apparet; neque appareret, nisi solaribus longe radiis splendidior esset». Cf. S. CIRILLO DI GERUSALEMME, Catech., 15, 12; PG. 33, 885. Alcuni ritengono, pur non avendo a loro difesa solidi motivi, che apparirà la stessa Croce cui fu affisso Cristo; cf. LESSIO, De perfectionibus moribusque divinis, 1. 11, c. 22, n. 131; S. ALFONSO DE' LIGUORI, Dissertationes Theologiae Moralis, diss. 6, n. 11.

(6) Mt., 25, 31; Mc., 8, 38; Lc., 9, 26; 1 Thess., 3, 13; 2 Thess., 1, 7.

(7) Mt., 24, 30; 26, 64; Mc., 13,26; 14,62; Lc 21, 27; Act., 7,36; 1 Thess., 4, 17; 2 Thess., 1, 8.

(8) Exod., 19, 12-28.

fuggì la terra e il cielo, e non si trovò più posto per loro. E vidi i morti, grandi e piccoli, stare in piedi innanzi al trono e furono aperti i libri» (1).

3. Assisteranno Cristo Giudice gli Apostoli (2), i Martiri, (così ritengono i Padri, soprattutto S. Dionigi di Alessandria), e i Santi che hanno osservato i consigli evangelici (3).

Nel giudizio finale solo Cristo avrà il potere di emettere di propria autorità la sentenza; tuttavia si può affermare che anche i Santi prenderanno parte al giudizio in tre modi (4): Anzitutto in senso comparativo, in quanto cioè alcuni di essi si mostrano più buoni degli altri. Poi in senso interpretativo, in quanto, secondo il nostro modo di parlare un individuo agisce anche quando si limita ad approvare colui che, propriamente parlando, compie l'azione. Così possiamo affermare che tutti gli eletti, accettando con pieno assenso la sentenza del giudice, in un certo senso giudicano. Infine in senso partecipativo, in quanto coloro che stanno vicino al trono del giudice, partecipano del potere giudiziario e prendono parte al dibattito, unendosi almeno nella promulgazione della sentenza emessa liberamente dal giudice (5).

B) *Coloro che saranno giudicati.* - Sono tutti gli uomini e tutti gli Angeli, però sotto diverso aspetto, come risulta da Mt., 25, 32: «Tutte le genti saranno adunate davanti a lui» (6); Rom., 14, 10: «Tutti staremo davanti al tribunale di Cristo» (7); 2 Cor., 5, 10: «Tutti noi dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo» (8); Apoc., 1, 7: «Ecco che egli viene con le nubi, ed ogni occhio lo vedrà» (9).

1. Gli adulti saranno presenti divisi in due gruppi: gli eletti (che comprendono gli innocenti e i penitenti), e i reprobri (di cui fanno

(1) «Et vidi thronum magnum candidum et sedentem super eum, a cuius conspectu fugit terra et coelum et locus non est inventus eis, et vidi mortuos magnos et pusillos stantes in conspectu throni et libri aperti sunt», Apoc., 21, 5; cf. Mt., 19, 27; 25, 31; Apoc., 20, 11-12; cf. PRAT, Teologia di S. Paolo, II, Torino 1937, pp. 360-363; 372-373; LESSIO, De perfectionibus moribusque divinis, l. 13, c. 22, n. 134; VAN DER MEER, Maiestas Domini, Theophanie de l'Apocalypse dans l'art chrétienne, Città del Vaticano 1938.

(2) Lc., 22, 2.

(3) Mt., 19, 27-28.

(4) Cf. S. TOMMASO, Suppl., q. 89, a. 1.

(5) BERAZA, De Novissimis, p. 677.

(6) «Congregabuntur ante eum omnes gentes».

(7) «Omnes stabimus ante tribunal Christi».

(8) «Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi».

(9) «Ecce veniet cum nubibus et videbit eum omnis oculus».

587

parte i cattivi cristiani e gli infedeli). Seguirà subito il giudizio, che consisterà nella condanna e nell'assegnazione del premio (1).

2. I bambini morti senza Battesimo, o prima dell'uso di ragione, staranno davanti al giudice per ammirarne la gloria e per udire il decreto che manifesterà pubblicamente la giustizia divina (2).

3. Anche gli Angeli (3) saranno giudicati mediante un giudizio retributivo, almeno riguardo alla pena o al premio accidentale. Si discute se saranno giudicati anche riguardo al premio e alla pena essenziale: San Tommaso lo nega (4), il Suarez lo afferma (5).

C) *Materia del giudizio*. - Oggetto del giudizio sarà la vita di ogni uomo in tutti i suoi particolari.

I *pensieri*: 1 Cor., 4, 5: «Il Signore manifesterà i consigli dei cuori» (6).

Le *parole*: Mt., 12, 36: «Io vi dico che nel giorno del giudizio, gli uomini dovranno render conto d'ogni parola oziosa che avranno detta» (7).

Le *opere*: Rom., 2, 6: «Renderà a ciascuno secondo le sue opere») (8).

Le *omissioni*: lac., 4, 17: «Chi pertanto conosce il bene da fare e non lo fa, è in peccato» (9).

Tutto è espresso nel testo dell'Eccl., 12, 14: «Ogni azione Dio sottoporrà a giudizio per quanto nascosta, sia essa buona o cattiva» (10).

Alla domanda se saranno resi noti a tutti i peccati degli eletti, anche quelli rimessi nel Sacramento della Penitenza, Pietro Lombardo rispose «che non è senza fondamento il ritenere che i peccati rimessi in questa vita, saranno tenuti nascosti agli altri anche nel giudizio, mentre saranno divulgati quelli non perdonati» (11). Questa ipotesi, però, non incontrò le simpatie degli altri teologi, soprattutto di San

(1) S. TOMMASO, Suppl., q. 89, a. 6-7; Compendium Theologiae, c. 244.

(2) Così ritiene S. TOMMASO, Suppl., q. 89, a. 5, ad 3; De malo, q. 5, a. 3. SUAREZ, De Mysteriis vitae Christi, disp. 57, sect. 6, invece afferma che anche i bambini saranno presenti per subire una specie di giudizio.

(3) Come si afferma in 1 Cor., 6, 3; 2 Petr., 2, 4; Jud., 6.

(4) S. Th., III, q. 59, a. 6; Suppl., q. 89, a. 8.

(5) De Mysteriis vitae Christi, disp., 57, sect. 8. (6) «Dominus manifestabit consilia cordium».

(7) «Omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii».

(8) «Reddet unicuique secundum opera sua».

(9) «Scienti bonum fa cere et non facienti, peccatum est illi».

(10) «Cuncta, quae fiunt, adducer Deus in iudicium pro omni errato, sive bonum sive malum illud sit».

(11) IV Sent., d. 43, c. 4.

588

Tommaso, il quale ritiene che essi invece saranno resi noti. Ma ciò d'altronde non cagionerà tristezza e vergogna ai beati allo stesso modo che attualmente non torna di disonore a S. Pietro e a S. Maria Maddalena il fatto che i loro peccati sono conosciuti in tutto il mondo (1).

D) *Il modo del giudizio.* - I teologi comunemente ritengono che il comando di Dio (***) , la voce dell'Arcangelo (S. Michele) e l'ultimo squillo di tromba (2) produrranno un suono sensibile da cui saranno svegliati tutti i morti affinché si presentino al tribunale di Dio.

Ma la manifestazione delle coscienze, secondo S. Agostino (3) e S. Tommaso (4), avverrà mentalmente, pressappoco alla maniera con cui la forma e il colore delle cose, che di notte sono nascosti nel buio, vengono illuminati dal sole e rese visibili a tutti. Per questo si esige che Dio rinvivi nella memoria di ciascuno tutto il bene e tutto il male che ha compiuto, con tutte le relative circostanze; inoltre è necessario che Dio illumini la mente perché ognuno giudichi secondo giustizia, veda chiaramente ciò che merita. Finalmente occorre che Egli illumini i singoli uomini, perché possano conoscere e valutare le azioni altrui; essi le vedranno con perspicacia, come se fossero stati presenti mentre venivano compiute e le avessero fissate nella loro memoria (5).

La sentenza conclusiva: «Venite, benedetti ... via da me, maledetti» (6) sarà pronunciata dal Signore con voce sensibile. Così comunemente ritengono i teologi (7), basandosi su questi motivi: il giudizio tra gli uomini deve compiersi con segni sensibili; tutto l'apparato esterno dell'ultimo giudizio è sensibile, come si può dedurre da quanto è stato detto in precedenza.

E) *Il tempo.* - Il tempo dell'ultimo giudizio non è noto e neppure lo sarà, perché, ha detto Cristo, «non è affare vostro conoscere i tempi e gli istanti che il Padre ha riserbato in suo potere» (8).

F) *Il luogo.* - Il luogo del giudizio non è indicato né dalla Scrittura, né dalla Tradizione e pertanto resterà sempre ignoto. A giudizio

(1) Suppl., q. 87, a. 2; IV Sent., d. 43, q. 1, a. 5, qc. 2; la cosa fu accennata dal Card. PULLEYN (Pullus), *Sententiae*, L 8, c. 27 e fu giudicata molto probabile dal LESSIO, *De perfectionibus moribusque divinis*, l. 13, c. 22, n. 138.

(2) 1 Thess., 4, 16; 1 Cor., 15, 52.

(3) *De Civitate Dei*, 12, 14; PL. 41; S. BASILIO, *In Is.*, 1, 18; PG. 30, 202.

(4) Suppl., q. 88, a. 2; SUAREZ, *De mysteriis vitae Christi*, disp. 57, sect. 9.

(5) LESSIO, De perfectionibus moribusque divinis, l. 13, c. 22, n. 137.

(6) Mt., 25, 46.

(7) LESSIO, nel testo ora citato; PAQUET, Disputationes theologiae de Novissimis, p. 476.

(8) «Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater in sua potestate posuit», Act., 1, 6.

589

del Suarez (1), è una pia opinione quella secondo cui gli uomini saranno riuniti nella valle di Giosafat, vicino a Gerusalemme. Così si esprime Gioele, 3, 2: «Radunerò tutte le nazioni e le farò discendere nella valle di Giosafat ed ivi discuterò con esse») (2). La parola Iosafat per sé significa: «Dio giudicherà»; non si può dedurre da essa nessun argomento per fissare il luogo del giudizio (3). Sarebbe senza dubbio assai conveniente che Cristo ritorni come Giudice proprio nello stesso luogo donde è partito il giorno della ascensione e sieda in tribunale proprio dove è stato ingiustamente giudicato (4).

III - Il millenarismo

Con la parola millenarismo o chiliasmo (***) = migliaia) si intende l'opinione di coloro i quali ritengono che il regno glorioso di Cristo sulla terra durerà circa mille anni. Tale opinione ha assunto nel corso dei secoli diverse forme.

Secondo lo schema del primitivo millenarismo, gli ultimi avvenimenti del mondo dovrebbero avere questo svolgimento: la prima resurrezione dei giusti, il giudizio universale, il regno di mille anni sotto il governo visibile di Cristo, la seconda e generale resurrezione, il giudizio finale, il regno eterno.

Secondo successivi adattamenti, un lungo periodo di felicità precederebbe o seguirebbe la seconda venuta di Cristo e il giudizio universale.

Pertanto, in rapporto al tempo in cui verrebbe instaurato il chiliasmo, il regno millenario o precede la seconda venuta di Cristo, o viene posto tra la seconda venuta e il giudizio finale, oppure è collocato dopo di essi (5).

Considerato in relazione alle gioie e alle delizie di cui godrebbero i cittadini di tale regno, si distingue: a) il chiliasmo carnale, che riduce tutto unicamente alle nozze; b) il millenarismo spirituale, che promette piaceri onesti; c) l'età aurea della Chiesa che dovrà veri-

(1) Nel testo sopra citato; cf. S. TOMMASO, Suppl., q. 88, a. 4.

(2) «Congregabo omnes gentes et deducam eos in vallem Josaphat et disceptabo cum eis ihi».

(3) Cf. G. M. PERRELLA, La valle di Giosafat ed il giudizio universale, in Divus Thomas, Piacenza, (1933), pp. 45-50

(4) PALMIERI, De Novissimis, p. 131, afferma: «Non est opus ut in his investigandis immoremur, quae oculis nostris tandem conspecturi sumus; quaestionis proinde solutionem reicimus in illam diem».

(5) Questo è il motivo per cui la questione viene trattata qui, e cioè per poter considerare simultaneamente tutte le ipotesi.

590

ficarsi negli ultimi tempi del mondo; d) la rinnovazione escatologica, che predice l'esistenza di un'umanità rinnovata dopo il giudizio futuro (1).

Abbozziamo adesso brevemente la storia delle singole teorie (2), facendola seguire da alcune osservazioni storico-teologiche:

1. *Chiliasmo carnale*. - Esso ebbe origine, a quanto sembra, dal giudaismo. Nel Vecchio Testamento si afferma spesso che il regno messianico sarà perpetuo (3), ma la tradizione rabbinica del primo secolo avanti e dopo Cristo riteneva come certo che esso avrebbe avuto termine con l'era presente, dopo che fosse trascorso un millennio. Certamente un'interpretazione troppo pedissequa materiale della Sacra Scrittura offrì il pretesto al regno millenario del Messia. Nella Genesi (2, 1-25) si narra che Dio ha compiuto la creazione del mondo in sette giorni e nel Ps., 89, 4, il sacro autore esclama: «Mentre mille anni sono per te come il giorno di ieri o ch'è passato» (4). Collegando i due testi, i rabbini dedussero che tutta la storia del

mondo si sarebbe svolta in una settimana, cioè in sette periodi di mille anni. I primi sei precedettero i tempi messianici, il settimo millennio (quello sabbatico), doveva invece coincidere con il regno del Messia. I Giudei poi attribuivano a questo millennio messianico la realizzazione di tutti quei beni terreni che formavano la gioia e la speranza degli israeliti: la restaurazione gloriosa dell'antica teocrazia, la sottomissione di tutti i popoli e soprattutto la pienezza di ogni piacere.

Secondo i razionalisti, l'autore dell'Apocalisse sarebbe stato l'in-

(1) Sull'origine del millenarismo vi sono molte ipotesi. Sarebbe inutile esaminarle in particolare. Per lo scopo del presente trattato è sufficiente accennare brevemente ad alcuni punti mentre si espongono le singole teorie.

(2) Sotto il profilo storico, la bibliografia più importante è la seguente:

S. DREY, *Observata quaedam ad illustrandam Justini Martyris de regno millenario sententiam*, Grund 1814; H. KLEE, *De Chiliasmo primorum saeculorum*, Wiirsburg 1825; L. LESCOEUR, *Le règne temporel de F. C. Etude sur le millenarisme*, Parigi 1868; A. CHIAPPARELLI, *Le idee millenarie dei cristiani*, Napoli 1888; L. ATZ-RERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vorniciinischen Zeit*, Friburgo in Brisgovia 1896; V. ERMONI, *Les phases successives de l'erreur millénariste*, in *Revue des questions historiques* (1901), pp. 353-388; L. GRY, *Le milléna. risme dans ses origines et son développement*, Parigi 1904; E. BUONAIUTI, *Il tramonto del Millenarismo nella Chiesa d'Oriente*, Roma 1913; T. HALUSA, *Das tausend jiihrige, Reich Christi*, Graz 1924; R. JANIN, *Le millénarisme et l'Eglise grécque*, in *Echos d'Orient* (1928), pp. 201 e sgg.; C. J. PLESSIS, *Le sens de l'histoire: Les derniers temps*, Parigi 1936; J. BARDY, *Millénarisme*, in *DThC*; H. LECLERCQ, *Millénarisme*, in *DAFC*. Sulle teorie millenariste delle recenti sette protestanti, cf. C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia 1944; C. CRIVELLI, *Piccolo dizionario delle sette protestanti*, Roma 1943; Id., *Sguardo sul protestantesimo*, Roma 1950.

(3) Ps., 71, 5; 88, 30; Dan., 2, 44; 7, 27.

(4) «Quoniam mille anni ante oculos tuos tanquam dies hesterna quae praetedit».

terprete dell'errore giudaico. Dopo aver vinto ambedue le bestie e respinto Satana nell'abisso, Cristo apparirà sulla terra circondato da una moltitudine di Martiri, richiamati a vita, per stabilire con essi la capitale del suo regno nella nuova Gerusalemme. Dopo mille anni, essi sconfiggeranno Gog e Magog e quindi si avrà la risurrezione uni. versale (la seconda) e infine l'ultimo giudizio (1).

Senza dubbio non è questa la genuina ed esatta interpretazione dell'Apocalisse, come provano con abbondanti argomenti gli esegeti cattolici, anche se essa è stata intesa da Cerinto sotto questa luce. Costui, imbevuto di pregiudizi giudaici, affermò, secondo quanto riferisce il prete romano Caio, «che dopo la risurrezione si sarebbe realizzato sulla terra il regno di Cristo e che di nuovo gli uomini abiteranno Gerusalemme e saranno soggetti alle cupidigie e ai piaceri del corpo. E questo nemico della divina Scrittura, per poter più facilmente trarre in inganno gli uomini semplici, aggiunge che questo periodo di mille anni trascorrerà in continue feste nuziali ... Sognò che il regno di Dio consisterà nel mangiare, nel bere, nelle nozze, e, per nascondere tali piaceri sotto una parola più nobile, nelle feste, nei sacrifici, nell'immolazione delle vittime» (2).

Cerinto quindi all'inizio del secondo secolo diffuse due errori: l'edonismo (attestato da Caio) e il nomismo (la totale restaurazione della legge mosaica). Nepote vescovo di Arsinòe e Coracio (3), nel III secolo, Apollinare, nel secolo IV, rimisero in vigore con alcune attenuazioni, i due principali errori di Cerinto.

Confutata a fondo dai Padri e dagli Scolastici, questa eresia era completamente scomparsa, quando ricomparve nei fondatori del protestantesimo del secolo XVI. Costoro, nell'accesa polemica intrapresa contro il Papato, giunsero ad asserire che quanto si afferma nell'Apocalisse circa la grande meretrice si riferisce alla Chiesa Romana; solo quando sarà stata sconfitta questa, potrà essere instaurato in terra il regno millenario di Cristo (4). Spinti dallo stesso odio contro la Chiesa Cattolica, accolsero i med'esimi errori millenaristici Veigel, Spener (fondatore dei pietisti), Schwendenborg, Posch (5) e intere sette, come quelle dei Mennoniti, dei Melchiorriti, degli Anabattisti, dei Mormoni, degli Irvingiani, dei Battisti, degli Avventisti (6).

(1) Apoc., cap. 20 per intero; cf. SIMON-PRADO, *Praelectiones Biblicae* N. T., II, Torino 1931, pp. 504-505.

(2) EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, 3, 28; PG. 20, 274-275.

(3) Cf. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, 7, 27; PG. 20, 691.

(4) Cf. BOSSUET, *L'apocalypse avec une explication*, art. 35.

(5) Cf. E. KLEE, *Storia dei dogmi*, II, Torino 1859, p. 270.

(6) HURTER, *Theologiae Dogmaticae Compendium*, III, p. 707, n. 1 riferisce: «Inter lutheranos Australiae ortum est, auctore Fritzsche, ab a. 1884 propter chiliasmum grave dissidium, aliis eum reprobantibus ut errorem subvertentem plura fidei christianae dogmata, ideoque fundamentalem. Ad concordiam restituendam plura habita fuere colloquia a. 1887 et 1888, sed frustra. Chiliastae suas opiniones, duce Haibel, in conventu Turunnae 29 febr. et 1 mart. 1888 habito sex theses enunciarunt».

592

2. *Millenarismo spirituale*. - Esso trovò sostenitori anche fra alcuni Padri e alcuni distinti scrittori ecclesiastici. Papia, discepolo dell'Apostolo Giovanni e coevo di S. Policarpo, mitigò la teoria di Cerinto e sostituì ai piaceri turpi le gioie spirituali (1). Benché Papia fosse uomo ill'colto, a cui doveva risultare troppo difficile penetrare il significato del c. 20 dell'Apocalisse, tuttavia enunciò la teoria del regno millenario e terreno di Cristo. E siccome egli aveva avuto contatto con gli Apostoli, molti lo onorarono più del merito e ne accettarono le strane ipotesi (2). I principali sostenitori della sua teoria furono S. Giustino, S. Ireneo, Tertulliano, Commodiano, Vittorino di Petau, Ilarione, Lattanzio, S. Metodio di Olimpia, S. Zenone di Verona e, in un primo momento, anche S. Girolamo e S. Agostino (3).

Questo errore, confutato a fondo da S. Agostino, scomparve. Nel Medio Evo ricomparve in forma più radicale con Gioacchino da Fiore (+1202) e con Gerardo Segarelli (+1260) fondatore della «setta degli Apostolici» (4). Successivamente fu seguito da Ubertino da Casale (5), da Nicolò di Cusa, da Celio di Pannonia, da Vieyra, da Salvator de Maiier, da Lacunza, da Giuseppe de Felicité (pseudonimo di M. Vererunpse) (6); ai nostri giorni, da R. Eyzaguirre (7), C. Morrondo (8), T. de Belanstegui (9), Sangran Gonzales (10), J. Ramos (11).

(1) Cf. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, 3, 39; PG. 20, 274.

(2) S. Ireneo racconta che queste erano le promesse del regno: «Venient dies, in quibus vineae nascentur singulae decem millia palmitum habentes, et in uno palmite dena millia brachiorum, et in uno vero palmite dena millia flagellorum; et in unoquoque flagello dena millia botruum, et in unoquoque botro. dena millia acinorum, et unumquodque acinum expressum dabit viginti quinque metretas vini. Et cum eorum apprehenderit aliquis sanctorum lotarum, alius clamabit; lotus ego melior sum, me sume, per me Dominum benedico Similiter et quam tritici etc.». Adv. Haereses, 5, 33; PG. 7, 1218.

(3) F. ALCANIZ, *Ecclesia Patristica et Millenarismus*, Granata 1933, raccoglie con diligenza e annota alla luce della storia e della teologia i testi dei singoli Padri. Egli però è incline al millenarismo.

(4) Fu bruciato nel 1300. Ebbe la stessa sorte il suo famigerato discepolo, «Fra Dolcino» (+1307) di cui parla Dante, *Inf.*, 28.

(5) F. CALLAEY, O.F.M. CAPP., *L'idéalisme franciscain spirituel an XIV siècle: Etude sur Ubertain de Casale*, Lovanio 1911, pp. 121-132.

(6) MENOOVE, *Institutiones Theologicae.*, VI; *De novissimis*, n. 84. Del Lacunza tratta con erudizione A. F. VAUCHER, *Un célébrité publiée: Le P. Manuel Lacunza y Diaz S. I. (1731-1801)*, Collonges-sous-Salève (Haute-Sanie) 1941; cf. A. PIOLANTI, *Lacunza, Manuel*, in *Enciclopedia Cattolica*.

(7) *Apocalypseos interpretatio litteralis*, Roma 1911.

(8) *Estudios millenarios*, Jaén 1922.

(9) *La conversion de los Judios y el fin de las Naciones*, Barcellona, 1922.

(10) *La profecia del Apocalipiss los temps actuales*, Madrid 1929.

(11) *Summa Isagico-Exegetica*, in *libros sacros Novi Testamenti*, II, Roma 1940, pp. 340-377.

593

3. *Età aurea della Chiesa*. A cominciare dal secolo XVII questa teoria ebbe particolare fortuna tra gli Anglicani. Il periodo aureo, secondo i suoi sostenitori, si avrà verso la fine del mondo. Dopo che sarà stato abolito il Pontificato Romano, cambiati tutti i regimi assoluti europei e stabilita la repubblica, comincerà per gli uomini un periodo

di autentica felicità in cui il progresso scientifico e artistico elimineranno tutti i mali d'ordine fisico e morale. Allora la pace e la concordia fioriranno in modo meraviglioso e si avvererà la profezia secondo cui il leone dimorerà coll'agnello.

Questa teoria fu abbozzata da un anonimo Anglicano del secolo XVII (1). Questi ebbe parecchi seguaci, che ne approfondirono e definirono meglio le caratteristiche. Furono suoi sostenitori nel secolo XVIII: Clayton, vescovo anglicano, Thomas Newton, vescovo di Bristol, Worthington, Winchester, Towers, Lancaster, Bogue. Nel secolo XIX questa dottrina fu divulgata in Inghilterra da Vaughan e in Francia da Agier (2).

In quel secolo aderirono a questa opinione anche alcuni cattolici i quali, però ne eliminarono, naturalmente l'articolo che predicava l'abolizione del Papato. I più noti tra gli italiani sono Callegari (3), tra o i francesi Rougeyron (4)~ Courtrai (5), Bigou (6), tra i tedeschi Schneider (7) e tra gli spagnoli Caballero Infante e Alvarez Navarro (8).

4. Il rinnovamento escatologico del mondo. - Questa teoria cominciò a diffondersi nel 1890 per opera del canonico di Gand E. Chaubauty (9), che architettò un sistema abbastanza complicato.

Prendendo lo spunto da 1 Cor., 15, 5 e da 1 Thess., 4, 12-17 dalle profezie messianiche interpretate alla lettera, egli dedusse che il destino dell'umanità sulla terra non termina col giudizio finale. Gli uomini che allora, secondo S. Paolo, saranno trovati vivi, non mor-

(1) *Of the State of the Church to future age*, Londra 1864.

(2) Cf. MÉRIC, *L'altra vita*, II, pp. 303-314.

(3) *Studi sopra l'Apocalisse*, Mantova 1889.

(4) *Les derniers temps*, Parigi 1866.

(5) *La résurrection dans le système de la régénération du monde*, Bruxelles 1969.

(6) L'avenir et règne de Satan et du monde remplacé sur toute la terre par un domination indéfinie de J. C. et de l'Eglise, Parigi 1887. Fu confutato da G. DIDIOT, in Revue de Sciences Ecclesiastique (1890), p. 5 e sgg.

(7) Die Chialistische Doctrine, Sciaffusa 1849.

(8) Cf. Etudes religieuses (1884), pp. 44 e sgg., 655 e sgg.

(9) In un poderoso volume diviso in tre tomi dal titolo: Etudes scripturales, patristiques, théologiques, et philosophiques, sur l'avenir de l'Eglise Catholique selon le plan divin ou la régénération de l'humanité et la rénovation de l'univers Poitiers 1890-1893.

594

ranno più, ma, superata l'ultima distruzione, resteranno in terra a propagare una nuova umanità, immune dal peccato originale e tanto numerosa da formare una grande Chiesa, che avrà per centro Gerusalemme. Ivi risiederà il Papa, che più non abbandonerà il comando; sarà Vicario di Cristo, benché il Signore regnerà ivi in modo visibile e glorioso.

Così nel mondo rinnovato, pieno di tutte le gioie più pure, essi condurranno una vita felice, esente da ogni grave peccato, finché, salendo al cielo senza soggiacere alla morte, godranno della felicità eterna (1).

CONFUTAZIONE DELLE SINGOLE IPOTESI

1. *Il chiliasmo carnale*. - È diametralmente opposto alla spiritualità cristiana.

Pertanto:

a) Venne condannato dalla S. Scrittura già prima che fosse formulato: Mt., 22, 30: «Alla risurrezione né si ammoglieranno, né si mariteranno, ma saranno come gli Angeli di Dio in cielo» (2). Rom., 14, 17: «Il regno di Dio non è cibo e bevanda, ma giustizia e pace e gaudio nello Spirito Santo» (3); 1 Cor., 15, 50: «Dico però questo, fratelli, perché la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, né la corruzione erediterà l'incorruttibilità » (4).

Così anche il nomismo di Cerinto viene respinto dalla S. Scrittura: Gal., 3, 24-25; Hebr., 8, 13 (5).

b) Quasi tutti i Padri lo combatterono a fondo, mettendone in rilievo i lati ridicoli. Cerinto fu confutato dal prete romano Caio (6) e da Origine (7); Nepote e Coracio furono confutati in una lunga disputa e riportati sulla giusta strada da S. Dionigi d'Alessandria (8).

(1) In tempi più recenti hanno ripetuto lo stesso errore: F. SPTRAGO, *Der Weltuntergang*, Lingen 1921, e A. ROHLING, *Die Zukunft der Menschheit als Fassung nach der Lehre der hZ. Kirchenväter*, Lipsia 1907; id., *Die Wiederherstellung des Urstandes*, Lingen 1922 (era canonico e professore a Praga): cf. DTECKAMP HOFFMAN., *Theologiae Dogmaticae Manuale*, II, pp. 491-492.

(2) «In resurrectione enim neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei in coelo».

(3) «Non est enim regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto».

(4) «Hoc autem dico, fratres, quia caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt, neque corruptio incorruptelam possidebit» (1 Cor., 6, 13).

(5) S. Tommaso ne tratta in S. Th., I-II, q. 103, a. 3.

(6) EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, 3, 28; PC. 20, 274 e sgg.

(7) *De Principiis*, 2, 11; PC. 11, 241.

(8) EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, 7, 24; PC. 20, 691 e sgg.

595

La teoria di Apollinare venne respinta dai più grandi Dottori della Chiesa: S. Basilio (1), S. Gregorio Nazianzeno (2), S. Girolamo (3), a cui s'unirono S. Epifanio (4), Teodoreto (5) e Gennadio. Il quale ultimo ne riassume il pensiero così: «Nelle promesse divine non aspettiamo nulla di terreno e di effimero, come sperano i melaziani; non l'unione nuziale, come amano pensare Cerinto e Marco; non ciò che si riferisce ai conviti, come ammettono Ireneo, Tertulliano e Lattanzio seguendo Papia. Neppure aspettiamoci che, dopo la risurrezione per mille anni vi sarà sulla terra il regno di Cristo e che i Santi regneranno con Lui tra i piaceri, come ha insegnato Nepote il quale inventò una prima risurrezione per i giusti, una seconda

per i cattivi» (6). Non sorprende pertanto se tale rozzo millenarismo fu sempre enumerato dai migliori autori ecclesiastici tra le eresie.

2. *Il millenarismo spirituale*. - Fu respinto per diverse ragioni:

a) Motivo biblico. La Scrittura e i Simboli della fede (7), non riconoscono che due venute di Cristo; la prima, umile per la salvezza umana, la seconda gloriosa per il giudizio: Mt., 16, 27: «Il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo coi suoi Angeli, ed allora renderà a ciascuno secondo le sue opere» (8).

Certamente se al ritorno di Cristo seguirà subito il giudizio e l'entrata dei beati nel regno di Dio, non c'è più posto per l'instaurazione del regno terreno (9).

b) Motivo patristico. Anche i Padri favorevoli a questa teoria, con lealtà riconoscono che il loro pensiero non è condiviso da al-

(1) Epistola, 263, 4; PC. 32, 979.

(2) Carme 30, verso 177; PC. 37, 1297; Epistola, 102; PC. 37, 198.

(3) Egli svergogna coloro «qui post ciborum abundantiam gulaeque ac ventris ingluviem, ea quae sub ventre sunt quaerant», In Isaiam, 16, 60; PL. 24, 587; In Ezech., 11, 36; PL. 25, 339; In Zach., 3, 14; PL. 25, 1529; Epist., 120, 2; PL. 22, 986.

(4) Adversus Haereses, 3, 36-37; PC. 42, 695 e sgg.

(5) Haereticorum fabularum comp., 3, 6; PC. 83, 407.

(6) De Ecclesiasticis dogmatibus, 24; PL. 58, 934: «In divinis repromissionibus nihil terrenum vel transitorium expectemus, sicut Meletiani sperant; non nuptiarum copulam, sicut Cerinthus et Marcus delectantur; non quoad cibum vel potum pertinet, sicut Papia auctore, Iraeneus, et Tertullianus et Lactantius acquiescunt. Neque per mille annos post resurrectionem regnum Christi in terra futurum et sanctos cum illo in deliciis regnatos speremus, sicut Nepos docuit, qui primario iustorum (resurrectionem) et secunda impiorum confixit».

(7) DB., 423.

(8) «Filius hominis venturus est in gloria Patris sui curo Angelis, tunc reddet unicuique secundum opera eius».

(9) Questo argomento è esposto da HURTER, *Theologiae Dogmaticae Compendium*, III, n. 709; cf. anche BILLOT, *De Novissimis*, p. 144.

596

tri (1). Inoltre numerosi scrittori ecclesiastici e Padri, senza distinguere troppo tra i due sistemi, respingono globalmente ogni dottrina millenarista e la colpiscono con grave nota di condanna: ad es. Gaio, Origene, S. Dionigi d'Alessandria, Eusebio, S. Epifanio, Filastro, Teodoreto, Cassiano e soprattutto Gennadio (2).

Inoltre tutti i padri ora ricordati che erano avversari dichiarati del millenarismo carnale, confutando direttamente quest'ultimo, hanno indirettamente respinto anche quello spirituale. Quando infatti essi eliminano ogni possibilità di un millenarismo terreno, sia pure onesto e puro, infrangono la pietra angolare di ogni altro sistema simile, quindi anche di quello spirituale; di conseguenza, tutto l'edificio, che vi è stato costruito, non regge (3).

D'altra parte, luminari della Chiesa come S. Girolamo e S. Agostino, dopo essersi mostrati inizialmente condiscendenti verso un millenarismo spirituale, nella loro maturità, lo confutarono con tanto sfoggio di erudizione e di dottrina (pur senza annoverarlo tra le eresie) che dopo di loro scomparve totalmente (4).

c) Motivo dogmatico. Si supponga che il millenarismo spirituale sia rivelato da Dio soprattutto nel c. 20 dell'Apocalisse. Che sarebbe accaduto? Già nel secolo IV e V, quando lo splendore della fede toccò l'apogeo, perché diffusa dai più grandi luminari della Chiesa, tutti (Padri, scrittori ecclesiastici, scolastici antichi e moderni) avrebbero concorso a cancellare dalla memoria umana una verità contenuta nel deposito della Rivelazione e a sostituirla, con una premeditazione che desta stupore, una dottrina sconosciuta agli antichi e contraria alla rivelazione di Dio! Nessuno può affermare che tutto ciò si può armonizzare col dogma dell'infalibilità della Chiesa e con la promessa dell'assistenza dello Spirito Santo (5).

d) Motivo teologico. Possiamo chiedere se anche i Beati del cielo saranno compresi tra i cittadini del regno millenario. Se si risponde affermativamente, si domanda ancora in qual maniera i beati saranno oggetto della futura persecuzione di Satana ammessa dai so-

(1) S. GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone*, 80; PG. 6, 663, scrive ad esempio: «At multos rursus eosque ex illo christianorum genere, quod piam et puram sequitur sententiam, id non agnoscere tibi significavi». Tale è pure l'affermazione di S. IRENEO, *Adv. Haereses*, 5, 31; PG. 7.

(2) I testi sono citati integralmente da ÀLCANIZ, *Ecclesia patristica et Millenarismus*, Granata 1933.

(3) Cf. testi citati in precedenza.

(4) I passi di S. Girolamo sono stati indicati in precedenza; occorre invece citare i principali testi di S. AGOSTINO: *Sermo* 259, 2; PL. 38, 1197; *De Civitate Dei*, 20, 6; PL. 41, 666 e seg. Questo argomento è trattato con la solita erudizione dal Card. FRANZELIN, *De Divina Traditione*, Roma 1882; tesi 16.

(5) FRANZELIN, *De Divina Traditione*, pp. 194-200.

597

stenitori della teoria: questa persecuzione avverrà verso il termine del millennio, in base a una discutibile interpretazione dell'Apocalisse. E si può chiedere ancora se ciascuno sarà libero di partecipare, o meno, a quel regno di felicità. «Se sarà libero, quale afflusso; se non sarà libero, quale miracolo! Chi può immaginare. un esercito di popoli che assedia questa felice città e combatte contro i Santi invulnerabili, impassibili, immortali, sottratti alle miserie di tutte le infermità umane?» (1).

Per tali e simili motivi, i teologi hanno sempre combattuto la teoria millenaristica e l'hanno colpita con gravi censure. S. Tommaso la crede derivata dagli eretici (2); S. Roberto Bellarmino la ritiene «un errore certo» (3); gli autori moderni la ritengono almeno «temeraria» (4).

e) Motivo ecclesiastico. Dalle ragioni esposte è facile comprendere perché la Chiesa abbia sempre guardato con diffidenza i sostenitori del millenarismo anche solo spirituale. Tale è il senso della risposta recentemente data dal S. Ufficio (5).

3. Il periodo aureo della Chiesa

a) Anzitutto non è in armonia con molti testi del Nuovo Testamento, che descrivono la vita presente come un periodo di lotta, con pericoli, ansietà, fatiche e cadute: Mt.,

5, 11: «Beati voi, quando vi oltraggeranno e, mentendo, diranno di voi ogni male per causa mia» (6); Lc., 9, 23: «Se uno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda ogni giorno la sua croce e mi segua» (7); Io., 15, 20: «Il servo non è da più del padrone. Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi» (8); Act., 14, 25: «Attraverso molti affanni

(1) BILLOT, De Novissimis, p. 143.

(2) IV Sent., d. 43, q. 1, 3, qc. 1; S. BONAVENTURA, Centiloquium, 4, 2.

(3) De Romano Pontifice, 1. 3, c. 87.

(4) EINIG, De Deo consummante, p. 69; STENTRUP, Soteriologia, th., 151; ANONIMO, Allocutio ad Litteratos adversus Millenariorum systema, Roma 1827 (2 Voll.).

(5) 22 giugno 1944, fu chiesto: «Quid sentiendum de systemate millenarismi mitigati, docentis scilicet Christum Dominum ante finale iudicium sive praevia sive non praevia plurium iustorum resurrectione, visibiliter in hanc terram regnandi causa esse venturum?». La risposta è la seguente: «Systema millenarismi mitigati, tuta doceri non potest» in Acta Apostolicae Sedis (1944), p. 212; cf. G. GRILLEMANN, Condamnation du millénarisme mitigé, in Nouvelle Revue Théologique (1945), pp. 239-241.

(6) «Beati estis cum maledixerint vobis et persecuti vos fuerint et dixerint omne malum adversum vos, mentientes propter me».

(7) «Si quia vult post me venire, abneget semetipsum, tollat crucem suam quotidie et sequatur me».

(8) «Non est servus maior domino suo. Si me persecuti sunt et vos persequentur».

598

noi dobbiamo entrare nel regno di Dio» (1); 2 Tim., 3, 12: «E tutti quelli, che vogliono vivere piamente in Cristo Gesù, saranno perseguitati» (2). Da ciò risulta che la dura legge della sequela di Cristo non conosce limiti di spazio e di tempo, e nessuno può affermare con fondamento che sarà abrogata negli ultimi giorni.

b) La Chiesa è, per sua natura, un «corpus permixtum» di buoni e di cattivi (3), di agnelli e di lupi (4), di frumento e di zizzania (5).

c) I fedeli, qualunque sia l'integrità loro concessa, saranno sempre bersagliati dalla concupiscenza, fonte di molti mali. Perciò la condizione della Chiesa in qualsiasi epoca, non potrà mai essere aurea, come pretendono i fautori di questa teoria (6), la quale è pertanto da respingere come falsa.

4. *Il rinnovamento escatologico*

a) È contrario alla S. Scrittura che ignora, anzi esclude, una futura discendenza umana di più elevata condizione. Essa attesta costantemente che, dopo l'ultimo giudizio, vi saranno per gli uomini, due sole dimore: il paradiso e l'inferno.

b) Contraddice al Concilio di Trento (7), il quale definisce che il peccato originale è trasmesso a tutti gli uomini, che discendono da Adamo per generazione naturale.

c) Nega la legge di morte, che in precedenza si è dimostrata universale nel senso più assoluto della parola.

d) Si oppone al dogma del giudizio universale, al quale tutti gli uomini dovranno sottostare, secondo l'esplicita affermazione della S. Scrittura. D'Altra parte, questa ipotesi è strana e fantasiosa e le opere che la propugnano sono state poste nell'indice dei libri proibiti (8).

(1) «Quoniam per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei».

(2) «Et omnes qui pie volunt vivere in Christo, persecutionem patientur» (Rom., 8, 29).

(3) Mt., 13, 47.

(4) Lc., 10, 3.

(5) Mt., 13, 24-30.

(6) MUNCUNILL, De Novissimis, n. 1070.

(7) DB., 792.

(8) L'opera del Chabauty fu proibita il 18 d'aprile 1896: cf. PAQUET, Disputationes theologicae de Novissimis, pp. 481-482.

Nota sull'interpretazione del c. 20 dell'Apocalisse. - È noto che di questo capitolo largamente abusarono i millenaristi di tutti i tempi. L'interpretazione della celebre profezia è stata data dai più grandi Dottori della Chiesa: S. Agostino, S. Gregorio Magno, S. Tommaso, il Bossuet e la loro esposizione è stata pienamente approvata dal Magistero della Chiesa.

S. Tommaso la riassume così: «Secondo S. Agostino, quelle parole si devono intendere altrimenti; ossia per significare la risurrezione spirituale, per la quale gli uomini risorgono dal peccato al dono della grazia. La seconda risurrezione è quella dei corpi. La Chiesa è chiamata regno di Cristo; in essa regnano con Cristo non solo i Martiri, ma anche gli altri eletti (qui si ricorda una parte per alludere a tutti.... Il numero millenario di anni non significa un numero esatto, ma indica tutto il tempo attuale, in cui i Santi regnano con Cristo» (1).

(1) Suppl., q. 77, a. 1, ad. 4: «Augustinus dicit verba illa aliter intelligenda esse, scilicet de resurrectione spirituali, per quam homines a peccatis dono gratiae resurgunt. Secunda autem resurrectio corporum est. Regnum autem Christi dicitur Ecclesia, in qua cum Christo non solum Martyres sed etiam alii electi regnant, ut a parte totum intelligatur ... Millenarius autem annorum numerus non significat aliquem certum numerum, sed designat totum tempus quod nunc agitur, in quo nunc Sancti eum Christo regnant»; cf. *Contra Gentes*, 4, 83; H. HOEPFL, *De regno mille annorum in Apocalypsi*, in *Verbum Domini* (1923), pp. 206-210; 237-241; B. ALLO, *Saint Paul et la double résurrection corporelle*, in *Revue Biblique* (1932), pp. 187-209.

CAPITOLO IV. LA PALINGENESI DELL'UNIVERSO

«Il mondo è stato creato perché l'uomo conoscesse, attraverso lo specchio delle creature, Colui che non poteva vedere nella sua natura. Perciò nel secolo futuro è necessario che lo specchio subisca miglioramenti e purificazioni, affinché nella bellezza della creatura brilli ancor più l'immagine del Creatore. Inoltre, siccome gli elementi sono stati contaminati dal peccato degli uomini, è giusto che il mondo sia rinnovato per la glorificazione dell'uomo» (1).

I - Verità della rinnovazione del mondo

Come l'ultima perfezione dei singoli uomini non è raggiunta con la distruzione totale dell'organismo, ma con un suo rinnovamento, così la palingenesi dell'universo non si realizzerà per annientamento, ma per una stupenda e reale rinnovazione.

1. *Avversari*. - Coloro che, sotto l'influsso di tendenze manichee, si lasciarono trasportare dall'odio contro la carne e le cose sensibili, logicamente errarono anche su questo punto dottrinale. Così gli gnostici, soprattutto i Valentiniani, ritennero che, con l'incendio finale, la struttura del mondo non solo sarebbe stata distrutta, ma totalmente annientata.

Anche gli Origenisti, per il loro esagerato spiritualismo, Scoto Eriugena, e, nel sec. XV, Zanino di Soleia furono inclini a questo errore. Nel secolo XVII il mistico protestante, Giacomo Bohme, si avvicinò a tali posizioni (2).

2. *Dottrina della Chiesa*. - Un sinodo del 553, poco prima del II Concilio di Costantinopoli, celebrato contro gli origeniani, promulgò questo canone: «Se alcuno affermerà che il giudizio futuro sarà la completa distruzione del mondo sensibile, che fine di tutto è una

(1) S. BONAVENTURA, *Compendium theologiae veritatis* ... 7, 20: «Mundus factus est ut homo nunc per speculum creaturae cognosceret quem in natura sua videre non poterat. Unde in futuro saeculo oportet... speculum meliorari et purgari ut in pulchritudine creaturarum, amplius refulgeat species Creatoris. Sicut praelerea elementa infecta sunt propter peccatum hominis, ita dignum est ut mundus innovetur propter glorificationem hominis».

(2) Cf. KLEE, Storia dei dogmi, II, pp. 266-267.

603

natura immateriale, e che nel futuro non resterà nulla di materiale, ma solo il puro spirito, sia condannato» (1).

Pio II il 14 novembre 1459 condannò questa proposizione di Zanino di Solcia: «Il mondo naturalmente deve essere consumato e deve finire, poiché il sole consumerà l'umidità della terra e dell'atmosfera in modo che tutti gli elementi prendano fuoco» (2).

3. *La S. Scrittura*. - Il Vecchio e il Nuovo Testamento sono concordi nell'affermare un nuovo ordine di cose che risulterà dalla trasformazione finale. Is., 65, 17: «Ecco che io creo nuovi cieli e nuova terra; non si ricorderanno più le cose passate né più torneranno in mente» (3). Is., 66, 22: «Come i nuovi cieli e la nuova terra io li farò stare davanti a me, dice il Signore, così starà la vostra stirpe e il vostro nome» (4).

Nel Nuovo Testamento si hanno passi che riprendono e chiariscono le profezie d'Isaia. Gesù Cristo predice che il cielo e la terra passeranno (5), ma attraverso una rigenerazione e trasformazione (6), chiamata da S. Pietro (7) (restaurazione universale) (***)

Così la spiega il Principe degli Apostoli: «Ma i cieli attuali e la terra che sono adesso custoditi dalla medesima Parola e riserbati al fuoco per il giorno del giudizio ... Ma verrà il giorno del Signore come un ladro; allora i cieli con fragore passeranno; gli elementi per l'ardente vampa si dissolveranno, la terra con tutte le opere che contiene sarà bruciata. Poiché tutte queste cose devono dissolversi così... affrettatevi incontro alla venuta del giorno del Signore, per il quale i cieli incendiati si dissolveranno e gli elementi per l'ardente fiamma si struggeranno. Ma noi aspettiamo, secondo la sua promessa, nuovi cieli e nuova terra (8) nei quali abita la giustizia» (9).

(1) «Si quis dixerit iudicium futurum esse omnimodam mundi corporei destructionem, atque finem omnium esse naturam materiae expertem, nec quidquam in futuro remansurum esse, quod sit materiale, sed solummodo purum spiritum, a. s. 1), can. 11.

(2) «Mundum naturaliter consumi et finiri debere, humiditatem terrae et aeris calore solis consumente, ita ut elementa accendantur» DB., 717.

(3) «Ecce ego creo coelos novos et terram novam et non erunt in memoria priora et non ascendent super eam».

(4) «Sicut caeli novi et terra nova, quae ego faciam stare coram me, dicit Dominus, sic stabit semen vestrum et nomen vestrum», cf. Knabenbauer, in h. l.

(5) Mc., 5, 18; 25, 35.

(6) Mc., 19, 28; 28, 35.

(7) Act., 3, 21.

(8) Cf. Is., 66.

(9) 2 Petr., 3, 7-13: «Coeli autem, qui nunc sunt, et terra eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem iudicii ... Adveniet autem dies Domini ut fur, in quo caeli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, terra autem et quae in ipsa sunt opera exurentur. Cum igitur haec omnia dissolvenda sint... properantes in adventum diei Domini, per quem coeli ardentes solventur et elementa ignis ardore tabescent? Novos vero coelos et novam terram secundum promissa ipsius expectamus, in quibus iustitia habitat».

604

S. Paolo dapprima afferma che «passa l'aspetto del mondo» (***) (1), poi presenta questo passaggio, non come distruzione, ma come rinnovazione e liberazione dell'universo. «La ansiosa attesa del creato infatti aspetta la manifestazione dei figli di Dio. Poiché alla vanità fu sottoposto il creato (non per suo volere, ma per subordinazione a chi ve lo sottopose), però con la speranza che anche lo stesso creato sarà liberato dalla schiavitù ed ammesso alla libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutto il creato fino ad ora manda gemiti ed è insieme in doglie di parto» (2).

L'Apostolo rappresenta il mondo come una persona, che desidera ardentemente affrettare la rivelazione dei figli di Dio, cioè l'ultima tappa della redenzione; raggiunta la quale, esso stesso sarà liberato dalla schiavitù del peccato e godrà in certo modo di quella gloria di cui gioisce l'uomo completamente redento (3).

S. Giovanni infine afferma: «E vidi cielo nuovo e terra nuova; perché il cielo di prima e la terra di prima passarono e il mare non vi è più ... E colui che stava assiso sul trono mi disse: Guarda, io rinnovo ogni cosa» (4).

4. *La Tradizione.* - I Padri e gli scrittori ecclesiastici concordano con quanto scrive il Principe degli Apostoli, nell'ammettere l'incendio finale ed universale, dal quale il mondo emergerà rinnovato. Così ritengono lo Pseudo Barnaba, il Pastore di Erma, la II lettera di Clemente, S. Giustino, Atenagora, Teofilo Antiocheno, Taziano, Tertulliano, Minucio Felice, S. Ippolito, Lattanzio, S. Metodio d'Olimpo (5).

(1) 1 Cor., 7, 31.

(2) Rom., 8, 19-22: «Nam expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat. Vanitati enim creatura subiecta est non volens, sed propter eum, qui subiecit eam in spe. Quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei. Scimus enim quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc».

(3) CORNELLY, in h. l.; PALMIERI, De Novissimis, p. 91; HURTER, Theologiae Dogmaticae Compendium, 111, n. 715, 3.

(4) Apoc., 21, 1 e 5: «Et vidi caelum novum et terram novam. Primum enim coelum et prima terra abiit, et mare iam non est ... Et dixit qui sedebat in throno. Ecce nova facio omnia» (Apoc., 20, 11).

(5) I testi patristici sono indicati da KLEE, Storia del dogma, II, pp. 266 e da DIECKAMP-HOFFMANN, Theologiae Dogmaticae Manuale, III, pp. 490.

605

Dal secolo IV in poi, forse per reazione contro l'origenismo, i Padri parlano con maggior cautela della distruzione finale ed eliminano ogni idea di annientamento, mettendo nella giusta luce la rinnovazione escatologica. Si riportano alcuni passi a conferma.

S. Basilio: «Viene seminato un corpo animale, risorgerà un corpo spirituale; allora anche tutta la natura corporea sarà con noi rinnovata» (1).

S. Cirillo di Gerusalemme: «Avverrà la consumazione di questo mondo e poi questo mondo creato sarà rinnovato ... Passerà questo mondo, perché ne emerga uno più

bello ... Il Signore passa attraverso i cieli, non per distruggerli, ma per rifarli più splendidi» (2).

S. Girolamo: «Vediamo nuovi cieli e nuova terra e la sua promessa. Pietro non disse che vedremo altri cieli e altra terra, ma quelli antichi e vecchi rinnovati e migliorati» (3).

S. Agostino: «Terminato il giudizio, cesserà di esistere questo cielo e questa terra e allora avrà inizio l'esistenza d'un nuovo cielo e di una nuova terra. Questo mondo infatti non passerà del tutto mediante la completa distruzione. Perciò l'Apostolo afferma: «Passerà la forma di questo mondo; voglio che siate senza apprensioni (4). Passerà l'aspetto esterno dunque, non la realtà» (5).

5. *La ragione teologica.* - Essa avvalora le affermazioni dei Santi Padri.

a) L'onore del Creatore esige che il mondo, che è stato prodotto dal nulla, non sia sostanzialmente distrutto, come se fosse stato una opera imperfetta, ma che continuino invece ad esistere gli stessi elementi, dopo essere stati rinnovati e migliorati; del resto, lo stesso

(1) In Ps., 44, 2; PG. 29, 390.

(2) Catech., 15, 3; PG. 33, 871: «Fiet mundi huius consummatio et Cactus iste mundus rursum renovabitur ... Pertransibit hic mundus, ut qui sit pulchrior excitetur ... Convolet coelos Dominus, non ut iis afferat interitum, sed ut rursus excitet pulchriores».

(3) In Is., 18, 65; PL. 24, 645: «Novos autem coelos et novam terram videmus et repromissionem eius; non dixit Petrus: alios coelos et aliam terram videbimus, sed veteres et antiquos in melius commutatos».

(4) 1 Cor., 7, 31.

(5) De Civitate Dei, 20, 14; PL. 41, 679: «Peraclio quippe iudicio, lunc esse desinunt hoc coelum et haec terra, quando incipiet esse coelum novum et terra nova. Mutatione namque rerum non omni modo interitu transibit hic mundus. Unde et Apostolus ait: «Praeterit enim figura huius mundi, volo vos sine sollicitudine esse» (1

Cor., 7, 31). *Figura ergo praeterit, non natura*». Tutti gli Scolastici sono favorevoli: S. TOMMASO, Suppl., q. 91, a. 1; S. BONAVENTURA, IV, Sent., d. 48, a. 2, q. 3, concl.; Compend. Theologicae Veritatis, 7, 20; SUAREZ, De mysteriis vitae Christi, disp. 58, sect. 1.

606

avverrà dei corpi umani, i quali, dopo essere stati ridotti in polvere (e non annientati) saranno da Dio ricostituiti (1).

b) L'universo è stato creato per l'uomo, il quale alla fine del mondo viene glorificato. Sembra giusto che anche il mondo sia, in un certo modo, partecipe della gloria dell'uomo. A ciò allude S. Paolo nel celebre passo Rom., 8, 19-22.

c) La complessa struttura dell'universo, opera degna della sapienza e dell'onnipotenza divina, sembra esigere la sua conservazione e il suo rinnovamento, in modo da divenire il visibile fulcro del regno glorioso che s'inaugurerà alla seconda apparizione di Cristo (2).

II. - Come il mondo verrà rinnovato

Quanto al modo con cui il mondo verrà rinnovato, la Rivelazione afferma soltanto che vi sarà l'incendio universale, il quale, come un diluvio di fuoco, purificherà il mondo, in modo che risorga più bello e totalmente nuovo. Il resto occorre dedurlo dall'analogia della fede, ossia dal nesso ricorrente tra i vari dogmi (3).

1. L'incendio, afferma il Lessio (4), risolverà tutti i corpi nel loro elementi essenziali. Siccome tali corpi sono stati creati per essere posti a servizio della vita materiale degli uomini, quando questa cesserà, essi diverranno inutili e saranno pertanto risolti negli elementi primitivi da cui furono composti. La terra sarà radicalmente bruciata con tutto ciò che contiene. Saranno arsi i monti e le colline; tutte le pietre, le rocce e tutti i metalli saranno liquefatti come cera. Anche il mare, come 'Pure tutti i gas che si trovano nell'universo, subiranno questo colossale incendio. Tutto ciò si deduce da 2 Petr., 3, 7-13 (5).

(1) LESSIO, De perfectionibus moribusque divinis, 1. 13, c. 23, n. 147.

(2) Cf. Eph., 1, 9-10; Col., 1, 11-20. Le ipotesi scientifiche sulla fine del mondo, come non creano difficoltà alla Rivelazione, così non sembra che rechino alcun aiuto per una sua più profonda comprensione cf.: EINIG, *De Deo consummante*, p. 46, nota 5 (riferisce l'opinione di Epping); BILLOT, *De Novissimis*, pp. 170-174; DIECKAMP-HOFFMANN, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, IV, p. 491; MÉRIC, *L'altra vita*, II, pp. 80-92; PUGI, *La fine del mondo*, pp. 70-94.

(3) L. MANGENOT, *Fin du mond*, in *DThC*, coll. 1509-1550 molti testi patristici e teologici riguardanti il modo di questo rinnovamento.

(4) *De perfectionibus moribusque divinis*, t. 13, c. 20, n. 111; n. 112. La descrizione dell'incendio finale è così viva e particolareggiata che dà l'impressione di una costruzione fantastica.

(5) La distruzione del mondo per mezzo del fuoco era conosciuta in antico dai pitagorici, dagli stoici, dai platonici e dai popoli più progrediti: indiani, persiani, egiziani, greci, romani. Essi però immaginavano indefinite mutazioni, come attraverso un ciclo perpetuo. Di qui ebbe origine l'errore dell'apocatastasi origeniana.

607

2. L'incendio include l'idea di una purificazione e quasi di una espiazione di tutto ciò che è sensibile. Il mondo è difatti come un tempio, che Dio ha creato e santificato per il suo culto; siccome, per molti secoli, esso è stato contaminato dagli innumerevoli peccati degli uomini, prima di essere elevato allo stato glorioso, ha bisogno di una purificazione. Come all'epoca di Noè tale purificazione fu compiuta per mezzo dell'acqua, così alla fine dei tempi essa avverrà attraverso il fuoco (1).

3. Il rinnovamento è dal Lessio così concepito (2): «Questo rinnovamento non consiste nel cambiamento dell'essenza delle cose, ma delle condizioni ambientali e delle qualità (come nella rinnovazione del corpo umano), sì da sembrare che ne risulti un nuovo cielo e una nuova terra. Difatti prima cesserà il movimento dei cieli (3), e di conseguenza anche l'avvicinarsi della notte e del giorno, dell'inverno e dell'estate, del freddo e del caldo, della vita e della morte; l'aspetto del cielo e della terra sarà sempre uguale, sempre sereno e limpido. Non esisteranno più le nubi e li venti, le piogge e la grandine, la neve e il ghiaccio. Infine, la luminosità del sole, della luna e delle stelle sarà accresciuta in modo meraviglioso, secondo quanto afferma Isaia: La luce della luna sarà uguale a quella del sole e la luce del sole sarà sette volte

più grande, come la luce riunita di sette giorni (4). Gli esegeti, con S. Girolamo, danno di questo passo una interpretazione letterale e l'applicano a questa rinnovazione, in cui la luce della luna sarà come la luce solare di adesso; e la luce del sole sarà sette volte più forte di quella attuale. Per questo motivo le orbite celesti e gli elementi saranno illuminati in un modo prodigioso e prenderanno un aspetto completamente diverso; e per sostenerne la vista, la facoltà visiva dei nostri occhi sarà aumentata al massimo. Infine tutte le cose, a causa di questo rinnovamento, riceveranno una bellezza corrispondente alla gloria dei Santi, sempre, si intende, in proporzione agli altri corpi. Difatti più una cosa è nobile, tanto maggior sarà la gloria che la rivestirà» (5).

Ci si chiede se la conflagrazione e la rinnovazione avverranno in modo da includervi anche le stelle. I teologi non sono tutti dello

(1) Questo paragone è desunto da 2 Petr., 3; cf. S. TOMMASO, Suppl., q. 91, a. 1; a. 6, ad 3.

(2) De perfectionibus moribusque divinis, 1. 13, c. 23, n. 148.

(3) Ne tratta ampiamente il Card. LÉPICIER, De Novissimis, pp. 527-530.

(4) Is., 30, 26: «Erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis erit septempliciter sicut lux septem dierum».

(5) Questa descrizione, a prima vista strana, è ispirata da S. AGOSTINO, De Civitate Dei, 20, 16; PL. 41, 682 e a S. TOMMASO, Suppl., q. 91, a. 4.

608

stesso parere; il Lessio, con altri, lo afferma; diversi altri invece lo negano, altri ancora sono indecisi.

Ci si domanda inoltre se nel mondo ci sarà la vita organica. Quasi tutti gli scolastici, con a capo S. Tommaso (1), ritengono che la nuova terra sarà senza erba e senza animali. Vari teologi moderni, come lo Stentrup, Bautz, Einig, Ortolan ritengono invece che non mancheranno né la flora né la fauna, che sarà ornamento del mondo e motivo di sollievo per i beati. Il Suarez, che non intende allontanarsi dall'opinione degli antichi e che, d'altra parte, è favorevole alla posizione moderna, cita questa bella frase di S. Anselmo: «La terra che custodì nel suo seno il corpo del Signore, sarà

tutta come un paradiso; e siccome fu irrorata dal Sangue dei Santi, sarà per sempre allietata da fiori profumati, da rose e da viole, che mai appassiranno» (1).

III. Lo scopo del rinnovamento del mondo

Questa meravigliosa sublimazione del mondo visibile ha, nell'intenzione di Dio lo scopo di dare agli eletti, con Cristo Capo, una degna dimora onde ne derivi e sia tributata maggior gloria a Dio Uno e Trino.

1. *Scopo antropologico.* Il fine delle cose materiali consiste nell'essere all'uomo di dimora e di aiuto. Pertanto tutte le cose saranno rinnovate e perfezionate per essere un domicilio adatto ai corpi glorificati, soprattutto all'umanità di Cristo e della Vergine. Alla maestà e alla dignità dei re si addicono solo degli splendidi palazzi. Del resto, è consono alla Bontà divina che la gloria di Cristo risplenda qui dove Egli subì i più atroci insulti e che questa «aiuola che ci fa tanto feroci» (3) si muti in una «isola di Santi».

Inoltre, siccome l'occhio sensibile dei beati non può vedere l'essenza divina, è giusto che anche a quell'organo sia offerto un premio, e cioè «veda la Divinità nei suoi effetti sensibili, nei quali appariranno evidenti i segni della Divina Maestà. Pertanto è giusto che anche tutti i corpi ricevano dalla Bontà di Dio un influsso più po-

(1) Suppl., q. 91, a. 5.

(2) SUAREZ, *De mysteriis vitae Christi*, disp. 59, sect. 3 riporta S. ANSELMO: «Terra, quae In gremio suo Domini corpus confovit, tota erit ut paradisus, et quia sanctorum sanguine est irrigata, odoriferis floribus rosis, violis, immarcescibiliter erit perpetuo decorata».

(3) DANTE, *Paradiso*, 22, 151.

tente di quello che ricevono ora; esso però non deve mutarne la specie, ma accrescere la perfezione della gloria. Così contemporaneamente si rinnova il mondo e si glorifica l'uomo» (1).

2. *Scopo cristologico*. - Tutto è funzione degli eletti, come gli eletti Bono in funzione di Cristo. In Cristo infatti è riassunta ogni realtà (***) sia terrestre, sia celeste (2). La sintesi cristologica raggiungerà il suo compimento nel mondo rinnovato, dando alle creature tre privilegi che sono sommamente capaci di perfezionarle:

a) La liberazione delle creature dalla schiavitù del peccato (3).

Tutta la creazione è infatti ora sottoposta alla «vanità», in quanto è oggetto degli appetiti vacui e malvagi degli uomini ai quali è costretta a servire anche dopo la caduta di Adamo. La creazione obbedisce però con ripugnanza; perché ciascuna cosa detesta di essere usata contro il proprio fine. Così si comprende perché l'Apostolo descriva questa immensa struttura del mondo come una persona sola che alza il capo, guarda lontano ed attende il giorno della completa redenzione; e ciò avverrà quando sarà liberata dalla schiavitù della corruzione e ammessa alla libertà dei figli di Dio. Essa affretta con gemiti questo giorno, come se provasse le doglie del parto. L'esultanza delle creature del mondo rinnovato sarà grande quanto la gioia che prova la donna dopo un parto felicemente compiuto.

b) La riunione, in quanto tutte le singole creature staranno spontaneamente, senza bisogno di nessuna violenza, sottoposte all'unico scettro di Cristo. Allora tutti i corpi, come se fossero astri minori, graviteranno col loro peso intorno al sole centrale, Cristo (4).

(1) S. TOMMASO, Suppl., q. 91, a. 1: «Inspiciet Divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifesta iudicia divinae maiestatis apparebunt. Et ideo oportebit ut etiam illa corpora maiorem influentiam a divina bonitate suscipiant quam nunc, non tamen speciem variantem, sed addentem cuiusdam gloriae perfectionem. Unde simul mundus innovabitur et homo glorificabitur». Scrive a proposito il SERTILLANGES, *Catechismo degli increduli*, p. 332: «Esso (il mondo) deve quadrare coi fini creatori relativi agli eletti; ragione d'essere delle cose. Che cosa sia questo «pieno d'anima» secondo la bella espressione di Aristotile, in grazia del suo servizio dell'anima e del suo legame sinergico con l'anima, è ciò che si profetizza legittimamente in suo favore, quando si pensa ai suoi ultimi fini».

(2) Eph., 1, 9.10; Col., 1, 18-20.

(3) Rom., 8, 19-22.

(4) «Per il mondo sensibile il sole è il corpo di Cristo ... Intorno ad esso, come suo centro, deve raccogliersi il mondo glorificato: esso deve essere per quello ciò che il sole naturale è per il mondo terreno e Dio per quello spirituale glorificato. In tal modo viene elevato fin dai suoi cardini tutto il mondo naturale ed edificato su nuove basi... Così esso diviene il nuovo cielo e la nuova terra, cioè la gloriosa città di Dio, che non ha bisogno né di sole né di luna perché la illumina la gloria di Dio e il suo lume è l'Agnello», SCHEEBEN, I misteri del Cristianesimo, pp. 559-560.

610

c) La somiglianza, perché la carne del Signore, strumento della divinità, riverserà i raggi della sua gloria su tutte le creature. Così in ciascuna di esse risplenderà l'immagine di Gesù e sembrerà vedere «in quell'albor balenar Cristo» (1). Il mondo diverrà «cristiforme», perché riceverà dal Verbo Incarnato un riverbero quasi di portata cosmica e l'ultimo tocco della redenzione.

3. *Scopo teologico.* - Tutto è in relazione a Cristo e Cristo è in funzione di Dio. Questa trasformazione cristiforme del mondo ridonderà alla più grande gloria di Dio Uno e Trino. Infatti:

a) Sarà l'«epifania della divina bontà», quando la struttura immensa del mondo rinnovato apparirà come

«...splendor di quell'idea
Che partorisce amando il nostro Sire:
Chè quella viva luce che si mea
Dal suo lucente, che non si disuna
Da lui, né dall'amor ch'a lor s'intrea
Per sua bontate il suo raggiare aduna,
Quasi specchiato, in nove sussistenze,
Eternamente rimanendosi una» (2).

b) Sarà la manifestazione della sapienza divina, perché mostrerà l'unità del disegno di Dio nel governo dell'immensa mole del mondo e manifesterà l'intima trama degli avvenimenti, in quanto si vedrà l'intimo nesso e l'armonioso accordo di tutte le cose.

«Nel suo profondo vidi che s'interna
Legato con amore in un volume
Ciò che per l'universo si squaderna» (3).

(1) DANTE, Paradiso, 14, 108.

(2) DANTE, Paradiso, 13, 53-60; Cf. G. TAROZZI, Teologia Dantesca studiata nel «Paradiso», Livorno 1939.

(3) DANTE, Paradiso, 33, 85-87; cf. le osservazioni del SERTILLANGES, Catechismo degli increduli, pp. 332 e 335; G. CERIANI, La vita del Corpo Mistico, Como 1941, p. 339: «Anche l'universo materiale rinnovato servirà a svelare il disegno di Dio. La materia coarta, rende opache le idee di Dio, che sono le essenze delle cose; ora, la nuova materia spiritualizzata, farà trasparire le idee di Dio, darà luce al piano di Dio nell'universo».

611

c) Sarà una realizzazione nuova della Potenza Divina, perché la struttura del mondo rinnovato sarà sottomessa al supremo dominio di Dio:

«Compiute le sorti
Allora dei cieli,
Nei lucidi porti
La terra si celi;
Attenda sull'ancora
Il cenno divino
Per novo cammino» (1).

(1) G. ZANELLA, Sopra una conchiglia fossile, vv. 92-98.

612