

**Mons. FRANCESCO OLGIATI**

*Professore nell'Università cattolica del s. Cuore*



# **IL SILLABARIO DELLA TEOLOGIA**

1952

## **SOMMARIO**

### **LA TEOLOGIA OGGI**

- I. - Introduzione
2. - I vari rami della teologia
3. - I nemici attuali della teologia

### **PARTE PRIMA**

#### **CAPITOLO PRIMO. ORIENTAMENTO INIZIALE**

#### **CAPITOLO SECONDO. IL DOGMA.**

1. - La Rivelazione
2. - Le verità dogmatiche.
3. - La concezione cattolica del dogma
4. - Il dogma nel protestantesimo ortodosso e liberale.
5. - Il modernismo e il dogma.
6. - Osservazioni critiche.

## CAPITOLO TERZO. LE FONTI E LA CONOSCENZA DEL DOGMA

- I. - La Sacra Scrittura
2. - La critica biblica
3. - La Chiesa e la critica
4. - La Tradizione
5. - Lo sviluppo dei dogmi

## CAPITOLO QUARTO. LA SCIENZA IBOLOGICA

- I. - La genesi della teologia
2. - La natura della teologia
3. - Il valore delle formule dogmatiche e la teologia.
4. - Le discipline teologiche

## PARTE SECONDA

### CAPITOLO PRIMO. IL DOGMA TRINITARIO E LA DOTTRINA AGOSTINIANA

#### CAPITOLO SECONDO. SAN TOMMASO E LA TEOLOGIA DEL VERBO INCARNATO

- I. - Il dogma e le eresie.
2. - La metafisica tomistica
3. - La teologia dell'Incarnazione

#### CAPITOLO TERZO. IL SACRAMENTO EUCHARISTICO E LA TEOLOGIA TOMISTICA

- I. - Il Corpo Mistico di Cristo e l'Eucaristia
2. - Il sacramento eucaristico nei dati della Rivelazione
3. - Due atteggiamenti antitetici: l'incredulità e la fede dinnanzi al mistero eucaristico.
4. - Il dogma della presenza reale
5. - La transustanziazione.
6. - Gli «accidenti»
7. - Obiezioni e risposte

#### CAPITOLO QUARTO. LA TEOLOGIA FRANCESCANA E LA MARIOLOGIA

- I. - Lo spirito vivificatore del francescanesimo
2. - L'idea-madre della teologia francescana.
3. - Sviluppi e conquiste della teologia francescana
4. - Osservazioni e rilievi.

#### CAPITOLO QUINTO. L'ARCHEOLOGIA CRISTIANA E IL PRIMATO DI PIETRO

- I. - Origine e progressi dell'archeologia cristiana
2. - I dogmi e l'archeologia
3. - La venuta di S. Pietro a Roma e il dogma del primato

#### CONCLUSIONE

- I. - Dogma e vita
2. - Teologia e vita

## LA TEOLOGIA OGGI

### 1. - INTRODUZIONE

Da un germe, gettato da una mano divina nei solchi delle coscienze e della storia, ad una immensa foresta lussureggiante: ecco la prima impressione di chi avvicina per la prima volta con serietà di intenti e con una discreta preparazione culturale lo svolgimento della teologia cattolica, per inoltrarsi nelle varie discipline che oggi la costituiscono e che sono in perenne e rigoglioso sviluppo.

Basta prendere tra le mani la *Geschichte der katholischen Theologie* (tradotta in italiano da G. Di Fabio: *Storia della teologia cattolica* presso la «Vita e Pensiero») e scorrere quelle cinquecento e più pagine di bibliografia ragionata, stesa dalla competenza universalmente - riconosciuta di un dotto di primo piano, quale fu Martin Grabmann, per provare subito quasi un brivido di spavento, che, come vedremo, si muta in senso di terrore, quando, invece di riguardare la teologia nostra in se stessa e nei suoi rami principali, la si considera in relazione alle battaglie che ha sempre sostenuto e che in modo speciale deve sostenere ai giorni nostri.

Quanto più una persona - digiuna di teologia -

2

possiede in altri rami una vera cultura, tanto più all'inizio viene assalita dalla paura e dal terrore dinanzi a questa «selva», più spaventosa della selva dantesca non soltanto per i larghi tratti non ancora esplorati, dei quali discorre l'autore citato, ma soprattutto per il groviglio di problemi, per la complessità delle trattazioni e per la moltitudine di ricerche, di tentativi, di questioni, di polemiche che di quando in quando vi suscitano la tentazione di abbandonare il paragone della selva e di definire il mondo teologico come la terra dei vulcani mai spenti.

Da Origene, chiamato giustamente «il creatore della prima grande sintesi di teologia scientifica», al periodo dei Padri, a Gregorio Magno ed a Giovanni Damasceno; dal venerabile Beda a S. Anselmo; da Alessandro di Hales a tutti i teologi francescani; dalla teologia tomistica e dalla mistica medievale alla teologia bizantina ed alle sue relazioni con la teologia occidentale; dalla teologia controversista cattolica del tempo della Riforma e del Concilio Tridentino al Suarez ed alla scuola spagnola; dalla teologia nell'epoca dell'Illuminismo a quella del secolo XIX e della nostra età, - è un succedersi di costruzioni, di sistemi e di metodi che, ripeto, - come effetto immediato - provocavano il sospetto di dover essere costretti a decidersi tra due strade: o appagarsi di uno sguardo superficiale, ovvero correre il pericolo di smarrirsi: due eventualità poco allettanti e, sia pure per motivi diversi, pericolose e deplorable.

3

Fenomeno curiosissimo! Lo scarso affiatamento che molti studiosi hanno con la teologia ha diffuso l'idea strana che essa sia la regione oscura dell'autoritarismo, ove all'*ipse dixit* degli aristotelici è sostituito l'altro *ipse dixit* molto più duro e feroce della Chiesa, di guisa che la scienza teologica non sarebbe neppure «scienza», bensì il regno del dogmatismo, condannato in eterno ad una ripetizione monotona di formule trasmesse in eredità da una generazione all'altra e di sillogismi ricoperti di muffa, - un regno insomma ove sovrana dominerebbe non la vita, bensì la non invidiabile tranquillità delle tombe.

C'è da sorridere dinanzi ad una simile beata ignoranza, poiché se v'è un campo ove varietà di metodi, ricchezza di idee, lotte incessanti e furibonde, cozzo di uomini e urto di tendenze sono stati e sono all'ordine del giorno, è proprio il campo teologico. Si pensi non già agli scritti degli antichi apologeti contro i pagani, ma piuttosto alle antiche eresie, agli Ariani, ai Monofisiti, ai Monoteliti, che agitarono secoli interi con ripercussioni politiche e con influssi storici innumerevoli; si pensi alle Università del Medio Evo, a quella Facoltà di Teologia ove le guerre ideali divampavano frequenti ed ove i «professori» - anche quando erano grandi santi - si trovavano divisi tra loro ed in dissidi che avevano un'eco fuori delle aule e l'avrebbero conservata possente e duratura nei secoli; si pensi alle battaglie teologiche tra Greci e Latini, o tra cattolici e protestanti, che hanno diviso l'Europa ed hanno

4

dato i loro orientamenti alla civiltà moderna; si pensi a S. Bernardo e ad Abelardo, al duello tra la tradizione agostiniana ed il nuovo orientamento dovuto a S. Tommaso, per parecchio tempo osteggiato, combattuto e condannato; si pensi all'urto tra tomisti e molinisti ed alla Congregazione *De Auxiliis*; ai teologi della Sorbona, all'intervento di Concili e di Papi, alle varie condanne ed alle recenti encicliche: e subito ci si accorgerà che non siamo tra i morti, ma tra viventi e tra lottatori.

E quali lottatori! Son battaglie guidate e dirette non da pigmei, ma da giganti, perché ogni persona, anche incredula, anche mediocrementemente istruita, non esiterà un istante a giudicare degni di tale nome pensatori come S. Agostino d'Ippona, come Alcuino, come S. Bonaventura, come Alberto Magno, come S. Tommaso d'Aquino, come Duns Scoto, come Francesco de Vitoria, come Suarez, come Bellarmino, come il Card. De Bérulle, per tacere dei grandi teologi più vicini a noi.

I candidi cianciatori del dogmatismo e dello psittacismo teologico sarebbe opportuno che si affiatassero un pochino con la letteratura cristiana antica e, ad es., non dico compulsassero, ma almeno lanciassero un'occhiata alla Patrologia del Migne, - a quel *Patrologiae cursus completus* che abbraccia i 221 volumi della Series latina e i 161 volumi della Series greca (anche se poi non dovessero avere il coraggio di guardare la continuazione ed il completamento del Migne che abbiamo avuto con la Patrologia Orientalis di Craffin e Nau e col Corpus scrip-

torum christianorum dello Chabot e di altri). Soprattutto, per formarsi un concetto iniziale della teologia e della sua storia, non sarebbe male che almeno un'occhiata non la negassero ai Libri IV Sententiarum di Pier Lombardo (le «Sententiae» erano, per i medievali, tesi, questioni, trattazioni prese dai Padri, dalle dottrine della Chiesa e dalla collezione dei Canoni) ed alle Summae del sec. XIII, ossia alle enciclopedie d'allora, un po' diverse dalle recenti, perché erano una elaborazione sistematica completa d'una data disciplina (citiamo, honoris causa, la Summa Theologica di S. Tommaso, con le sue tre parti, coi suoi 38 trattati e le sue 631 quaestiones, coi suoi circa 3000 articoli e le 10.000 obbiezioni e risposte: e sì che voleva essere non una discussione esauriente per i maiores, e cioè per i dotti, ma un manuale per gli incipientes!).

Basterebbe questo per intuire immediatamente come una divergenza di metodi sia stata la prima fonte dei dibattiti. Come si può confondere l'unione di filosofia e di teologia della corrente agostiniana, con la distinzione netta (voluta da S. Tommaso) tra la speculazione teologica e quell'indagine filosofica che, in quanto tale, non doveva ricorrere se non alla ragione e mai al superrazionale? Come si può porre su uno stesso piano l'atteggiamento di un antidialettico, come S. Pier Damiani, e quello d'un Sant'Anselmo e dei dialettici?

Inoltre, v'è una differenza grave tra i vari teologi a causa delle correnti culturali alle quali si ispirano. Si è potuto così parlare del platonismo dei Padri,

- dell'aristotelismo nella Scolastica medievale, - dell'importanza che la filologia e l'erudizione critica durante l'Umanesimo ha avuto sui teologi nelle diverse nazioni europee (specie per impulso di Erasmo), - delle risonanze indirette e dirette che la Riforma dapprima, e poi l'Illuminismo, e poi il Romanticismo e l'Idealismo trascendentale hanno provocato sulla teologia non solo protestante, ma anche cattolica. Non è possibile, ad es., sottovalutare l'ideale, più o meno fulgido, del sec. XVIII, tendente a costituire tutta la scienza teologica in un sistema congegnato more geometrico, con un metodo deduttivo; né è lecito prescindere da Kant e da Fichte quando si esamina la Vernunftstheologie di Hermes, o dal movimento romantico quando si studia nel sec. XIX la Symbolik di Moehler o lo Essay on the Deoeiopmeni of Christian Doctrine di Newman, - come non si potrebbe comprendere il sorgere di nuovi metodi teologici attuali, se non si tenesse conto dell'attivismo dinamico che domina il Novecento.

La stessa spiritualità che vivifica i vari Ordini religiosi è organicamente connessa con l'indirizzo teologico da ognuno di essi preferito, come è facile scorgere nella Scuola Carmelitana, nella Scuola Agostiniana, nella Scuola Francescana, nella Scuola Domenicana, nella Scuola Gesuitica. Talvolta le stesse caratteristiche nazionali sono fonte di tendenze diverse. E, come elementi non trascurabili,

intervengono non di raro fattori d'indole svariata, come constata chi, attraverso il *Chartularium*

7

*Unioersitatis Parisiensis* di Denifle-Chatelein. segue i conflitti tra i teologi di Parigi nel sec. XIII, ovvero chi ricostruisce la storia del Giansenismo ai tempi di Pascal.

Anche oggi il mondo teologico presenta lo spettacolo non d'un mare tranquillo, ma spesso di un oceano in burrasca. Il modernismo condannato dalla *Pascendi* di Pio X e la «nuova teologia» riprovata dalla *Humani generis* di Pio XII ne sono episodi classici e fragorosi. Ma è sufficiente avvicinare i rappresentanti migliori delle varie Famiglie religiose, lo spirito animatore delle edizioni critiche delle opera omnia di S. Tommaso, di S. Bonaventura o di Scoto, i periodici consacrati alla storia della teologia dei singoli Ordini, le numerosissime riviste teologiche, esempio sovente di una severità scientifica e di un'alta cultura che obbliga al rispetto, le collezioni, le Enciclopedie (dal *Kirchenlexicon* oder *Encyclopiidie der Katholischen Theologie* e dalla *Catholic Encyclopaedia*, alla *Enciclopedia de la Religion Catolica*), i volumi che continuamente vengono sfornati dai fautori delle diverse correnti, gli studi monografici, le ricerche particolari e le opere di carattere sintetico, per rimanere sorpresi e sbalorditi dinanzi ad un'operosità instancabile, indice di una primaverile vitalità. Persino l'avversario più implacabile, anche se non possiede eccessivamente brillanti doti di ingegno, è costretto ad inchinarsi di fronte ai monumentali *Dictionnaires* che la teologia francese in questi ultimi decenni ha offerto all'ammirazione del mondo: dal magnifico *Diction-*

8

*naire de théologie catholique*, ove - se si prescinde da qualche pagina talvolta discutibile - le voci più significative sono illustrate con monografie spesso di valore superiore ad un volume, al *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, dal *Supplément au Dictionnaire de la Bible* al *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses* ed al *Dictionnaire de Droit canonique*, dal *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclesiastiques* al *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* ed al *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*: strumenti di lavoro indispensabili ad ogni uomo di studio e che - quando sentite parlare della Francia come di una «terra di missione» -; quasi vi invitano a far voti perché di simili terre di missione ve ne siano parecchie.

## 2. - I VARI RAMI DELLA TEOLOGIA

Oggi, dopo le specializzazioni che la cultura moderna ha introdotto in ogni scienza e, di conseguenza, anche nella teologia, quest'ultima si è ramificata in parecchie discipline.

Abbiamo, innanzi tutto, la teologia speculativa, che, - come ben dice il Bartmann, - «accettati i suoi principi dalla fede, procede a guisa di ogni sapere razionale; cerca cioè. servendosi del ragionamento, delle sistemazioni logiche e delle analogie, di estendere il suo campo e di realizzare una rigorosa unità ed una perfetta connessione, senza mai dimenticare di essere scienza della fede». È

9

la Dogmatica, che, tra le varie discipline teologiche, come vedremo, afferma il suo primato e, specie di fronte alle tendenze dispersive e disgregatrici, si propone di «conservare l'unità organica del sapere teologico». Essa - nota lo Scheeben nel suo celebre *Handbuch der katholischen Dogmatik* - «è in senso proprio la teologia propriamente detta. Nel Medio Evo, infatti, non si parlava che di una scienza teologica e non già di diverse discipline teologiche... La denominazione di *Theologia dogmatica* appare solo nel sec. XVII, e proprio per designare non una materia teologica, ma un modo particolare di trattare la Teologia in relazione alle esigenze dell'epoca, dando cioè maggior peso alla enunciazione del dogma propriamente detto, senza tuttavia escludere lo svolgimento pieno e veramente scientifico, cioè la trattazione scolastica. Per questo in principio fu costantemente usata la denominazione di *Theologia dogmatica et scholastica*. Solo nella seconda metà del sec. XVIII, ... si produsse uno smembramento formale della Teologia in un certo numero di materie indipendenti». Nella *Summa Theologica* di S. Tommaso, Dogmatica e Morale si trovano organicamente unite. Anche l'esegesi biblica ed i commenti della Sacra Scrittura continueranno nella loro unione con la Dogmatica persino «durante il periodo aureo tridentino e post-tridentino della Teologia scolastica, fino al tempo di Richard Simon e del destarsi della scienza critico-biblica». Ed anche le altre discipline che oggi costituiscono la Teo-

10

logia - dal Diritto canonico all'Omiletica - un giorno non. formavano un mondo separato.

Le esigenze culturali dell'epoca umanistica e rinascenziale, come pure la necessità di combattere le eresie dei Riformatori, diedero origine alla distinzione della teologia in speculativa (o scolastica) e positiva. E S. Ignazio di Loyola, col suo spirito squisitamente pratico, alla fine dei suoi *Esercizi* loda il nuovo indirizzo, che, dopo alcune oscillazioni, per merito di Melchior Cano, ed in seguito col valido contributo di due illustri teologi - il Petau ed il Thomassin - venne a designare - per dirla col Condar - «quella parte o quella funzione per la quale la teologia stabilisce i suoi principi e s'occupa dei suoi fondamenti, del suo dato: - parte o funzione che riguarda dunque principalmente la Scrittura ed i Padri e che tende, non ad elaborare il contenuto delle loro asserzioni, ma a coglierle tali e quali nel loro tenore positivo; - parte o funzione, per conseguenza, che segue non un metodo d'argomentazione dialettica, ma un metodo d'esposizione piuttosto esegetica ed esplicativa».

Questo indirizzo portò alla fioritura dell'esegesi, che andò assumendo la sua autonomia, anche perché, a differenza della Dogmatica che considera le verità rivelate nel loro insieme e sinteticamente, la ermeneutica sacra - o spiegazione del testo biblico - le studia analiticamente, insistendo sulla lettera e sullo spirito della Scrittura. Non era, questa, una novità, anche perché gli antichi Ebrei e Gesù stesso ne avevano dato l'indicazione e l'esempio, e

11

perché dai Padri apostolici agli Apologisti del secondo secolo, e dalle gloriose Scuole di Alessandria e di Antiochia alla Scuola Siriaca e Latina (specie con S. Gerolamo), - l'esegesi era stata coltivata. Ora, però, - lascio la parola al Grabmann - «i decreti del Tridentino sul canone e l'ispirazione della Sacra Scrittura; la dichiarazione del Concilio che il testo della Volgata è autentico, vale a dire ha forza dimostrativa nelle cose di fede; le edizioni ufficiali della Volgata (la Sistina del 1590, sostituita dalla Clementina del 1592) e la decisione del Concilio di promuovere lo studio della S. Scrittura impressero all'esegesi e alle scienze bibliche un indirizzo decisivo ed inaugurarono il saeculum aureum exegeseos catholicae». Lo studio dell'ebraico e del greco, d'importanza fondamentale per commentare la Bibbia sotto l'aspetto filologico; le edizioni greche dei Libri sacri con classiche versioni latine; le introduzioni critiche, suggerite dal ritorno alle lingue bibliche originali; le scienze ausiliarie bibliche; la critica testuale biblica; i lavori giganteschi del Salmeron, uno dei primi compagni di S. Ignazio, ed i suoi 15 volumi in-folio sul Nuovo Testamento; - i commenti ai Vangeli d'un Maldonato e d'un Toletto fecero sì che l'esegesi, «specialmente nella Spagna e da parte dei Gesuiti, prendesse uno slancio così grandioso, che per il tempo successivo appena restò a fare qualche cosa, e per secoli si poté vivere dei frutti allora conseguiti».

Non bisogna confondere l'esegesi con la critica biblica, che si riferisce sempre alla Scrittura ed ha

12

-, come diremo in uno dei capitoli seguenti - un, suo speciale rapporto con la Dogmatica, ma che ha avuto un'evoluzione tutta propria e vanta una propria metodologia. Alfred Durand, nel suo ampio saggio su la Critique biblique, insieme con Mons. Mignot, così la descrive: «I testi biblici, benché siano ispirati da Dio e, a questo titolo, divini, restano documenti storici, scritti in luoghi e tempi determinati, redatti in una lingua umana, indirizzati immediatamente ad uomini che in molte cose differivano da noi, composti secondo un piano ed uno scopo ben definiti, ecc. Inoltre, questi testi non datano da ieri; prima di arrivare a noi, han superato molti secoli; e come la loro composizione, così la loro conservazione ha parimenti una sua storia. Ora la critica biblica è oggi un esame di questi testi fatto alla luce delle scoperte recenti con tutte le risorse storiche, scientifiche, linguistiche e con le altre messe a nostra disposizione dai progressi costanti della erudizione contemporanea».



I tedeschi e gli inglesi l'hanno divisa in alta critica (hoher Bibelkritik, Higher Criticism) che riguarda tutte le questioni circa l'autenticità ed il contenuto di un Libro (l'autore, l'epoca, l'ambiente, il genere letterario e soprattutto le fonti alle quali sono stati attinti fatti e dottrine) - e in critica bassa (nieder Kritik, Lower Criticism) che si limita alla critica testuale, ossia che si propone di restaurare i testi nel loro tenore originario, e comprende perciò la storia dei manoscritti: la loro età, la loro genealogia, le loro tendenze, le loro varianti.

13

In un certo senso, la critica biblica - prosegue il P. Durand nel Dictionnaire apologétique - è vecchia come lo studio della Bibbia e nessuno si meraviglia se già dal 1311 Clemente V aveva fondato cattedre di lingue orientali a questo scopo, nelle principali Università: Roma, Parigi, Oxford, Salamanca, Bologna, - e se l'Umanesimo ha promosso sempre più largamente le ricerche filologiche bibliche, provvedendo a nuove traduzioni, a stampare su colonne parallele testi e versioni, tanto che in seguito, nello spazio di un secolo - dal 1514 al 1657 - apparvero successivamente le poliglotte di Alcalá (dovute al Card. Ximenes), d'Anvers, di Parigi e di Londra. Da Erasmo in poi, il confronto dei manoscritti, l'emendamento delle versioni, la ricostruzione dei testi, lo studio delle lingue imparentate con l'ebraico, del siriano cioè e dell'arabo, il moltiplicarsi dei centri di orientalismo, prepararono la rivoluzione inaugurata dall'oratoriano Richard Simon con la sua *Histoire critique du Vieux Testament*.

E la rivoluzione per la quale R. Simon fu considerato come «il fondatore della critica storica dei Libri Santi» consiste in questo: sono i criteri interni che debbono essere assunti ad indice rivelatore ed a linea, programmatica; è l'analisi letteraria e storica del contenuto d'un Libro, che può decidere la data, l'origine e l'autore di esso; è la lingua, sono gli indici paleografici, è il vocabolario e lo stile d'un autore, è la ricerca del numero di volte che

14

egli ha usato un vocabolo, che deve prendersi come filo conduttore.

È inutile che io qui rievochi sia le opposizioni di protestanti e di cattolici, e le condanne di Parigi e di Roma, che accolsero l'opera di Richard Simon, contro il quale Bossuet pubblicava la sua *Défense de la Tradition et des Saints Pères*, - sia gli sviluppi della critica biblica, della quale ricorderemo ben presto le vicende nel mondo del razionalismo. Il progresso delle indagini storiche e delle stesse scienze naturali, il perfezionamento della critica filologica, le iscrizioni scoperte in Palestina e in Fenicia, la decifrazione della lingua assiro-babilonese, la pubblicazione dei papiri aramaici trovati in Egitto, in una parola il nuovo materiale venuto alla luce dagli scavi, nelle ricerche archeologiche ed in documenti profani; come pure le modificazioni del metodo critico che, sempre in base ai criteri interni, andò interessandosi sempre più della storia delle dottrine in funzione d'un'idea centrale, ispiratrice d'un Libro; in breve, l'esame filologico, l'esame stilistico e l'indagine

storica sono stati applicati alle questioni relative all'autenticità, alla canonicità, al genere letterario, alle fonti, alle citazioni sia tacite o implicite, sia esplicite, alle ripetizioni sistematiche d'uno stesso avvenimento, alla soluzione insomma dei vari problemi che un Libro sacro può far sorgere.

Ripeto: sia l'esegesi, come la critica biblica - coltivate ormai da un folto gruppo di studiosi cattolici, molti dei quali, dal Cornely, dall'Hummelhauer e dal Knabenhauer al Padre M. J. Lagrange,

15

ci hanno dato ampi lavori di ricerche ed hanno promosso efficacemente tali studi - hanno una metodologia tutta propria; tuttavia di esse non può disinteressarsi la teologia, la quale - osserva giustamente il Durand - se non vuole cadere nel fideismo, ha pur bisogno di stabilire con certezza, e per motivi d'ordine razionale, l'autorità storica degli scritti che le servono di punto di partenza e soprattutto dei Vangeli. Il teologo oggi non può a meno di tenere il contatto col critico. La Providentissimus Deus di Leone XIII, la Spiritus Paraclitus di Benedetto XV e la Divino afflante Spiritu di Pio XII ce lo rammentano. E non è senza un significato profondo che a Roma, accanto all'Università Gregoriana, vi sia l'Istituto Biblico, e che i Domenicani abbiano fondato a Gerusalemme, nella terra di Gesù, ove fisso è l'occhio del teologo; un'Ecole Biblique tra il plauso comune.

Accanto a queste discipline, è andato creandosi nei tempi moderni, e va sempre più intensificandosi, un movimento che passa ormai sotto il nome di teologia storica, la quale, volendo seguire il Cristianesimo nel suo divenire, si è trovata obbligata ad impostare storicamente i problemi teologici.

Era naturale che dapprima essa si innestasse sull'elemento positivo della teologia e di là (si ricordi la Scuola Salmaticense) si avviasse su un terreno suo proprio, influenzata dai nuovi orizzonti culturali dischiusi dalla cultura umanistica e poi dalle discussioni polemiche (sia col Protestantismo che si appellava alla storia della Chiesa nascente, sia

16

con Giansenio che si richiamava ad Agostino). «Questa fioritura della Teologia storica - racconta il Grabmann - avvenne principalmente in Italia, nella Francia e nel Belgio. Sostenitori di questo nuovo movimento scientifico furono i Gesuiti, i Domenicani, gli Oratoriani, in modo particolare la Congregazione benedettina dei Maurini, ed anche dotti del clero secolare e del laicato, specialmente i professori dell'Università di Parigi e di Lovanio».

Non è facile oggi dire in una parola l'idea di quello che è divenuta la Teologia storica, poiché essa abbraccia parecchie materie e diramazioni.

Ecco la Storia ecclesiastica, che saluta come padre Cesare Baronio per i suoi Annales ecclesiastici (e sottolineeremo in uno degli ultimi capitoli l'importanza di una simile pubblicazione nel campo degli studi teologici). E dopo il Baronio bisogna

porre i Bollandisti con gli Aeta Sanctorum, ieri ed oggi tanto benemeriti per le loro iniziative (e per i centri intellettuali che questi Padri della Compagnia di Gesù hanno fondato per svolgere lavori d'indagini storiche), come pure i Maurini, or ora ricordati, con la loro «grande organizzazione scientifica», che «abbracciarono tutto quello che in quel tempo agitava le menti: storia della Chiesa, degli Ordini religiosi, storia profana e dei costumi, cronologia, Padri antichi e scrittori medievali: in tutti questi campi essi hanno compiuto lavori ammirabili ed immortali. La paleografia deve soprattutto ad essi la sua origine».

Proseguendo la gloriosa tradizione dei figli di San Benedetto, essi utilizzarono scientificamente gli an-

17

tichi manoscritti e documenti originari che gli antecessori avevano accumulato nelle loro Abbazie e fedelmente conservato. Il Mabillon per la Diplomatica e la paleografia latina e il De Montfaucon per la paleografia greca sono nomi famosi. Né sarebbe qui possibile citare anche solo le opere che, specie in Francia ed in Germania, i Maurini hanno prodotto nel campo storico-teologico, influenzando sulla Dogmatica.

Volando poi da una vetta all'altra, dovremmo posarci sul Muratori e su Scipione Maffei, e poi sui Monumenta Germaniae historica che il barone von Stein iniziava nel 1819, e poi su mille e mille altri punti, sino alla Storia dei Papi del Pastor e alle opere più recenti di storia ecclesiastica, promosse sia dal gesto d'immensa efficacia compiuto nel 1881 da Leone XIII, quando aprì gli Archivi segreti vaticani, sia dalla riorganizzazione della Biblioteca vaticana.

Non è ardua impresa rilevare subito l'enorme efficacia che la storia ha avuto sulla teologia.

L'appello alla Tradizione acquistò una nuova forza, una freschezza ed un colorito dapprima sconosciuto. Venne coltivata la Patrologia e la Storia dell'antica letteratura cristiana, di modo che della dottrina dei Padri si ebbe una profonda conoscenza e si poté sviluppare la Teologia patristica.

La Teologia bizantina ricevette un nuovo soffio di vita.

L'Archeologia cristiana, specialmente con l'esplorazione delle catacombe, portò una conferma storica

18

di molte tesi teologiche e dalla Controriforma ai nostri giorni poté accumulare un materiale dapprima insospettato. per la confutazione della teologia protestante.

La Storia dei Concili, la Storia dei dogmi, la Storia della spiritualità cristiana, la Filosofia e la Teologia della Storia e parecchie altre scienze storiche sussidiarie proiettarono nuovi fasci di luce sulla Storia del popolo ebreo e sulla Storia della Chiesa. E così si dica della Storia della Liturgia, della Agiografia (cioè della vita dei

Santi ricostruita criticamente e liberata dalle frasche e dalle deformazioni delle leggende) e soprattutto della Mistica e della sua storia.

La Teologia mistica è antica quanto il Cristianesimo; e se nell'epoca patristica ci aveva dato l'ignoto autore delle opere areopagitiche, in seguito nei vari Ordini aveva salutato grandi rappresentanti. Anche i culmini del pensiero teologico - constata il Grabmann nel suo saggio su *La mistica cattolica* - furono sempre irradiati dalla sua luce ardente. Da Gregorio di Nissa a Gregorio Magno, da S. Anselmo e da Ugo e Riccardo da S. Vittore sino a San Bernardo ed a S. Bonaventura, dalle mistiche medievali come S. Geltrude e S. Matilde a S. Francesco di Sales, teologia e mistica armonizzarono. Certo a ragione il Denifle, così benemerito per i suoi studi storici sulla mistica tedesca e latina nel Medio Evo, notava che «la teologia mistica è la più difficile di tutte le discipline teologiche, poiché il concetto di mistica è il più nebuloso e più fluido di tut-

19

ta la teologia», tanto che in questo campo la storia comparata delle religioni gioca spesso allegramente. Noi, senza nessuna intenzione di inoltrarci in un tema così affascinante, diremo solo col Krebs (nel suo volume: *Grundfragen der kirchlichen Mystik*) e col benedettino Anselmo Stolz (*Teologia della Mistica*) che la nota essenziale della mistica sta nella conoscenza sperimentale della presenza di Dio e della sua azione sull'anima. La *cognitio Dei experimentalis*, «l'esperienza dell'unione dell'anima con Dio, operata da quest'ultimo; nella quale la conoscenza della verità divina, per mezzo dei doni dello Spirito Santo, specialmente per i doni dell'intelletto e della sapienza, si approfondisce e si chiarisce fino a divenir perfezione e visione semplicissima della Verità, e l'amore per Dio e per gli uomini s'intensifica e divampa in forma mirabile, animando spesso a grandi, eroiche decisioni», non è la conoscenza che ci dà la Teologia speculativa. Il Bergson, che nel suo volume su *Les deux sources de la morale et de la religion*, impotente a giungere a Dio mediante l'attività concettualizzatrice da lui deprezzata, ha tentato di arrivarvi ricorrendo all'esperienza dei mistici, può servire per comprendere la differenziazione tra scienza di Dio raggiungibile dalla speculazione filosofica e teologica e la esperienza dell'azione divina nell'anima che sente Dio presente. Ora, lo svolgimento verificatosi negli studi di teologia portò ad approfondire la dinamica dei fenomeni mistici, a ricercare la storia della mistica cattolica e delle forme accidentali assunte da essa nei vari tempi e

20

nei vari ambienti, a cogliere il nesso tra la Dogmatica e la Mistica. Come, ad es., potrebbe passare inosservata la sintesi spontanea, da molti valenti studiosi oggi lumeggiata, tra la teologia tomista e la mistica, in una S. Caterina da Siena, in S. Giovanni della Croce ed in S. Teresa la grande?

Un'altra specializzazione ha introdotto nella seconda metà del sec, XVI, dopo il Concilio di Trento, la separazione della Teologia Morale. dalla Dogmatica, che

anticamente ed anche nel Medio Evo erano trattate insieme, in quanto lo studio scientifico dell'attività umana e le regole pratiche della vita cristiana erano pensate in funzione a Dio, alla Grazia, alla Chiesa, ossia in funzione dei principi soprannaturali che la teologia speculativa considerava come *dogmata fidei* e che si traducevano in *dogmata morum*.

Oggi, nonostante la connessione teologica con la Dogmatica, la Teologia Morale è studiata da una scienza speciale, che rappresenta non soltanto un superamento dei manuali pratici ad uso dei confessori, mediante la Casistica (campo di battaglia tra probabilioristi, probabilisti, rigoristi e tuzioristi), ma è altresì un'elaborazione sistematica delle questioni riguardanti la vita pratica. La *Theologia Moralis* di S. Alfonso de' Liguori, modello per tutti i trattati che sino ai giorni nostri sono andati succedendosi, moltiplicandosi e perfezionandosi, è un indice di quanto si è verificato.

Un identico fenomeno è accaduto per il Diritto canonico, una volta organicamente unito alla Teologia, tanto che nel secolo XII Dogmatica e Diritto

21

della Chiesa erano molte volte coltivati da una medesima persona, e cioè dal teologo. Con la fondazione delle prime Università si ebbe una separazione della Facoltà giuridica e dei giuristi dalla Facoltà teologica; anzi - come ricorda il Grabmann - si discussero questioni come questa: «*utrum per unum bonum juristam melius possit regi Ecclesia quam per theologum*». Perciò, dal primo grande libro di testo del Diritto canonico, il Decreto di Graziano del 1140, che si proponeva di esporre sistematicamente una *Concordia discordantium canonum* e che poneva insieme materiale canonico, dogmatico, liturgico ed etico-economico, si andò alle glosse o *Apparatus glossarum*, alle *Lecturae* o *Commentaria* delle collezioni canoniche, ossia delle *Decretali* di Gregorio IX, di Bonifacio VIII e di Clemente V. Dall'unione si minacciò persino di andare all'opposizione, cosicché per qualche tempo in alcuni Ordini fu vietato ai Religiosi lo studio del Diritto canonico, considerato insieme al Diritto romano una scienza profana. Ma, senza soffermarci sui rapporti tra Diritto canonico e Diritto romano e sugli sviluppi che il primo ha avuto - sia da un punto di vista schiettamente giuridico, sia dal punto di vista della trattazione storica, - basterà osservare come la linfa vivificatrice originaria della teologia non poteva in nessun modo scomparire nelle norme (o canoni) che regolano la vita esterna del Corpo mistico di Cristo. Quando si prende tra le mani il *Codex juris Canonici* appare subito, al primo sguardo, il nesso tra teologia e diritto della Chiesa,

22

Dovremmo, nella descrizione di quella che è oggi la grande foresta della Teologia cattolica, aggiungere un cenno intorno alla Catechetica, che dall'epoca dei Padri ad oggi costituisce una delle parti essenziali della pedagogia e della didattica teologica, - intorno all'Ascetica, che studia l'arte di plasmare le singole anime, - intorno alla

Pastorale, che ricerca scientificamente le forme ed i modi per rendere efficace la presentazione del messaggio divino secondo i diversi tempi, i diversi luoghi, le diverse classi di persone e le varie contingenze della vita, e che studia il governo spirituale e la formazione delle comunità ecclesiastiche, dalla parrocchia alla diocesi, - intorno alla Missionologia che si specializza nell'arte di diffondere il Cristianesimo nelle terre degli infedeli, - intorno all'Omiletica, ecc.

E non saremmo completi nell'indicazione dei vari campi in cui oggi la Teologia si specializza, se non dovessimo, sia pur rapidissimamente, alludere ad alcune discipline, le quali, se direttamente ed in sé non hanno un carattere teologico, però con la teologia hanno una connessione tutt'altro che trascurabile. Ci basterà indicarne due: in primo luogo la Apologetica, che non vuol elaborare il contenuto oggettivo dei dogmi, come fa la teologia speculativa, né provare la loro conformità con le fonti della Rivelazione, ma vuol dimostrare il valore divino del Cristianesimo, ricorrendo a prove d'indole razionale e a dimostrazioni storiche, che, appunto perché si propongono di condurre alla fede, debbono prescindere dal presupporre, come invece fa la Teologia,

23

la verità di essa. Ma qui ancora nuove e vastissime regioni ci si offrirebbero all'indagine: dalla storia dell'apologetica nei secoli, ai metodi che ha applicato, ai contributi che ha recato nella preparazione delle scienze teologiche, tanto che buona parte di essa è stata battezzata ed usata come *Teologia fondamentale*, ossia come la disciplina che deve rendere *rationabile* l'ossequio nostro al dato rivelato e deve gettare le basi sicure sulle quali si erige il tempio teologico con le sue diverse navate ed i suoi molteplici altari.

In secondo luogo, collegata con questa ricerca che mira al lato oggettivo della verità, si è andata approfondendosi la *Psicologia della fede*, che medita la genesi dell'atto di fede e la parte rispettiva dell'intelligenza, della volontà e della Grazia in esso. Anche l'origine delle conversioni è un aspetto di questo problema (e il recente volume di R. Aubert su *Le problème de l'acte de foi* può servire come dimostrazione della gravità e della complessità della questione).

Ma fermiamoci. L'arido e telegrafico elenco delle varie discipline teologiche, dalla dogmatica alla morale, dall'esegesi e dalla critica biblica al diritto, dalla teologia dottrinale alla teologia storica ed alla teologia pratica, sembra quasi sconsigliare il tentativo d'un Sillabario della teologia, che ad una prima riflessione appare come l'assurda impresa di chi vuol riassumere con quattro ideuzze la speculazione di venti secoli cristiani, le molteplici creazioni di genii e di santi eminenti, la vita esuberante di una

24

cultura religiosa che anche alla rapida rievocazione da noi fatta s'impone per la sua grandiosità.

E non è tutto. La sensazione di smarrimento e di raccapriccio per l'enormità del compito da affrontare si aggrava, quando la teologia cattolica oggi la vediamo sotto la luce sinistra dell'atmosfera culturale che ci circonda, tra gli assalti che avversari e talvolta persino cultori del pensiero cristiano sferrano contro di essa, in mezzo alle palle che vorrebbero colpirla al cuore ed alle voci che ne annunciano la morte. È allora che il progetto d'un Sillabario assume la parvenza d'una vera ed autentica follia.

### 3. - I NEMICI ATTUALI DELLA TEOLOGIA

La motivazione della condanna, o almeno della svalutazione alla quale soggiace la teologia potrebbe essere così riassunta: essa sarebbe ormai ridotta in rovina dai colpi inesorabili della filosofia, della storia, della critica e della *vita*.

I. - La filosofia oggi disprezza gli studi teologici e ripete con Benedetto Croce che «due concezioni sono divenute antiquate, e quasi estranee allo spirito moderno, due parole hanno perso autorità e si prestano, perfino, al sospetto e alla celia: quella di metafisica e di teologia». A quest'ultima si concede tutt'al più la tolleranza che «è resa effettivamente possibile solo dall'indifferenza, o, almeno, dal posto secondario al quale la teologia è stata confinata». Molti pensatori contemporanei trascurano il mondo

25

teologico, lo ignorano completamente o quasi, gli concedono tutt'al più un sorriso di compatimento; e ciò sia perché la loro metafisica, dalla quale senza saperlo sono dominati, implica l'immanentismo e non ha finestre aperte né verso il cielo della trascendenza, né tanto meno verso il soprannaturale; sia perché la teologia si ribella sempre ad ogni tentativo di storicizzarsi, ossia di abbandonare la pregiudiziale di valori assoluti. E questa prima classe di avversari della teologia la possiamo abbandonare a se stessa. Caso mai, dovremmo discutere su un piano filosofico puro; ma, quanto al piano teologico, non abbiamo se non da sussurrare mestamente: *blasphemant quod ignorant*.

Restringiamoci al mondo cattolico, ove non è raro raccogliere mormorazioni e proteste contro l'indirizzo che la Chiesa impone *apertis verbis* al teologo. Perché - come è risaputo - oggi è il pensiero di S. Tommaso che viene comandato, e con tanta forza, che le altre correnti della filosofia cristiana e della teologia cattolica sembrano poste in liquidazione.

Leone XIII, nell'*Aeterni Patris*, «vivamente» esortava «a rimettere in uso la sacra dottrina di S. Tommaso ed a propagarla il più largamente che far si possa, a tutela della fede cattolica, a bene della società ed a incremento di tutte le scienze»; insisteva perché i «maestri» si studiassero di «far penetrare negli animi dei

discepoli la dottrina di San Tommaso d'Aquino» e mettersero «in luce la sodezza, e l'eccellenza di essa a preferenza di tutte le altre».

26

Pio X nell'enciclica *Pascendi* scriveva: «Vogliamo e decisamente ordiniamo che a fondamento degli studi sacri si ponga la filosofia scolastica... Ciò che importa anzi tutto è che la filosofia scolastica, che Noi ordiniamo di seguire, si debba precipuamente intendere quella di S. Tommaso d'Aquino... Se nei Seminari si sia ciò trascurato, toccherà ai Vescovi insistere ed esigere che in avvenire si osservi. Lo stesso comandiamo ai Superiori degli Ordini religiosi. Ammoniamo poi quelli che insegnano di ben persuadersi che il discostarsi dall'Aquinate, specialmente in cose metafisiche, non avviene senza grave danno».

Sorvolando sulle decisioni della S. Congregazione degli Studi intorno alle 24 tesi fondamentali del tomismo, su moltissimi provvedimenti presi dalle autorità ecclesiastiche e su innumerevoli documenti pontifici, abbiamo il Codice di Diritto Canonico, edito sotto Benedetto XV, che prescrive: «Philosophiae rationalis et theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant» (can. 1366).

Pio XI, nella *Studiorum Duce*m, dopo d'aver osservato che «per evitare errori... occorre rimaner fedeli, oggi, ancor più che in altri tempi, alle dottrine di S. Tommaso», non esitava a proseguire: «Sia adunque inviolabilmente osservato ciò che è prescritto nel Codice di Diritto Canonico». E nella sua Costituzione *Deus scientiarum* ricordava tale obbligo

27

sia alle Facoltà di Filosofia, come a quelle di Teologia.

Bisognerebbe poi riportare integralmente l'enciclica *Humani Generis* di Pio XII, che, come i suoi Predecessori, indica, non solo al filosofo, ma anche al teologo, come guida, S. Tommaso d'Aquino.

Dunque, - si obietta da non pochi - la teologia di S. Tommaso è l'unica da studiarsi? Tutta quella ricca e fiorente vitalità delle discipline teologiche, che ci ha riempito di stupore ed anche di meraviglia e che è il frutto di secoli interi, deve essere forse gettata nel mare, perché sulla nave solo si conservi il pensiero tomistico? Non è questo un metodo contrario alla storia e alla tradizione nostra, la quale sempre ci ha mostrato, - nel fremito della vita cattolica, specie nei periodi di primavera intellettuale e di spirituale profondità, - una quantità di innumerevoli tendenze, di forti contrasti, di orientamenti diversi? Ridurre la teologia a S. Tommaso non equivale forse a trattare come quantité négligéable S. Agostino, la corrente agostiniana del Medio Evo, Ruggero Bacone, S. Alessandro d'Ales, S. Bonaventura, Duns Scoto, sino a Newman, ad Ollé-Laprune, a Rosmini, a Blondel, in una parola, a tutto un esercito di pensatori?



E si continua: - ammiriamo pure la geniale sistemazione con la quale la Summa Theologica ha espresso con precisione e chiarezza ed ha ordinato con rigore logico il dato della Rivelazione; ma come si può pretendere di equiparare questa formulazione concettuale al dogma? Questo è divino; quella è

28

umana. Questo è eterno; quella è una concezione medievale. Non si può certo esigere che l'uomo moderno, per accettare il Cristianesimo e per convertirsi, debba cominciare ad accogliere l'aristotelismo e l'apparato filosofico-teologico tomistico. Un conto è la realtà cristiana ed un conto è l'ideologia sia pure del più santo tra i dotti e del più dotto tra i santi.

Quanto più la teologia si cerca di adagiarla nella culla del tomismo; quanto più la si vuol medievalizzare ed anzi la si vuol restringere nell'ambito di uno tra i molti sistemi del sec. XIII, tanto più la mentalità attuale si allontana da essa.

2. - E ciò anche per quel senso della storia, che è una delle conquiste più feconde dell'epoca moderna.

Tutta la nostra cultura è ormai orientata verso la storia. Soprattutto dopo Vico, dopo il movimento romantico e dopo la filosofia idealistica, specie hegeliana, non è possibile sottrarsi al processo di storicizzazione che ha permeato ogni forma del sapere.

La teologia scolastica e S. Tommaso, si prosegue, ci danno un complesso di concetti astratti, di schemi che pretendono all'assolutezza ed alla universalità, ma che sono immobili, freddi, aridi. Come mai un tale logicismo può essere confuso con una Scrittura che è storia e vita, o con una Tradizione che è essenzialmente sviluppo storico?

Il Cristianesimo non è un sistema di idee, di principi, di sillogismi, bensì è storia. E nella storia nulla

29

c'è di assoluto: tutto ha il carattere di relatività, e quanto tutto si riduce al reale perennemente in mutazione.

La cosiddetta «teologia nuova», che ha provocato la *Humani Generis*, e che in Francia ed in Germania, specialmente in questo ultimo decennio, era andata propagandosi, si appellava appunto - contro «il razionalismo tomista» - a categorie sempre in rinnovazione ed adeguantisi al perenne flusso della storia, che avrebbero dovuto sostituire le formule medievali, per portare un soffio di aria fresca nei chiusi ambienti teologici.

La nozione di storia - si diceva - è estranea al tomismo, tiranneggiato dal mondo immobile del pensiero greco. Ogni epoca ha la sua arte, la sua architettura, la sua poesia, ed anche la sua teologia. Questa non può sottrarsi alla legge universale del mutamento. O rinnovarsi, o morire.

Certo, nessuno disprezza una cattedrale gotica o quelle cattedrali che sono le Summae del sec. XIII, come non si disprezza una moda che si adatta alle esigenze di un tempo e di una persona; ma il dato rivelato, il divino che è inesauribile, il dogma non può essere costretto a rivestirsi con un abito d'una vecchia età, ormai in disuso, o ad essere enunciato con la forma artistica preferita dai nostri vecchi. Ogni epoca lo ripensa, lo rivive, lo esprime in funzione delle sue esigenze storiche. Nessuno schema concettuale possiede un valore assoluto. Le stesse formule dogmatiche non debbono farci obliare che «mai la verità è accessibile al di là di ogni nozione

30

contingente». I secoli passati hanno espresso il dogma coi termini d'un sistema filosofico allora dominante; noi abbiamo il diritto ed il dovere di esprimerlo in termini nostri e non con una lingua morta e con espressioni che non rispondono alla nostra filosofia.

Relativizzare la filosofia e la scienza teologica in nome della storia: tale fu il concetto ispiratore del conflitto recente svoltosi tra i teologi e che ha provocato l'intervento del Pontefice. (Nella «Rivista di filosofia neoscolastica», gennaio-febbraio 1951, un mio articolo: Rapporti tra storia; metafisica e religione, si diffonde in una esposizione critica di questa corrente, secondo la quale vi sono necessariamente molte teologie, perché la teologia deve evolversi in rapporto alle varie epoche, alle diverse spiritualità, ai differenti strumenti razionali, che servono bensì per un determinato tempo all'elaborazione della verità dogmatica, ma nulla hanno di perenne e di assoluto).

3. - «Il progresso della storia - diceva il Loisy - pone in termini nuovi il problema del Cristo e il problema della Chiesa». E, più che della storia, l'autore di *Autour d'un petit livre* avrebbe dovuto parlare della critica biblica, che per molti è oggi l'argomento più forte per dannare *ad inferos* la teologia. Alludo a tutta l'attività della scuola razionalistica, dalla fine del sec. XVIII ai giorni nostri ed a tutti gli studi a proposito della Scrittura.

Dapprima il Pentateuco, poi i Salmi, poi i Libri

31

storici dell'Antico Testamento, poi gli altri Libri, poi il Nuovo Testamento (con le questioni e le ipotesi a proposito dei Vangeli sinottici, col rifiuto dell'autenticità e del carattere storico del quarto Vangelo, coi dibattiti intorno agli Atti, ad alcune epistole paoline e all'Apocalisse) furono oggetto d'una demolizione sistematicamente condotta, intenta a distruggere ogni carattere di storicità della Bibbia. La data di composizione dei Libri, gli autori, il contenuto, le dottrine e le istituzioni religiose vennero sottomesse ad una ipercritica, sotto i colpi della quale nulla, o quasi, sembrava rimanere salvo. Miracoli, profezie, rivelazione, ispirazione divina della Scrittura, divinità di Cristo, tutto sembrava polverizzarsi sotto gli assalti di questi studiosi, ognuno dei quali era preoccupato di superare nell'audacia delle negazioni coloro che l'avevano preceduto.

Tutto serviva all'attuazione del programma di annientamento del soprannaturale: le teorie filosofiche e scientifiche, le esigenze illuministiche, romantiche e hegeliane; la filosofia e la storia; l'ironia più feroce; la genesi o lo sviluppo dei dogmi, la storia delle religioni comparate e le scoperte che si andavano moltiplicando nel dominio dell'egittologia, della novellistica indiana, dei poemi buddhistici, della archeologia palestinese e soprattutto della antica civiltà babilonese. La Bibbia veniva ridotta a finzioni poetiche, a miti, a tradizioni popolari di ben scarso valore, ad un amalgama di vecchi documenti racimolati qua e là e di idee provenienti da diverse fonti.

32

Ed allora, ci si chiede sarcasticamente, dopo tutte queste bombe atomiche, ininterrottamente gettate, per decenni e decenni, - specie dalle Facoltà teologiche protestanti tedesche, le cui cattedre furono e sono occupate soprattutto da razionalisti - cosa diventa la teologia cattolica, la quale non può a meno di basarsi sui Libri divinamente ispirati?

4. - Quasi ciò non bastasse, ecco un ultimo colpo - il colpo di grazia - contro la teologia, in nome della vita.

Tutto l'irrazionalismo contemporaneo a questo punto balza in piedi. Dopo la svalorizzazione teoretica del concetto filosofico, fatta dal contingentismo, dalla filosofia dell'azione, dall'intuizionismo bergsoniano, dalle varie forme di relativismo, dall'esistenzialismo e dal problematicismo, è forse concepibile che il secolo nostro ancora si interessi d'una teologia, materiata di astrazioni mummificate e di sottigliezze medievali? Se si vuol parlare di Cristianesimo, si parta e si resti in un Cristianesimo-vita. Che ne facciamo oggi noi d'un «sistema di idee» e d'un intellettualismo di morte?

Persino un gruppo di distinti Gesuiti - come lo Jungmann, i fratelli Karl e Hugo Rahner, il Lackner ed il Dander (e chi desiderasse una bibliografia completa dei loro scritti ed un'analisi critica delle loro teorie, può leggere il fascicolo speciale dell'ottobre 1950 di «Scuola Cattolica» ed in modo speciale l'articolo del prof. C. B. Guzzetti), - persino, dicevo, questi ottimi Padri della Facoltà teologica

33

Di Innsbruck, che pure non pensarono mai di gettare a mare la teologia classica, sembrò che si lasciassero, almeno per un po' di tempo, influenzare da queste tendenze vitalistiche, penetrate prepotentemente nelle vene e nel sangue dei nostri contemporanei.

Difatti, questa cosiddetta Verkündigungstheorie, o teologia dell'annuncio, o della predicazione, o kerigmatica, di fronte al Cristianesimo annacquato dei giorni nostri ed al paganesimo desolante in continuo progresso, indicò le cause di una così triste situazione sia nella deficiente conoscenza della verità cristiana, che non viene concepita in funzione della vita, sia in una teologia che «sembra essersi irrigidita nella scarna rudezza di formule impeccabili, a cui nulla manca, tranne la vita».

Secondo i kerigmatici, occorre diffondere la vera concezione del Cristianesimo, che è messaggio di salvezza, via di beatitudine, indicazione e sorgente di vita, dono di un Padre; e per arrivare a questo, è necessario rivedere profondamente la predicazione e giungere alla costituzione d'una teologia speciale: la teologia kerigmatica, accanto all'attuale teologia scientifica. La prima esige un ordine logico-sistematico; l'altra dovrebbe seguire un ordine psicologico-storico. Quella ricorre ad una terminologia tecnica; questa usa una dizione semplice ed attraente, preoccupata delle idee centrali.

Le opposizioni nette e vigorose che i teologi nostri hanno fatto ad una nuova teologia indipendente dalla teologia scientifica, soprattutto perché - come

34

ci sarà facile dimostrare nell'ultimo capitolo - la scienza teologica è di sua natura una, scientifica e kerigmatica ad un tempo, hanno indotto i Gesuiti di Innsbruck, animati com'erano dai più nobili intenti, a rinunciare alla costituzione d'una nuova disciplina teologica per limitarsi ad insistere sulla necessità indiscutibile di un'orientazione più vitale nello studio della Rivelazione e nella sua proposizione ai fedeli. Comunque il lamento che tra teologia e vita non esista una connessione essenziale è, non solo dai kerigmatici, ma da molti insistentemente ripetuto.

Filosofia, storia, critica biblica, vita: quattro eserciti, schierati a battaglia contro la vera scienza teologica. Ed è dinnanzi alla quantità svariata delle discipline teologiche e delle difficoltà che oggi esse incontrano, che questo modesto, anzi modestissimo Sillabario si propone di suggerire a coloro che non sono ancora iniziati alla teologia una parola di orientamento.

Il titolo stesso del volumetto dichiara l'umiltà delle sue pretese: né l'esposizione completa, anche d'un solo trattato, né la confutazione esauriente di una delle quattro opposizioni or ora elencate; ma soltanto qualche pensiero, qualche esemplificazione, qualche nota critica, che possano giovare a raggiungere un'idea dell'intima essenza della teologia cattolica e dell'*animus* di un teologo.

In quale maniera appare a quest'ultimo tutta la molteplicità delle diverse materie oggi coltivate e svolte dalla scienza teologica? E perché egli resta

35

tranquillo di fronte ai conati, in apparenza almeno, formidabili, della cultura e della vita attuale? E vale la pena che l'uomo colto del secolo XX segua l'esempio di Dante, che studiò a fondo la teologia e da essa attinse a piene mani, tanto da essere chiamato il poeta teologo? Oppure si può oggi impunemente ignorare la teologia e non interessarsi di essa? In modo speciale, è lecito l'atteggiamento di una indifferenza sprezzante a chi si professa cristiano e credente?

Se un Sillabario della Teologia potesse aiutarci a raggiungere una netta impostazione dei problemi che abbiamo indicato con quella schiettezza serena di chi vuol soltanto il trionfo della verità e vuol facilitare la risposta ai vari quesiti

accennati, rappresenterebbe un'opera utile. Lo so: audace ed arduo è tale programma. E nessuno più di me può avere una consapevolezza più chiara delle sue difficoltà, anche perché, per acuire sempre più l'interesse del lettore, i diversi capitoli prospetteranno le questioni in funzione delle preoccupazioni e delle negazioni moderne e contemporanee: strada consigliabile per rendere efficace l'esposizione della verità perenne.

Le deficienze inevitabili di questo tentativo debbono quindi essere perdonate, sia per la bellezza suggestiva del compito, sia per la bontà delle intenzioni che lo hanno suggerito (1).

---

(1) Debbo la più viva riconoscenza all'amico carissimo Mons. Carlo Figini, Preside della Facoltà Teologica milanese, ed al Prof. Don Carlo Colombo, per la revisione critica, paziente ed acuta di questo volume, come altresì per i consigli pratici coi quali con tanta bontà hanno voluto seguirmi nel mio studio.

36

## **PARTE PRIMA**

### **Capitolo primo**

#### **ORIENTAMENTO INIZIALE**

Per chi non si è mai preoccupato di cultura teologica; ovvero per chi si sia illuso di acquistarla leggicchiando senza preparazione una *Vita di Gesù* alla Renan, un Gesù Cristo di Piero Martinetti, o un volume del Loisy (quasi che fosse lecito, per valutare una persona, rivolgersi ai giudizi di un suo nemico e fidarsi di essi); anzi, non esito a soggiungere, anche per qualche sacerdote, che ha fatto regolarmente nei Seminari i suoi corsi teologici per quattro anni, seguiti spesso con finalità più pratiche che

teoretiche, è indispensabile, per capire a fondo cos'è la teologia e per non fermarsi alla superficie dei suoi trattati, cominciare a mettersi in una posizione che permetta subito una visione unitaria rischiaratrice, la quale sia come la luce dell'alba che rivela la bellezza d'un paesaggio.

Lasciamo da un canto per ora la rigosità scientifica degli studi teologici, che sola può indicarci la intima struttura e l'organicità sistemica in cui la molteplicità dei problemi e delle ramificazioni si risolve nell'unità. Un Sillabario non può all'inizio mettersi da questo punto di vista, che, caso mai, rappresenta non la stazione di partenza, bensì la

40

meta alla quale si vuol arrivare. No, no. È su un piano psicologico e didattico che io mi pongo, avendo sempre constatato nella mia ormai lunga esperienza l'efficacia d'un orientamento iniziale.

Il porto, dal quale è praticamente utile salpare per l'esplorazione dell'oceano da noi prima descritto, mi pare possa essere la dottrina del Corpo mistico, o del Cristo totale, che giova immensamente per penetrare nell'anima del Cristianesimo e per spiegare in seguito la impostazione e la soluzione delle questioni teologiche.

Dopo le opere numerose, apparse in questi ultimi decenni e quasi tutte (ad eccezione dei due splendidi e dotti volumi del P. Mersch: *Le Corps mystique du Christ, étude de théologie positive*) tradotte in italiano, come quella di Ernest Mura:

Il Corpo mistico di Cristo; del Marmion: Cristo, vita dell'anima, per tacere dello Jurgensmeier e di altri; dopo gli studi del P. Prat, del Koester e del Duperray su questa idea fondamentale in S. Paolo; dell'Anger, del Kaeppli e del Garrigou-Lagrange sullo stesso tema in S. Tommaso d'Aquino; dello Hérès, dello Jaeger, del P. Plus, del Ceriani e di mille altri, il mondo delle anime e il campo teologico è andato sempre più illustrando questa dottrina così sublime e feconda, ed ha contribuito a preparare le accoglienze festose all'enciclica *Mystici Corporis* del 1943, con la quale Pio XII ha dato una guida sicura per la meditazione e per lo studio.

Evidentemente, per mettersi dal punto di vista cristiano - almeno per intuirlo in qualche modo,

41

ossia per imparare l'alfabeto senza del quale tutto il dogma e la teologia resterebbero un linguaggio indecifrabile peggio dell'etrusco (dico peggio, perché almeno dinanzi alle iscrizioni etrusche abbiamo coscienza di capire niente; invece, dinanzi ai dogmi ed alla teologia, crediamo di capire e di poter quindi emettere sentenze e valutazioni, quando al contrario ci sfugge il loro vero significato), - dobbiamo rivoluzionare la nostra mentalità moderna, volta ora ad un individualismo egoistico prepotente, ora ad un immanentismo e ad un naturalismo aprioristico e tenace, ora ad un formalismo superficiale ed a quell'esteriorizzazione, che riduce la religione a materialità di pratiche e di formule. Questa terra ferma,

sulla quale finora forse siamo sempre rimasti, dobbiamo abbandonarla, se vogliamo raccogliere l'invito suggestivo dell'immensa distesa di acque, che nel primo capitolo abbiamo contemplato. Ed una nave ci tornerà provvidenziale: quella costruita in funzione di due criteri essenziali: l'uno della unità e l'altro della divinizzazione.

\* \* \*

Come ogni parola di un libro, pur essendo in apparenza divisa dalle altre, è in realtà intimamente connessa con tutte, di guisa che sarebbe stoltezza volerla comprendere se la si rendesse avulsa dal contesto e se non la si interpretasse in rapporto al pensiero unico che un vero libro esprime, così noi cristiani non dobbiamo considerarci separati fra noi:

42

noi formiamo un'unità, un unico organismo, un vero Corpo (la parola è di S. Paolo), uno e indiviso: «Molti, siamo un solo Corpo in Cristo» (Rom., XII, 5). E come - per dirla con l'Enciclica - «nella natura delle cose il corpo non è costituito da una qualsiasi congerie di membra, ma deve essere fornito di organi, ossia di membra che non abbiano tutte il medesimo compito, ma siano debitamente coordinate, così la Chiesa per questo specialmente deve chiamarsi corpo, perché risulta da una retta disposizione e coerente unione di membra fra loro diverse. Né altrimenti l'Apostolo descrive la Chiesa, quando dice: «Come in un sol corpo abbiamo molte membra, e non tutte le membra hanno la stessa azione, così siamo molti in un solo corpo in Cristo, e membra gli uni degli altri» (Rom., XII, 4).

Sin qui, a parte la terminologia, i difensori delle varie concezioni organiche della società (che, però, per reagire alle correnti che sacrificano lo Stato e la società all'individuo, spesso immolano l'individuo e la persona sull'altare del tutto sociale), possono senza difficoltà capacitarsi del punto di vista cristiano; ma questo è caratterizzato, oltre che dalla nota di unità, dall'altra della soprannaturalità o, se si preferisce, della divinizzazione.

Ossia, l'unità sociale nostra, ed i rapporti di stretta solidarietà che ci uniscono tra noi, dipendono dalla nostra incorporazione e dall'unione vitale con Cristo, il Salvatore divino. Il Figlio di Dio si è incarnato per unirci a Lui, di modo che, in Lui in-

43

nestati, costituiamo con Lui una sola realtà ed un solo tutto.

Un unico pensiero, - dicevamo nel Sillabario del Cristianesimo - incarnato nell'inchiostro e nella molteplicità delle lettere, spiritualizza ogni cosa, di modo che inchiostro e lettere materiali sono elevate ad un ordine superiore alla loro natura; e così noi, uniti nel Cristo, raggiungiamo la nostra elevazione all'ordine soprannaturale. In Lui e da Lui siamo divinizzati. In noi scorre la sua linfa vitale divina. La unità fra noi dipende dall'unione con Lui. In Lui viviamo e possiamo

esclamare con S. Paolo: «Vivo io, ma non sono io che vivo; è Cristo che vive in me» (Gal.2,20).

È assurda la pretesa di voler afferrare il significato di questa semplice parola: «cristiano», se si lascia sfuggire la «buona novella» (il "Vangelo") dell'ineffabile mistero d'amore per cui Dio si è incarnato per divinizzare noi, come esclamava San Leone Magno: «Deus factus est homo, ut homo fieret Deus», e cioè se si separa il Cristo storico, nato a Betlemme, morto sul Calvario, risuscitato e asceso al Cielo, dal Cristo mistico, dalla «pienezza di Cristo», dall'organismo della Chiesa, nella quale ogni fedele, che ha coscienza della vita divina in lui e che - per usare una mirabile espressione paolina - ha gli occhi illuminati dal cuore (Ef.1,18), a chi gli domanda qual è la sua fede, risponde alzando la sua fronte con santa fierezza: «Nos sensum Christi habemus» (1Cor., II, 16).

Questo - scrive il Garrigou-Lagrange - è «le

44

dogme central du christianisme»; è - soggiunge il Mura - il punto nella Rivelazione, dal quale si vede che «tutti i trattati della scienza sacra - della Trinità, dell'Incarnazione e della Redenzione, della Chiesa e dei Sacramenti, della Grazia, della Predestinazione e della Gloria - si incontrano e si uniscono in una sintesi armoniosa e vivente». Illuminate da questo centro di luce, «le verità rivelate che ci sono più familiari prendono un'ampiezza, rivestono una bellezza soprannaturale ed acquistano una portata pratica che noi ancora non conosciamo». È il principio unificatore, perché ci mette in contatto con la sorgente della Grazia, col principio di vita divina, nell'unità mistica, ossia misteriosa, del Cristo totale, ove la diversità delle membra nulla toglie alla divina solidarietà che esse hanno tra di loro ed alla coesione organica e vitale che fa di Gesù e di noi un unico tutto.

Per riallacciarci alla bibliografia or ora accennata, se volete un'opera (e si spiegano le innumerevoli edizioni e traduzioni che ha avuto) la quale vi dia quasi una spirituale sensazione di questa nostra divinizzazione per mezzo di Cristo, leggete il Marmion. Se preferite gettarvi nell'erudizione vasta e brillante che vi illustra il Vecchio Testamento, i Sinottici, il Vangelo di S. Giovanni, gli Atti degli Apostoli, le Lettere di S. Paolo e degli altri Apostoli, i Padri della Chiesa greca e latina, i principi della teologia dall'antichità ai giorni nostri, in funzione di questa idea-madre della nostra incorporazione in Cristo, studiate il Mersch. Se desiderate una trat-

45

tazione dogmatica severa e penetrante di tale dogma, prendete il Mura. E vi convincerete, qualora non ne foste ancora persuasi, che la Scrittura e Tradizione vi cantano sempre questo lieto annuncio, luce e vita e forza del credente.

È un errore madornale ritenere che solo il Discorso dell'ultima Cena ci fornisca la «buona novella» per eccellenza. Quando dal Vecchio Testamento - che vi sottolinea l'idea del messianismo e vi rende partecipi dell'anelito delle antiche generazioni, dei



Patriarchi, dei Profeti, del popolo ebreo verso il fondatore di un Regno universale di gloria e di vittoria, - voi passate al primo dei libri del Nuovo Testamento, a S. Matteo, se sapete meditare, vi accorgete che tutto il suo Vangelo, rivolto allora ai suoi connazionali e scritto in ebraico, svolge il concetto di Regno ed alle fallaci aspettative d'un regno di forza materiale e di esteriorità oppone il programma d'un Regno di interiorità: «regnum meum intra vos est» (Luca, XVII, 21). Di esso riferisce lo Statuto fondamentale (le Beatitudini) e il codice penale tutto imperniato sull'idea che Cristo e noi viviamo nel vincolo di una solidarietà che proviene dalla nostra unione con Lui. Nel capo XXV, descrivendo il Giudizio Universale, Cristo giudice rivolge agli eletti la sentenza rassicurante: «Venite, o voi, benedetti dal Padre mio, a prendere possesso del regno per voi preparato sin dalla creazione del mondo», poiché «ebbi fame e mi deste da mangiare; ebbi sete e mi deste da bere; ero straniero e mi accoglieste, nudo e mi ricoprìste; fui ammalato e mi

46

visitaste, in carcere e vi recaste da me» (trad. P. Re). Ed ai giusti, stupiti di questa motivazione per non aver mai servito il Maestro in persona, Cristo risponde: «Quanto voi avete fatto ad uno fra questi miei fratelli, l'avete fatto a me» (una risposta analoga la dà ai reprobì, a giustificazione della maledizione eterna).

Bisogna in ogni Vangelo inoltrarsi con questo filo conduttore. Ad esempio, il Vangelo di S. Giovanni dall'inizio alla fine non è forse l'insegnamento dell'unica e, fondamentale dottrina?

Il capo primo vi porta sulle ali di un'aquila sino al Verbo, Dio, che vive dall'eternità e che è luce. Noi, creature, siamo tenebre: ossia non siamo il nulla, poiché anche le tenebre non sono completa negazione della luce. Ma con la divinizzazione nostra noi, tenebre, veniamo divinamente trasformati dalla Luce vera che illumina ogni uomo che viene a questo mondo. Purtroppo questa Luce, che è Vita, viene rifiutata. Il lamento di S. Giovanni, che echeggia inascoltato nelle nostre chiese al termine di ogni Messa, è accorato: anche i suoi non Lo comprendono e non Lo accolgono: «in propria venit et sui Eum non receperunt». Chi invece si lascia investire e penetrare dalla Luce e vive la Vita soprannaturale del Verbo incarnato, diventa figlio di Dio. Dapprima creatura tenebrosa, unito al Verbo umanato, risplende poi come figlio del Padre: «dedit eis potestatem filios Dei fieri».

Il capo VI, dedicato alla promessa dell'Eucarestia, ossia del «pane di vita» (Ego sum panis vi-

47

tae), ci spiega il perché del grande Sacramento. Che cosa vi può essere di più significativo dell'unità del pane e del vino, che noi mangiamo e beviamo, col nostro organismo? Il cibo assimilato diventa noi stessi, si trasforma in noi. Così noi, che ci nutriamo del Pane e del Vino consacrato, siamo trasformati in Cristo e viviamo la Sua vita: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna...; rimane in Me ed io in lui... Come io vivo del Padre, così chi mangia me vivrà di me». Unità

soprannaturale, divinizzante, senza della quale nulla si capisce del Sacramento eucaristico (e con la quale, al contrario, voi potete intuire, anche se non siete credente, cosa significa una Comunione per il cristiano, che, unito a Cristo, si sente forte della forza di Lui). E, per non insistere su tutti i punti del quarto Vangelo, avete il capo XV, XVI e XVII, col testamento di Gesù nella notte del tradimento, quando oramai era imminente la sua Passione. Son le parole supreme, i supremi ricordi di Gesù, mentre sta per separarsi dagli Apostoli suoi: parole che l'anima cristiana legge in ginocchio:

«Io sono la vera vite, e il Padre mio è l'agricoltore. Ogni tralcio in me, che non porta frutto, egli lo recide; ed ogni (tralcio) che produce frutto, lo rimonda, affinché ne produca ancora di più. Voi siete già mondi a motivo della parola che vi ho detta: "Rimanete in me ed io in voi". Siccome il tralcio da sé non può portare frutto, se non rimane congiunto con la vite, così nemmeno voi, se non rimanete in me. Io sono la vite, voi i tralci. Chi ri-

48

mane in me, ed io in lui, produce molto frutto; perché senza di me, voi non potete far nulla. Chi poi in me non rimane, è gettato via come il tralcio e si dissecca, e raccolto si butta nel fuoco e brucia. Se voi rimanete in me, e le mie parole rimangono in voi, domandate quanto volete e vi sarà fatto. Il Padre mio sarà glorificato in questo, che voi portiate molto frutto e diventiate miei discepoli. Siccome il Padre ha amato me, anch'io ho amato voi; rimanete nel mio amore. Se osservate i miei comandamenti, resterete nel mio amore; come io ho osservato i precetti del Padre mio, e rimango nel suo amore. Queste cose vi ho detto affinché la mia gioia sia in voi, e la vostra gioia sia compiuta...

«Padre, l'ora è giunta.... Ho manifestato il tuo nome agli uomini, che mi desti, traendoli dal mondo; erano tuoi, e a me li desti, ed essi hanno custodita la tua parola. Adesso sanno che quanto mi desti viene da te, perché io ho trasmesso ad essi le parole che desti a me, ed essi le hanno accolte ed hanno veramente conosciuto che io sono uscito da te ed hanno creduto che tu mi hai mandato. Io prego per loro; non prego per il mondo, ma per coloro che tu mi hai dato, perché sono tuoi; e tutto quello che è mio è tuo, e ciò che è tuo è mio, ed io sono stato glorificato in essi. Ecco che io più non sono nel mondo, essi invece sono nel mondo, ed io vengo a te. Padre santo, custodiscili nel tuo nome, che mi hai dato, affinché siano una cosa sola come noi...

«Non prego soltanto per essi, ma anche per quel-

49

li che crederanno in me mediante la loro parola, affinché tutti siano una sola cosa; e come tu, o Padre, sei in me, ed io in te, anch'essi siano in noi, cosicché il mondo creda che tu mi hai mandato. Quanto a me, ho dato ad essi la gloria che mi hai dato, affinché siano una sola cosa, come noi siamo una sola cosa: io in essi e tu in me, affinché siano consumati nell'unità, onde il mondo conosca che tu: mi hai mandato

e che li hai amati, come hai amato me. Padre, io voglio che dove sono io siano con me anche quelli che tu mi hai dato, affinché vedano la mia gloria che mi hai data, poiché tu mi hai amato prima della fondazione del mondo, Padre giusto, certo il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto; e questi per me hanno conosciuto che tu mi hai mandato. Ed io ho fatto loro conoscere il tuo nome, e glielo farò ancora conoscere, affinché l'Amore, onde mi hai amato, sia in loro, ed io in essi».

Ed ecco S. Paolo.

Sulla strada di Damasco la sua conversione dipende da questa rivelazione dell'unità del Corpo mistico, dell'unione cioè di Cristo coi suoi, fedeli. La voce del misterioso interlocutore, che dopo d'averlo balzato da cavallo ed accecato, suona come rimprovero terribile e suadente ad un tempo:

- Saulo, Saulo, perché mi perseguiti? - è la voce che gli spiega come Cristo e i cristiani costituiscano una cosa sola e che chi perseguita i cristiani colpisce Cristo: «Io sono Gesù che tu perseguiti» (Atti, IX).

50

E S. Paolo diventa il teologo del Corpo mistico.

Tutte le sue Epistole non sono altro se non lo svolgimento di quest'unica idea: noi e Cristo siamo un corpo solo, del quale Egli è il capo, lo Spirito Santo è l'anima e noi siamo le membra.

Specialmente tre Lettere - a quelli di Efeso, ai Corinti ed ai Colossesi -, come, insieme ad altri, il Mura in una minuta e affascinante analisi ha mostrato - sono consacrate al nostro tema. L'epistola agli Efesini ci offre una veduta complessiva del Corpo mistico considerato nel suo capo e nelle sue membra; la prima lettera ai fedeli di Corinto ci intrattiene più esclusivamente sulle membra del Cristo totale; la lettera a quelli di Colossi ci fa conoscere più particolarmente il Capo sacro del Corpo mistico nella pienezza della sua perfezione e ci indica la sua missione mediatrice per rapporto alle membra che gli sono unite.

S. Paolo non sa più a quale analogia ricorrere per suscitare in noi la consapevolezza di questa nostra intima unione con Cristo.

È il paragone dell'edificio, ove Cristo è la pietra angolare e ciascuno di noi è una pietra vivente (Eph., II).

È la figura della pianta e del campo coltivato, che chiarisce l'azione interiore e penetrante di Cristo, principio vivificatore, in ognuno dei rami, dei fiori e dei frutti (1Cor., III). È, l'immagine della unione tra lo sposo e la sposa, che gli suggeriscono il canto delle nozze tra il Verbo incarnato e l'umanità riscattata (Eph., V).

51

È l'analogia del Corpo e della nostra incorporazione in Cristo, che nelle epistole sopra ricordate ha uno sviluppo ricco e minuzioso, e gli strappano esclamazioni di entusiasmo e di amore: «Noi siamo le membra del suo Corpo... Vos estis Corpus Christi: voi siete il Corpo di Cristo. Mihi vivere Christus est: per me la mia vita è Cristo» (1Cor., VI, XV; Phil., I, 21). È il paragone dell'innesto (Rom., VI, 5); è il contrasto tra l'uomo vecchio e l'uomo nuovo, tra il primo che viene sepolto con Cristo e l'altro che con Lui risorge in novitate vitae (Eph., IV; Rom., VI, 4); è la bellezza dell'anima mutata in un tempio, ove Cristo habitat in cordibus ed ove lo Spirito Santo ci unisce al Padre mediante il Figlio diletto, in cui ha posto le sue compiacenze (1Cor., III, VI; 2Cor., VI). Il centro dottrinale di tutto l'insegnamento sta in questo.

Dopo di lui, prosegue giustamente il Mura (ed il Mersch ne ha data la documentazione storica esauriente), «gli scrittori ecclesiastici ed i Dottori cattolici si sono dedicati a far conoscere ai fedeli il mistero ineffabile della nostra incorporazione al Cristo. I Padri della Chiesa, e al primo posto S. Agostino, S. Gregorio di Nazianzo, S. Giovanni Crisostomo, S. Cirillo d'Alessandria, S. Ilario di Poitiers ritornano ad ogni momento a questo dogma centrale della fede, come al tema inesauribile delle loro dissertazioni teologiche e delle loro esortazioni al popolo. Gli Scolastici al loro seguito sfruttano frequentemente questa miniera feconda; ed il principe della Scolastica, S. Tommaso, è talmente penetrato di questa

52

dottrina, che la prende senza posa in prestito, sia nella Summa, sia nei commenti alle Scritture, come l'argomento che risolve le difficoltà, che rischiarava un problema o decide d'una questione».

La Scuola francese del sec. XVII - dal Card. De Bérulle all'Olier, dal De Condren a S. Luigi de Montfort - ha proseguito in questa direzione, indicando la chiave degli errori protestanti, che derivano tutti dalla negazione del Corpo mistico di Cristo e dalla sostituzione dell'individualismo religioso alla concezione sociale, soprannaturale e divina della Chiesa.

Anche ai giorni nostri le nuove e recenti fiorite della spiritualità cristiana, dal movimento liturgico al carattere cristologico sempre più accentuato nella teologia e nella vita, hanno qui la loro spiegazione.

La vera storia della Chiesa non sta tanto nell'esteriorità delle sue vicende, quanto nello spirito che la vivifica. Solo allora tutto ci si illumina ed ha una spiegazione. Ci diventa chiaro il metodo dei primi secoli usato nell'istruire e nell'educare i catecumeni per prepararli al battesimo. Dall'eroe cristiano del Colosseo, che - come ci attestano gli Atti dei Martiri - sentiva di soffrire con Cristo ed insieme con Lui di cooperare alla salvezza del mondo, alla carità di Vincenzo de' Paoli ed all'eloquenza di Bossuet; da un santo che, come un Cottolengo, senza mezzi umani, sicuro e tranquillo nella sua unione con Cristo, affronta le opere più audaci ed umanamente

pazzesche, al missionario che si avventa in lontane terre barbare, ove lo attende il sacrificio, la persecu-

53

zione e la morte, - sempre ed ovunque il Cristianesimo è questa mistica e divina realtà, è la vita nuova data da Dio nel Cristo e per il Cristo, per cui si può e si deve sottoscrivere all'*omnia et in omnibus Christus* di S. Paolo.

In che cosa, del resto, consiste una conversione?

Essa sta essenzialmente in una *Umstirzung*, in un rovesciamento, in un capovolgimento, per cui chi dapprima affermava il suo piccolo «io», o isolato od anche, se si vuole, congiunto col divenire storico che tutto travolge ed ove invano si invoca un valore perenne, si sente poi incorporato in Cristo, il Dio che solo ad ogni forma di morte può rivolgere la grande parola: «*Ubi est mors victoria tua?*» O morte, ov'è la tua vittoria?

\* \* \*

Non è compito nostro ricercare il momento in cui Cristo fondò questo suo Corpo sociale (iniziato - come ricorda la *Mystici Corporis* - «quando predicando espose i suoi precetti», ultimato, «quando crocefisso, fu glorificato», manifestato e, promulgato «quando mandò in modo visibile lo Spirito paraclito sui discepoli») - e neppure la natura di questo divino organismo, che non può esser confuso con un'unione fisica, o con un'unione morale, o con un'unione semplicemente giuridica, nonostante che il Redentore abbia voluto «che il ceto degli uomini da Lui fondato fosse anche una società perfetta nel suo genere e fornita di tutti gli elementi

54

giuridici e sociali». Ciò che in questo orientamento iniziale ci importa notare è l'invito a chi è non ha eccessiva familiarità con la teologia a lanciare adesso - mentre si sente unito al Cristo ed alla Chiesa - un'occhiata rapidissima sui vari dogmi del Cristianesimo e sui vari trattati teologici.

Il dogma trinitario, sul quale in un'opera classica:

I misteri del Cristianesimo si fondava lo Scheeben nella contemplazione amorosa di tutte le realtà soprannaturali, appare sotto un aspetto nuovo. Si capisce perché il Nuovo Testamento doveva darci del mistero una rivelazione esplicita. Nel Corpo mistico noi, innestati nel Figlio di Dio per natura, diventiamo figli di Dio per adozione. E siccome Egli è uno col Padre nell'unità dello Spirito Santo, anche noi viviamo la vita trinitaria: ci rivolgiamo al Padre, non per un senso vago ed indefinito della paternità divina e della figliolanza nostra, bensì perché, educati alla scuola delle celesti cose («divina institutione formati»), in Cristo, con Lui e per Lui, possiamo avere l'audacia di dire («*audemus dicere*»): «Padre nostro», avvinti al Padre non da un amore puramente umano, ma dallo Spirito di Cristo, che è lo Spirito Santo, l'Amore sostanziale che unisce il Padre ed il Figlio.

Si capisce perché era conveniente che si incarnasse il Figlio, e non un'altra Persona della Trinità, in quanto, incorporati in Lui, anche noi siamo figli di Dio.

Si capisce perché non può esser indifferente per un cristiano che le Persone della Trinità siano tre,

55

e non di meno, o non di più; e perché il mistero di Dio uno e trino non è una nozione qualsiasi per un credente, come può esserlo una nozione di storia o di geografia, ma impegna e permea tutta la sua vita elevata e trasformata dalla vita trinitaria.

L'Incarnazione del Verbo, alla luce del Corpo Mistico, acquista un significato, non solo in funzione della lode perfetta dell'Uomo Dio («in laudem gloriae», dice S. Paolo) in onore del Padre, ma in funzione altresì della nostra divinizzazione. Cosa saremmo noi senza l'Incarnazione? Poveri e miseri uomini. Il Verbo Incarnato ci ha resi partecipi della natura divina, inserendoci in Lui e nel suo Corpo Mistico; e - per dirla con Pio XII - «come Cristo, Capo ed esemplare della Chiesa, non è tutto il Cristo se in Lui si considera soltanto la natura visibile ed umana, o soltanto la natura invisibile divina, ma è uno con le due nature e nelle due nature», così il suo Corpo mistico è uno con la sua realtà umana (l'unica che il credente superficiale coglie) e con quella divina realtà soprannaturale che ne assicura la perennità vitale.

I dogmi relativi alla Passione ed alla Redenzione nostra, ai meriti ed alla Grazia di Cristo che ci vengono comunicati, al fatto che l'Innocente ha espiato i nostri peccati, allora noi li ripensiamo secondo la riflessione di S. Tommaso (Quodlib., VIII, a. 9): «Per l'unione di carità che di tutti i fedeli fa un solo Corpo, l'atto di un solo - ossia di Gesù - torna a vantaggio degli altri, così come noi lo constatiamo egualmente fra le membra del corpo umano». I me-

56

riti di Cristo e la sua Grazia divengono nostri, perché «le opere di Cristo appartengono a Lui ed ai suoi membri» (S. Theol., III, q. 48, a. I). Ed è inutile obiettare: «È mai possibile che i dolori e la morte del Giusto siano la salvezza del peccatore? Poteva Egli espiare peccati che non aveva commesso? Non deve forse la riparazione venire da colui che è il reo?»: poiché - continua S. Tommaso (ib., a. 2, ad I) - «il Capo e le membra non formano insieme se non una sola persona mistica; per questo la soddisfazione del Cristo appartiene a tutti i fedeli, membra di Cristo». Cristo sulla Croce - aveva già osservato S. Agostino (In Ps., XVIII) non lo dobbiamo contemplare isolato da noi: Egli si sentiva unito a tutta l'umanità peccatrice; e in nome di questa umanità maledetta da Dio che Egli grida: «Eli, Eli, lamma sabactani: Dio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (e tuttavia nessuno, come Lui, si sentiva unito al Padre, al quale, subito dopo, morendo, rivolge la dolce parola: «Padre, nelle tue mani affido l'anima mia»).

È superfluo che io prosegua. Se qualcuno prenderà fra le mani il trattato *De Ecclesia*, dovrà studiarlo ricordando ad ogni pagina che la Chiesa è il mistico Corpo di Cristo. Tutto nella Chiesa - non solo le sue note essenziali dell'unità, della santità, della cattolicità e dell'apostolicità; non solo il triplice potere di ministero (potere di insegnare, di santificare e di governare) che Cristo ha esercitato in terra e che esercita sempre mediante i suoi Apostoli ed i loro successori, ai quali ha detto: «Come il Padre ha

57

mandato me, così io mando voi» (Giov., XX, 21); non solo ad es., il magistero della Chiesa ed il compito affidatole di ammaestrare tutte le genti con la promessa di essere con lei sino alla fine del mondo; ma persino le norme, relative alla sua vita esterna (il Diritto Canonico), - tutto, ripeto, ha un significato proveniente dal Corpo Mistico (anche l'infallibilità del Papa non dipende dalla persona privata che succede a S. Pietro, ma spetta al Pontefice solo in quanto rappresenta la Chiesa e parla a nome suo e come suo Pastore (ex cathedra). Ed è chiaro che è infallibile la Chiesa e il Papa, perché è infallibile Cristo, che della Chiesa è il Capo e di Pietro si serve come suo Vicario.

Se si volgerà al trattato *De Gratia*, il concetto della grazia soprannaturale e della nostra divinizzazione gli sarà illustrato da questa nostra unione col Cristo e comprenderà - come ricorda S. Paolo agli Efesini (I, 5) - il disegno del Padre di incorporarci «al suo Figlio unico» per donarci, mediante questa unione, la figliazione adottiva: «praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum, in quo gratificavit nos in Dilecto suo». E questa «predestinazione», che l'Apostolo dice non dovuta alle opere nostre, ma solo alla bontà di Dio, nessuno la interpreterà quando ha negato la necessità di qualsiasi collaborazione alla Grazia; nessuno proclamerà l'inutilità delle buone opere contro tutto l'insegnamento di S. Paolo e di S. Giacomo «la fede senza le opere è morta»; e già Gesù aveva ammonito: «Non chi dice, Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli,

58

ma colui che fa la volontà del Padre mio», Matt., VII, 21); ma gli apparirà chiaro che la predestinazione nostra alla divinizzazione, la nostra elevazione allo stato soprannaturale, il nostro innesto in Cristo e nel suo Corpo mistico, non è dovuto a meriti nostri o ad attività umane, assolutamente inadeguate all'altezza divina della Grazia; ma è frutto solo dell'infinito amore divino. Mancherebbe altro che, per tutta riconoscenza, noi dovessimo abbandonarci al peccato, attendendo stoltamente l'applicazione giuridica dei meriti di Cristo!

Se altri vorrà approfondire il trattato *De Indulgentiis*, non dimenticherà la premessa di S. Tommaso: «Ciò che dà il valore alla indulgenza è l'unità del Corpo mistico, nel quale molti fanno penitenza al di là dei loro debiti e soffrono pazientemente quantità di tribolazioni ingiuste, capaci di soddisfare per la pena di molti peccati... I santi, che sovrabbondano in opere soddisfattorie, non le compiono

determinatamente per il tale o il tal altro che ne ha bisogno, ma in generale per tutta la Chiesa, secondo la parola dell'Apostolo: Adimpleo ea quae desunt Passionum Christi PRO CORPORE EIUS QUOD EST ECCLESIA» (Suppl., q. 25, a. 1).

«Tutta la dottrina dei Sacramenti - nota il Padre Garrigou-Lagrange - è tributaria del dogma della nostra incorporazione a Gesù Cristo».

Il battesimo è il sacramento col quale veniamo innestati nel Corpo mistico e che per questo opera la nostra rigenerazione soprannaturale e segna il punto di partenza della nostra vita cristiana: «Quicumque

59

in Christo baptizati estis, Christum induistis», esclama S. Paolo (Gal., III, 27). Quando si porta un bimbo al fonte battesimale, c'è una differenza essenziale tra il momento antecedente e quello susseguente alla amministrazione del sacramento; dapprima, il bimbo, per il peccato originale, è solo figlio di Adamo; poi diventa figlio adottivo di Dio, incorporato in Cristo e fulgente di grazia.

Col crisma della confermazione viene infusa nel credente una nuova forza per difendere il Corpo Mistico al quale già appartiene.

Il matrimonio è stato elevato alla dignità di Sacramento, come insegna S. Paolo, perché è il simbolo dei divini sponsali di Cristo con la Chiesa: nell'ordine soprannaturale esso è destinato alla procreazione di nuovi figli al mistico organismo ed alla religiosa educazione della prole, senza la quale - soggiunge Pio XII - «un tal Corpo mistico andrebbe incontro a gravissimi pericoli».

Col sacro Ordine vengono consacrati per sempre al servizio del Corpo mistico i ministri di Cristo, Sacerdoti e Vescovi.

E per non parlare dell'Eucarestia e dell'estrema Unzione, si comprende come nella Chiesa il perdono dei peccati non si ottiene se non mediante la Confessione e come non basta confessarsi e intendersela direttamente con Dio. La colpa d'un cristiano non può essere riguardata prescindendo dalla sua appartenenza al Corpo della Chiesa. Ogni suo peccato non è solo una ribellione personale a Dio, ma è il peccato d'una delle membra, dell'organismo di Cristo ed

60

ha perciò una triste risonanza in tutti i fratelli, anche se si tratta d'una colpa nascosta e segreta. La solidarietà universale - dice il Sertillanges nella sua opera su *La Chiesa* - che fa di ogni valore individuale un tesoro comune, fa anche di ogni colpa individuale la disgrazia e l'onta di tutti, in quanto mette un elemento di perturbazione nella santa società delle anime. Per ottenere il perdono, occorre che la Chiesa assolva mediante il suo rappresentante autorizzato, secondo la parola di Cristo ai suoi Apostoli ed ai loro successori: «A chiunque avrete rimesso i peccati, saranno rimessi; a chiunque li riterrete, saranno ritenuti» (Giov., XX, 23).



In tal modo, non solo si coglie nel suo profondo motivo il dogma della Comunione dei Santi (nel Corpo mistico il bene di uno ridonda al bene dell'organismo intero, e chi vive in grazia, in ogni istante ha in sé il palpito di vita e l'aumento di grazia che gli altri membri della Chiesa, sparsi nel mondo, producono in lui), ma anche resta fondato dogmaticamente il culto della Vergine e degli eletti, non divisi da noi e che, a noi uniti nella solidarietà del divino organismo, per noi pregano ed intercedono; come altresì per quanto riguarda il dogma del Purgatorio, si comprende come i membri sofferenti d'un unico Corpo possano e debbano da noi essere aiutati.

E cosa sono le scomuniche - da quelle di S. Paolo alle più recenti - se non una pena ecclesiastica con la quale una delle membra viene esclusa dalla comunione dei fedeli, ossia dalla vita del Corpo del-

61

la Chiesa? Anche la preghiera umana si distingue dalla preghiera cristiana - sia individuale o collettiva, sia soprattutto liturgica, - perché il cristiano non prega mai solo: è il Cristo che prega in lui, con lui e per lui. E nella liturgia è la Chiesa, è il Corpo mistico intero che prega. -

Lo stesso si ripeta della morale che, come in un suo discorso spiegava S. Leone Magno, non è basata sulla dignità umana, ma sulla dignità di figlio di Dio, unito a Cristo. Partecipando della natura divina, non possiamo «con un ignobile tenore di vita ritornare all'antica bassezza», ma dobbiamo sempre esser coscienti «di quale Capo e di quale Corpo» siamo membra. Vien da ridere quando nel Dictionnaire philosophique di Voltaire leggiamo la raccomandazione di non dimenticarci che il nostro Maestro non ha mai annunciato che il Sacramento era il segno visibile di una cosa invisibile, ma ha detto invece di amare Dio e il prossimo. Ecco un esempio tipico della incomprendenza dell'etica cristiana, dovuta alla ignoranza del dogma centrale. Noi siamo fratelli e dobbiamo praticamente riconoscere tale nostra fratellanza, non in nome di quella fraternità individualistica che doveva poi costituire uno degli immortali principi della Rivoluzione francese, ma perché, incorporati in Cristo, siamo membra in un unico Corpo. L'amore al prossimo è amore a Cristo. S. Paolo si diffonde in tutte le sue Epistole su questa essenziale fisionomia soprannaturale della morale nostra ed ogni precetto lo radica nel dogma del Corpo mistico. Sia che si tratti della purezza e della battaglia

62

contro le varie passionalità, sia che si tratti della soluzione del problema del dolore, il principio sovrano rimane sempre identico. Uniti a Cristo, se profaniamo noi stessi e ci avvoltoliamo nel fango, è Cristo che profaniamo. Chi si adira contro un fratello, o lo danneggia, o lo odia, peccando contro di lui pecca contro Cristo: «peccantes in fratrem, in Christum peccatis» (1Cor., VIII, 12). E se soffriamo, il nostro dolore non dev'essere sopportato stoicamente, ma cristianamente, poiché le sofferenze delle membra del Corpo di Cristo divengono le sofferenze di Cristo stesso e servono insieme ai suoi dolori alla salvezza del mondo.

La visione culturale della realtà viene in tal modo radicalmente mutata. Il concetto stesso di storia acquista un senso nuovo. La vera storia integrale, che evita l'astrattismo dello storicismo, è storia del Corpo mistico. Tutto, il bene ed il male, la razionalità del reale e l'irrazionalità, le vicende profane e sacre, la civiltà e la barbarie, tutto coopera per opposte vie allo sviluppo del Corpo mistico di Cristo ed in funzione di questo dev'essere valutato.

\* \* \*

Se chi mi legge possiede il dono della fede, non solo si accontenti di abbracciare in tal modo la mirabile unità dei principi, dei dogmi e degli insegnamenti cristiani, ma, meditando questo capitolo orientatore, procuri di tener presente il concetto di Chiesa.

Molte volte capita a questo concetto la disgrazia

63

di ciò che avviene al concetto di Stato. Tutti cianciano di Stato; pochissimi si chiedono: cos'è lo Stato? Cosa significa questa parola: lo «Stato»?

Si crede di possedere un'idea chiara ed invece non si ha se non una confusa immagine evanescente. Quando si parla di Stato, lo si confonde col governo e coi suoi governanti, quasi che le forme di governo ed i governanti non possano cambiare, pur rimanendo lo Stato e quasi che il complesso dei cittadini unificati dall'autorità equivalga al gruppo dei dirigenti in un determinato momento.

Così avviene per la «Chiesa». Questo termine richiama alla mente di molti o le Congregazioni romane o gli uomini che governano l'organismo ecclesiastico, quasi che Cristo ed i fedeli non c'entrassero.

La Chiesa è l'organismo che abbraccia il Capo, lo Spirito Santo e tutti i battezzati. In essa non manca l'elemento umano e la gerarchia che per volere di Cristo lo regge, ma è un organismo divinizzato, è il Corpo mistico di Cristo, il «pleroma» o «pienezza di Cristo». Dire Chiesa è dire Cristo, il Cristo totale, che si sviluppa nei secoli sotto l'influsso della vitalità divina che il Salvatore infonde nelle sue membra. Concepire la Chiesa prescindendo da Cristo o separata da Lui, significa decapitarla.

Sembra un concetto così limpido. Eppure, come dovremo spesso constatare in questo Sillabario, molte difficoltà contro la teologia e mille errori sgorgano dalla incomprendimento di quest'idea fondamentale.

## **Capitolo secondo**

### **IL DOGMA**

La nostra elevazione ad uno stato che supera la natura umana, e la partecipazione nostra alla vita divina mediante l'innesto al Corpo mistico di Cristo, ci suggeriscono immediatamente la necessità assoluta d'una rivelazione ed il vero concetto del dogma.

## 1. - LA RIVELAZIONE

Se Dio non ci avesse rivelato quanto noi nel capitolo precedente siamo andati esponendo, come avremmo potuto saperlo? Come mai la «buona novella» avrebbe potuto rifulgere alla nostra mente e diventare la vita della nostra vita?

Poiché è vero che in tale «buona novella» vi sono anche molte verità che la ragione con le sole sue energie avrebbe potuto per sé raggiungere, almeno da parte di qualche genio acuto, con ardui sforzi, superando tentennamenti ed attraversando ombre fosche, dall'esistenza di Dio alla natura dello spirito e ad altri veri nel campo religioso e morale che la Rivelazione pure contiene; è vero altresì che essa tali verità fa conoscere «a tutti, senza difficoltà, con ferma certezza e senza mescolanza al-

66

cuna di errore». «Tuttavia - prosegue il Concilio Vaticano - non è per questo motivo che la Rivelazione divina deve dirsi assolutamente necessaria, ma perché Dio, nella sua infinita bontà, ha ordinato l'uomo ad un fine soprannaturale, e cioè alla partecipazione dei beni divini». Questo supera le forze dell'uomo, della sua intelligenza, della sua volontà, della sua attività. L'uomo può, sì, continuamente progredire e proporsi nuove mètte e nuove vette; ma questo sviluppo nulla ha a che vedere con la sua divinizzazione per opera di Cristo, alla quale non ci sarebbe mai stato concesso di giungere, Tutt'al più avremmo potuto forse in qualche modo confusissimo sognarla, invocarla come un dono che solo a Dio sarebbe stato possibile di darci, protenderci verso di essa: ma la sua realtà storica e la sua attuazione ci sarebbe sfuggita necessariamente: l'umano non può da sé diventare divino. Solo la Rivelazione di Dio poteva annunciarci questo gaudio grande, che implica un mondo di verità soprarazionali, senza le quali lo stesso annuncio non avrebbe senso per noi.

Perché l'organismo mistico; il Corpus Christi, avesse per noi un significato; perché noi conoscessimo il fatto, era pur necessario sapere che il Figlio di Dio si è incarnato, ci ha redento, ci ha unito misteriosamente a Lui, ci ha vivificato con il suo Spirito, ci ha fatto entrare nella vita trinitaria, ci ha dato i mezzi per inserirci, per vivere e per svilupparci in tale vita soprannaturale o divina, e si vada dicendo. Tutte queste verità sono l'oggetto vero e

proprio -della Rivelazione, che, se ha avuto un'alba nel Vecchio Testamento, si è conclusa con Cristo, la «verità completa» (Giov., XIV, 13), dalla cui pienezza tutti abbiamo ricevuto (ib., I, 16).

La Rivelazione si è iniziata fin dall'antichità, come ricorda S. Paolo, «a più riprese ed in diversi modi», attraverso i Patriarchi ed i Profeti. Ma tutta la lenta e graduale preparazione dell'Antico Testamento era orientata a Cristo, cosicché la Rivelazione trova in Lui il termine ed il compimento (Rom., X, IV). Gli Apostoli sono da Gesù illuminati e formati. Su di loro Egli manda lo Spirito, costituendoli maestri e luce del mondo. Ma gli Apostoli non rappresentano se non Lui. La verità rivelata che essi proclamano dopo la sua morte e la sua resurrezione, la proclamano a nome Suo. E con la morte dell'ultimo Apostolo ogni Rivelazione cessa. In tal modo tutta la storia della Rivelazione ha come centro Cristo: «Nessuno può mettere altro fondamento all'infuori di quello che è stato posto, cioè Gesù Cristo» (1Cor., III, 11). A Lui dice ordine l'antico patto, che gli doveva aprire la via. In Lui si concentrano tutte le verità che a poco a poco furono manifestate per disporre gli animi ad accogliere il suo messaggio. Da Lui dipende la sua Chiesa ed il suo Corpo mistico, preparato da tutto il passato.

Il progresso dottrinale dall'Antico Testamento al Nuovo - anche per il metodo stesso, come vedremo, che Gesù ha seguito nel rivelare i più alti misteri, dalla Trinità alla sua Divinità - non spezza

l'unità dello svolgimento. È la manifestazione della verità che viene fatta gradualmente nella formazione religiosa dell'umanità. E siccome la Verità per eccellenza, che tutto spiega, è Cristo, è alla luce di Lui che tutto dev'essere ripensato e valutato ed alla luce di quella divinazione dell'uomo che costituisce, dopo la gloria di Dio, la finalità propostasi dal Verbo Incarnato.

## 2. - LE VERITÀ DOGMATICHE

Ecco allora il dogma, ossia ecco le verità rivelate da Dio in funzione della nostra elevazione alla soprannatura. È il Corpo mistico di Cristo, ultimo scopo di tutta la storia, che spiega come e perché tali verità o dogmi siano stati rivelati; è il Corpo mistico di Cristo che li vive, li conserva e li difende contro ogni negazione ed ogni errore; è il Corpo mistico di Cristo - ossia è Cristo vivente con la sua Chiesa e nella sua Chiesa - che li propone, come divinamente rivelati.

Il dogma di conseguenza:

a) ha un'origine divina, perché esplicitamente od implicitamente è contenuto nella Rivelazione;

b) ha un valore assoluto di verità ed esige l'adesione del nostro intelletto. Come verità rivelata dev'essere insegnata («Andate nel mondo tutto, - comanda il Cristo agli Apostoli in S. Matteo (capo XXVII, 19) - docete omnes gentes»: predicate la buona novella ad ogni creatura»; «Chi non avrà creduto, sarà condannato» (Marco, c. XVI, 15).

69

Senza questa fede è impossibile piacere a Dio (Hebr., XI, 10). Il giusto vive di questa fede (ib., X, 38).

Che importa se si tratta d'una conoscenza imperfetta, dato l'abisso esistente tra l'Infinito e il finito, e date le limitazioni stesse della ragione umana, ossia d'uno spirito unito alla materia? Che importa se il nostro linguaggio sarà difettoso, ogni volta che noi tenteremo di descrivere la vita di Dio in noi, l'inserzione del divino nell'umano, i misteri che essa implica? Che importa se dovremo ben attentamente vigilare per non cadere in antropomorfismi, memori della parola dell'Apostolo: *videmus nunc per speculum et in aenigmate*? Che importa se saremo costretti a ricorrere ad analogie, a simboli, a segni per esprimere la grande, soprannaturale e divina realtà?

Al Laberthonnière che negli *Annales de philosophie chrétienne* si chiedeva: «Comment les termes humains signifiaient-ils autre chose que de l'humain?», il P. Pinard ha potuto replicare che ciò equivarrebbe ad obbiettare: «come mai con dei tratti e dei punti, in telegrafia, si può significare altra cosa se non dei tratti e dei punti?» Anche l'uomo utilizza ciò che è materiale per esprimere ciò che è spirituale. Il marmo ed i colori usati dall'artista ed i suoni usati nella musica appartengono al regno della materia. Eppure con essi e attraverso ad essi si afferma lo spirito. Anche l'umano può mutarsi nell'ala dell'aeroplano che aiuta a spiccare il volo verso l'azzurro.

70

L'essenziale è di sapere che il nostro piccolo «io» vive in Cristo e che è vero che anche ciascuno di noi, come Gesù, può esclamare: «*Solus non sum*» (Giov., VIII, 16): non siamo soli: come Cristo è col Padre nell'amore dello Spirito Santo, noi siamo col Cristo, e con Lui la vita nostra *abscondita est in Deo* (Coloss., III, 3). Questa nostra vita non è un fiore che sboccia, appassisce e muore; non è l'onda dell'oceano in burrasca, che s'alza e ricade e si confonde nelle acque di un tutto indistinto; bensì è una vita umana divinizzata da Cristo.

Per testimoniare questa verità muoiono i martiri, soffrono anche oggi i confessori della fede, compiono miracoli di abnegazione e di sacrificio gli autentici credenti, che traducono questa verità ogni giorno «*in novitate vitae*».

c) Poiché, ben lungi dall'essere una astrazione, un enunciato da lasciarsi ai giochi dialettici dell'intellettualismo arido ed alle ragnatele delle sue sottigliezze, questa verità del dogma è vita. Nulla c'è nei regni della vita che possa stare al confronto col

dogma rivelato; A coloro che lo hanno additato qualcosa di morto, di astratto, di rigido, di freddo; a coloro che lo hanno paragonato ad un macigno che schiaccia perché non proviene dalle energie a noi immanenti, non noi, ma risponde sdegnato San Paolo col suo grido già rammentato: «Vivo io, ma non sono io che vivo, è il Cristo che vive in me». Le generazioni cristiane vivono da secoli il dogma. La loro condotta quotidiana, in funzione del Cristo

71

con cui sono vitalmente unite, è una traduzione della verità dogmatica, che se ha nel genio dei Padri e dei Dottori enunciazioni d'ordine teoretico, ne ha un'infinità - non meno eloquente - nelle enunciazioni pratiche della vita soprannaturalmente vissuta in Cristo, con Cristo e per Cristo. Cos'è tutta la storia - la vera storia - del Cristianesimo, se non il dogma tradotto e cantato ora per ora da chi ha compreso cosa vuol dire essere cristiano, ossia vivente ed operante in Cristo?

Ripeto: se ci poniamo dal punto di vista del Corpus mysticum, subito ci resta chiarita la nozione di Rivelazione e di dogma. Subito si capisce come Cristo è la Via, attraverso la quale andiamo al Padre e viviamo nell'Amore: senza di Lui non saremmo membra del divino organismo e la nostra sarebbe una vita puramente umana e spesso una vita degna solo dei bruti; Cristo è la Verità e nessuno come Lui può pronunciare questa parola, che solo - come altrove ho spiegato - può essere detta o da un Dio o da un pazzo. Altri maestri potranno dire: «io vi insegno qualche verità», non già: io sono la Verità. L'Ego sum Veritas (Giov., XIV, 6) è un'espressione, che soltanto quando si vive nel Corpo mistico della Chiesa può essere compresa. La Verità, l'assoluta Verità, non può essere se non Dio: et Deus erat Verbum. Le altre verità, le nostre piccole verità, non sono se non raggi di questo Sole, per dirla con Agostino. E questa Verità è in pari tempo Vita. È Vita in sé; ed è Vita per noi, incorporati in Lui. «E sarebbe molto istruttivo -

72

scrive un teologo milanese, Gaetano Corti - far vedere, sotto la guida di S. Paolo, come tutta la morale cristiana individuale, familiare, sociale abbia in Cristo il suo fondamento e riceva da Lui tutto il suo intrinseco valore. Bene, virtù, giustizia, santità non sono, nella morale cristiana, puri valori ideali, che ogni uomo si sforza di attuare concretamente nella sua condotta, ma sono per identità la persona di Cristo: Egli è l'idea morale, ed ogni valore morale non è che una partecipazione della pienezza di santità in esso racchiusa».

### 3. - LA CONCEZIONE CATTOLICA DEL DOGMA

Non vorrei che questa nozione ortodossa della Rivelazione e del dogma fosse da qualcuno ritenuta come imparentata con le concezioni moderne, che dalla Riforma

al Protestantismo liberale, dall'Illuminismo teologico sino al Modernismo, hanno cercato e cercano tuttora di affermarsi.

Nel Cristianesimo autentico il centro di tutto è l'Assoluto, Dio e il suo Cristo (il Cristo storico e il Cristo totale). È da questo Standpunkt che si capisce la nostra divinizzazione. La Rivelazione ci propone verità superrazionali, che hanno un valore teoretico e divengono vita. Il cristiano, che vive la sua fede, ha la sua esperienza religiosa, che si svolge nella storia. Ma tale esperienza e tale vita sono valide in funzione della Verità che le ispira e le spiega, ossia in funzione del dogma e della Rivelazione.

73

In somma, le nostre conoscenze, la fede nostra, le nostre esperienze, la nostra vita, la storia cristiana sono generate e dipendenti dal dogma rivelato. Il momento soggettivo non è la chiave del momento oggettivo; ma, al contrario, è in completa subordinazione ad esso. La nostra è vera Fede, se noi aderiamo alla verità rivelata. La nostra esperienza religiosa non è un'illusione e la vita nostra è vita veramente cristiana, se risponde al dogma. La storia è vera storia cristiana, quando è storia del Corpo mistico, realizzazione, svolgimento ed attuazione della «buona novella» della nostra divinizzazione.

Di conseguenza, il dogma e la Rivelazione non mutano. «La vérité catholique venue de Dieu a d'abord sa perfection», diceva giustissimamente Bossuet. Fate l'ipotesi che si mutasse domani il dogma del Corpo mistico: tutto il Cristianesimo crollerebbe. L'infelicissima frase: «sviluppo del dogma» - che tra breve analizzeremo accuratamente, per indagarvi l'anima di vero che nasconde in un astuccio così detestabile - è certamente un errore ed un'eresia, se volesse significare (come non ha mai significato, nonostante le imperfezioni del loro sistema, per il Moehler e per il Newman) che Rivelazione e dogma possono cambiare, evolversi, perfezionarsi in se stessi, secondo gli orientamenti culturali delle varie età e secondo le esigenze delle diverse nazioni o delle storie. «State et tenete traditiones» (2 Tess., II, 5) annunciava S. Paolo,

74

che metteva in guardia quelli di Tessalonica «ab omni fratre ambulante inordinate et non secundum traditionem (ibid., III, 6). Al vescovo Timoteo egli raccomandava di custodire il sacro deposito («depositum custodi», 2Tim., I, 13) e di rimanere fermo a ciò che aveva ricevuto («tu vero permans in iis quae didicisti et hereditas sunt tibi» (ibid., III, 14). Ai Galati imponeva di non modificare nessun punto della fede, anche se un angelo fosse venuto ad insegnar loro il contrario (Gal., I, 8) e si scagliava contro i novatori, i «mali homines et seductores, ... errantes et in errorem mittentes» (2Tim., III, 34), contro i pseudoapostoli ed i pseudoprofeti, che si trasfiguravano in apostoli di Cristo, come Satana si trasfigura in angelo di luce (2Cor., XI, 13). E potremmo proseguire a lungo.

Con questa subordinazione dell'umano al divino, del soggettivo all'oggettivo, del relativo all'assoluto, innanzi tutto si evita il pericolo del panteismo. L'uomo divinizzato è una frase che può mettere i brividi a chi ammette con noi una distinzione reale tra Dio e l'uomo. Ma subito egli si tranquillizza, quando - come insegna la Rivelazione - tale divinizzazione non è opera dell'uomo (come non è opera sua neppure la sua natura umana, nonostante le ridicolaggini dell'autocritica idealistica o dell'autocreatività), bensì è opera di Dio e di Cristo. Se, invece, la divinizzazione avesse la sua sorgente nell'uomo, l'umanizzazione del divino porterebbe alla divinizzazione dell'umano. E quando l'«io» si proclama

75

Dio, l'ateismo non solo è lecito, ma è doveroso. Se tutto è Dio, nulla è Dio.

In secondo luogo, si evita il relativismo, scoglio fatale di chi giudica dal punto di vista del contingente, del finito, del subcosciente, della persona individualisticamente guardata, della storia concepita come l'assolutizzazione del divenire.

Anche qui, in apparenza, sembra che siano valorizzati il soggetto, i diritti della personalità singola, le esigenze della *raison illuministica* e della vita romantica (*das Leben*) e magari anche le pretese di un grossolano pragmatismo, che definisce il vero in funzione dell'utile; ma in realtà tutto si relativizza, si fenomenizza, si sgretola: una religione senza l'Assoluto non è religione, tanto meno è Cristianesimo.

Da ultimo, si evita nella concezione cristiana lo scoglio dello storicismo, pur conservando il valore della storia, perché si inietta in essa un elemento superstorico che di ciò che diviene si serve per la costruzione del Corpo di Cristo. Questo dogma centrale del Cristianesimo ci insegna che nulla è senza significato nel corso storico: *omnia cooperantur in bonum*, anche e persino, soggiunge S. Agostino, la irrazionalità e la colpa: *etiam peccata*. Al contrario, la storia senza Dio e senza il suo Cristo ci conduce inesorabilmente all'absurdismo dei nostri giorni: se ci si pone sul piano soggettivistico, col pretesto di assolutizzare la storia, si storicizza Dio, ossia si distrugge l'unica garanzia della razionalità del reale.

76

#### 4. - IL DOGMA NEL PROTESTANTESIMO ORTODOSSO E LIBERALE

Purtroppo, una rivoluzione religiosa si è verificata dal sec. XVI in poi, e risponde alle rivoluzioni avvenute nel campo della filosofia e della cultura moderna e contemporanea.

Invece di far dipendere la fede, la vita, la storia ed il valore delle proprie esperienze dalla Rivelazione e dal dogma, si è fatto il contrario. È il soggetto che crea la Rivelazione e il dogma. L'una e l'altro, invece di essere i genitori da cui provengono



la fede (quando c'è l'omaggio della mente), il bene (quando la verità rivelata diventa ispiratrice dell'attività umana nei vari settori), l'interiorità (quando si vive alla presenza di Dio), divengono... i figli della soggettività, la quale evidentemente crea sempre nuove e diverse rivelazioni e sostituisce nuovi e diversi dogmi ai vecchi, in una ininterrotta evoluzione, tanto che oggi più nessuno si stupisce se protestanti liberali, docenti nelle Facoltà tedesche di teologia, hanno un Cristianesimo senza neppure l'esistenza di un Dio trascendente, o se altri, come M. Anspach nel suo volume *Le dogme de la Trinité*, presagisce l'identificazione della Trinità - il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo del Vangelo - con la Sacra Famiglia, composta da Giuseppe, da Maria e da Gesù; ovvero se i meno arditi nel loro sforzo di demolizione, insieme con Martin Rade nel secondo volume della sua *Glaubensrede* esclama: «Vi è, dunque, un Cristianesimo ed una fede

77

senza Cristo? Proprio così! E ciò più sovente che non si pensi o non si dica dal teologo»!

Mi rincresce che i limiti imposti da un Sillabario mi proibiscano di diffondermi nella facile dimostrazione, o, meglio, nella documentazione che fuori del Cattolicesimo l'epoca moderna ha capovolto la dottrina cristiana autentica, soggettivizzando la nozione di Rivelazione e di dogma, ossia rendendoli prodotti e proiezioni della coscienza religiosa. Appaghiamoci di accenni.

È, innanzi tutto, degno del massimo rilievo che il dogma del Corpo Mistico viene abbandonato. Lutero col suo individualismo si ribella all'organismo divino e si ribella in nome del soggetto. In genere, si dice che delle due fonti della Rivelazione, la Scrittura e la Tradizione, Lutero abbia conservato solo la prima e respinta la seconda. Ed è esatto. Ma la questione è ben più complicata di quanto possa apparire.

La Scrittura è ben lontana - come vedremo più tardi - dall'essere considerata da Lutero come lo è dal teologo nostro, dal cattolico o, se si vuole, dal Cristianesimo antico. Per noi la Scrittura è da riguardarsi in funzione di un prius, che serve a leggerla e ad interpretarla, ossia in funzione del Corpus Christi, della Chiesa; per Lutero è affidata al libero esame. La vera fonte della Rivelazione è allora il soggetto singolo. E siccome per Lutero, dopo il peccato originale, la ragione è la prostituta del diavolo e non ha valore, come pure la volontà è impotente a praticare il bene, egli non può non ap-

78

pellarsi all'azione intima che Dio immediatamente esercita in noi, al sentimento di fiducia (da lui confuso con la «fede») in Cristo, all'esperienza religiosa, in una parola, che la Bibbia suscita in chi la legge. Questa è per lui, la rivelazione. Come giustamente osserva un suo ammiratore, Adolfo Harnack, se fosse stato coerente, avrebbe dovuto abolire ogni dogma fisso ed immutabile, contro ciò che egli in parte ha fatto. Rivelazioni, dogmi, teologia non hanno in lui il primato, che, invece, spetta

all'esperienza religiosa interiore, all'autonomia del soggetto di fronte anche alla parola di Dio scritta, alla *fiducialis desperatio sui*, alla confidenza pia e calda in Cristo, che non inaridisce la religione nella conoscenza, non si protende a cogliere la natura della realtà religiosa, ma è qualcosa di sensibile al cuore:

«Cristo - egli scrive - ha due nature?... In che cosa ciò mi riguarda? Se egli porta il nome di Cristo, magnifico e consolante, è a ragione del ministero e del compito che ha preso sopra di sé: è questo che gli dà il suo nome. Che egli sia per natura uomo e Dio, ciò riguarda lui. Ma che egli abbia consacrato il suo ministero e abbia effuso il suo amore per diventare il mio Salvatore e il mio Redentore, è ciò in cui trovo la mia consolazione e il mio bene». Nella sua *Disputatio contra scholasticam theologiam*, là dove respinge sdegnato ogni tentativo di applicare alle realtà soprannaturali le concezioni della ragione, dichiara che «*theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele*». Al mondo oggettivo

79

della Rivelazione e del dogma Lutero sostituisce il mondo del soggettivismo e della emotività.

Venne l'epoca illuministica, in cui si giurava unicamente in nome della ragione umana e dei suoi progressi. Il soprannaturale, il soprarazionale diventò una parola incomprensibile. Il Corpo Mistico fu dimenticato. Hermes, Gunther, Froschammer propugnarono la piena interpretazione razionale del dogma.

L'*Aufklärung* voleva illuminare anche i misteri e dimostrare razionalmente la Trinità, l'Incarnazione e si vada dicendo. La Rivelazione doveva essere mutata in un sistema filosofico, ove le idee chiare e distinte avrebbero celebrato i loro baccanali. I dogmi dovevano essere dialetticamente dedotti. Le proposizioni dogmatiche, vere nel momento in cui la Chiesa le formula, avrebbero poi dovuto trasformarsi, col progredire della storia, in ragione filosofica.

Kant nella sua opera: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* razionalizzò i dogmi, rendendoli espressioni simboliche di precetti morali.

Era l'epoca - ha ricordato il Goyau - nella quale persino in molte prediche non si pronunciava neppure più il nome di Cristo. «Per paura di far ombra alla *raison* umana, buona parte del clero tendeva a velare la metà dei dogmi». «Il potere civile, ispirandosi ai precedenti dell'imperatore Giuseppe II, trasformava il prete in un maestro di buona morale e di sana economia rurale». Si tendeva a «restringere la parte del soprannaturale nella fe-

80

de e nella vita cristiana: i più profondi ed essenziali insegnamenti del dogma erano spesso ridotti o soppressi, e ci si lusingava di superare in questo modo gli screzi tra le varie confessioni». La teologia aveva risentito l'influsso di Wolff: e sarebbe interessante ricercare non solo quanto le sue sistemazioni d'allora siano debitorie al razionalismo wolfiano, ma anche come le accuse che anche oggi si muovono di

«intellettualismo» e di «razionalismo» alle scienze teologiche confondano spesso la vera teologia nostra con quella di marca illuministica.

Verrà, poi, l'epoca romantica e trionferà il concetto di sviluppo. Ma anche allora il problema della Rivelazione e del dogma sarà sempre impostato dal punto di vista soggettivo, quantunque si cercherà di dare a questa soggettività una fisionomia storica.

È stato da parecchi indicato Schleiermacher come l'uomo che nei tempi moderni ha fatto sentire l'influsso più decisivo sulla dogmatica protestante: ed è indubitabile. Il pietismo l'aveva inclinato ad assegnare il primo posto al sentimento e la filosofia fideistica di Jacobi lo sospingeva ancor più in tale direzione.

Il Cristianesimo si riduceva per lui all'esperienza religiosa, per cui ogni singolo soggetto, consapevole della sua finitezza, si sente creatura e dipendente da Dio, il quale è sperimentato sì come trascendente, ma d'una trascendenza che non è una realtà metafisica, bensì solo un dato del sentimento soggettivo.

Non è il caso di dimostrare come da questo prin-

81

cipio, fecondato dal romanticismo e, in parte almeno, da altre correnti, lo Schleiermacher sia stato inclinato ad una forma di panteismo da un lato, e, dall'altro, al senso della storicità e dello sviluppo e, di conseguenza, al senso della socialità. Lo svolgersi della storia porta l'uomo alla società e all'amore reciproco; questo amore genera il sentimento religioso; attraverso un'evoluzione continua si accentua sempre più la rivelazione del divino. E quando un gruppo di cristiani sente e vive una tale esperienza religiosa, allora la esprime nei dogmi, che altro non sono se non l'espressione astratta del sentimento vissuto, mutevole col perfezionarsi delle esperienze soggettive e relativo ai tempi ed ai popoli. Il posto dell'Assoluto, di Cristo e del Corpus mysticum è preso dal sentimento del divino e della socialità.

Il Ritschl, il Sapatier, l'Harnack non hanno fatto se non proseguire in questa direzione, che volatilizza ogni dogma e svaluta la Rivelazione oggettiva: Auguste Sabatier, ad esempio, nel suo *Esquisse de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, come nell'altro suo volume: *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, dirà che la Rivelazione «consiste nella creazione, l'epurazione e la chiarezza progressiva della coscienza di Dio nell'uomo individuale e nell'umanità» e distinguerà in questa progressività tre fasi ben distinte: una fase mitologica che traduce le «esperienze religiose in miti grossolani»; ad essa succederà la fase dogmatica che le

82

espone in formule rigide; e finalmente si arriva alla fase critica, quando ciascuno enuncia a suo modo il divino che percepisce in sé.

## 5. - IL MODERNISMO E IL DOGMA

Se dal mondo protestante passiamo al campo modernista, abbiamo un'identità di orientamento e di teorie.

Il Tyrrel, ad esempio, in Inghilterra, di fronte alla Rivelazione e al dogma, sosteneva la priorità e l'insostituibilità dell'esperienza religiosa, non affidata soltanto allo spirito individuale, ma all'anima collettiva e al moto del subcosciente. Naturalmente una simile esperienza non poteva assumere nessun carattere di assolutezza. È solo la teologia che pretende questo e che sostituisce delle formule alla vita religiosa ed alla pietà. Man mano che il livello culturale si innalza, muta la espressione dogmatica. E guai se non mutasse! Sarebbe un intralcio, un impedimento allo sviluppo della religiosità. Perfino il Credo, imposto quale formula assoluta, è da superarsi.

G. Martini, tutt'altro che favorevole a noi, nel suo Cattolicesimo e storicismo, nelle pagine dedicate a Tyrrel, riferisce la lettera di quest'ultimo al pastore anglicano A. L. Lilley, a proposito delle idee informatrici di un suo volume: *Lex orandi*, pubblicato prima della sua ribellione. L'imprimatur era stato concesso, perché l'autore non aveva esposto chiaramente il suo pensiero, che nella lettera il

83

Tyrrel precisa con nettezza: «Egli afferma che la Chiesa non avrebbe dovuto imporre il Credo che in via provvisoria, per fissare cioè il grado allora conseguito dello sviluppo teologico, ma senza dimenticare che un giorno avrebbe dovuto modificarlo. La Chiesa invece s'è regolata in maniera del tutto opposta». Che fare allora? Tyrrel confessa che in *Lex orandi* ha seguito una certa tattica dettata dalle circostanze, non potendo scoprire con tutta sincerità il suo pensiero. «Ciò che io intendevo, ma che non potevo dire - esplicitamente, si è che possiamo tuttora adoperare il credo tradizionale, quale espressione di certi valori pragmatici e divozionali e di altre misteriose realtà ultraterrene, da cui quelli traggono r origine, anche se gran parte del suo significato storico-filosofico ci riesce inaccettabile: ma non potremo allargare all'infinito i vecchi otri... Quando gli uomini. saranno sufficientemente preparati mediante una giusta apprensione dei principi che reggono l'evoluzione religiosa, si dovrà riconoscere ad ogni epoca il diritto di adattare ai risultati del proprio pensiero l'espressione storico-filosofica del Cristianesimo, e così finirà una buona volta questo inutile conflitto tra la fede e la scienza, che in fondo altro non è che uno spauracchio teologico. Ma sinché questo spauracchio non è abbattuto e durante il periodo di transizione, si dovrà proseguire in queste meschine tattiche per sottrarsi al pericoloso dilemma di scandolezzare e l'ignorante e il dotto». Evviva la sincerità!

Non sarebbe ora possibile passare sotto silenzio

84

un famoso articolo: *Qu'est-ce qu'un dogme?*, apparso in Francia nel 1905, mentre a Parigi si agitava la questione della separazione della Chiesa dallo Stato e che ha dato origine a tali dibattiti ed a tali polemiche da far dire che lo stesso problema della separazione era un nulla dinanzi a quello provocato da Edouard Le Roy.

Questo discepolo di Bergson, che si professava cattolico, cominciava a riconoscere che, «parlando da filosofo», sarebbe stato incapace di pensarla diversamente dagli avversari del dogma: i quali criticano quest'ultimo: a) perché «un dogma è una proposizione che si dà essa stessa come né dimostrata né dimostrabile», mentre il primo principio del pensiero moderno, dopo Descartes, è «che non bisogna tenere per vero se non quello che si vede chiaramente tale»; b) perché, anche supposto, e non concesso, che l'apologetica provasse indirettamente il fatto della Rivelazione, «un qualsiasi dogma appare come un asservimento, come un limite ai diritti del pensiero, come una minaccia di tirannia intellettuale, come un freno ed una restrizione imposta dal di fuori alla libertà di ricerca: tutte cose radicalmente contrarie alla vita stessa dello spirito, al suo bisogno d'autonomia e di sincerità, al suo principio generatore e fondamentale che è il principio d'immanenza», - principio che «è il risultato essenziale della filosofia moderna», contro l'estrinsecismo, ossia la pretesa di introdurre in noi la verità dall'esterno, quasi fosse una cosa tutta fatta; c) perché i dogmi sono formulati nel linguaggio

85

di un sistema filosofico particolare, anzi di parecchie filosofie eterogenee, oramai superate e morte, e mediante metafore che si ribellano ad ogni interpretazione intellettuale, cosicché, quando si vuol precisare il significato d'una formula dogmatica non si sa né cosa afferma, né cosa nega; d) «i dogmi, poi, in ogni caso, formano un gruppo incommensurabile con l'insieme del sapere positivo... A nessuno dei problemi che agitano la scienza e la filosofia essi apportano un accrescimento di luce». Tutto questo - commenta il Le Roy - è vero, se si suppone una concezione del dogma nettamente intellettualista, quasi che il dogma fosse come un'enunciazione intangibile d'un teorema indimostrabile» che riguarda innanzi tutto la conoscenza pura e solo come conseguenza ha un senso pratico e morale.

Ecco l'errore, secondo il Le Roy, il quale, nell'articolo citato, e nelle polemiche (in seguito raccolte nel volume *Dogme et critique*), così espone la sua teoria:

1° Il dogma non è una tesi teorica e speculativa. Se fosse una proposizione che appartenesse innanzi tutto all'ordine della conoscenza, non avrebbe senso per noi. «Dio ha parlato, si dice. Cosa significa la parola parlare in questo caso? Certo, è una metafora. Quale realtà essa nasconde? Tutta la difficoltà è qui». Ed a proposito d'un suo critico il Le Roy soggiungeva: «Quando egli dice che Dio patia, intende che Dio ha una bocca, una lingua, dei denti ecc.? E se aggiunge che Dio ha parlato

86

per mezzo dei profeti, vuol egli affermare che i profeti sono letteralmente questa bocca, questa lingua, questi denti?». Ancora: «Dio è personale: ecco un dogma».

Prescindiamo dalla «difficoltà che solleva il nome Dio». Ma «personale» cosa vuol dire? «Una personalità umana idealizzata e spinta alla perfezione? Eccoci in pieno antropomorfismo». Se si vuol evitarlo, cadiamo in pieno agnosticismo: non sappiamo cosa diciamo. Ed allora?

2° Un dogma ha, dapprima, un senso negativo.

Esclude cioè e condanna alcuni errori, piuttosto che determinare positivamente la verità». Che Dio è personale significa che «Dio non è una semplice legge, una categoria formale, un principio ideale, una entità astratta, una sostanza universale o una non so quale forza cosmica... Dal punto di vista strettamente intellettuale i dogmi non hanno, mi sembra, che il senso negativo e proibitivo». Bisogna studiarli col metodo storico, come vuol la storia dei dogmi, perché allora si capisce come, di fronte agli errori, siano stati definiti, in modo da escludere gli errori stessi.

3° «Un dogma - finalmente - ha un senso pratico. Enuncia innanzi tutto una prescrizione di ordine pratico. Più che tutto è la formula d'una regola di condotta pratica. Qui sta il suo principale valore, qui il suo significato positivo... «Dio è personale» vuol dire: «comportatevi nelle vostre relazioni con Dio come nelle vostre relazioni con una persona umana». Parimenti, «Gesù è risuscitato»

87

vuol dire: «siate per rapporto a Lui come sareste stati prima della sua morte, come siete di fronte ad un contemporaneo». Così pure il dogma della presenza reale vuol dire che bisogna avere dinanzi all'Ostia consacrata un atteggiamento identico a quello che si avrebbe di fronte a Gesù divenuto visibile. E così di seguito».

Ho voluto riferire ad Iitieram la teoria del Le Roy, che, come è evidente, ha sollevato un mare di proteste nel campo della teologia cattolica.

Sforziamoci ora di comprendere due mentalità in contrasto.

## 6. - OSSERVAZIONI CRITICHE

Il teologo ammette il valore della ragione e della fede. In nome del valore della ragione, egli non si ferma alla immaginazione, ma ascende al concetto. Quando dice che Dio parla, il teologo non pensa né ad una bocca, né ai denti, ma elabora il concetto di verbum, che è essenzialmente la parola nello spirito e dello spirito (non è la bocca che parla alle orecchie, ma è sempre uno spirito che parla ad uno spirito); come anche quando discorre di persona, il teologo non si ferma al volto, al naso, all'organismo corporeo (anche perché un volto, un naso, un organismo corporeo li possiede pure un asino, senza essere persona e sono quindi elementi che non c'entrano nel costitutivo essenziale della persona), ma ascende al «concetto» di persona, a quella realtà intelligente e libera che gli fa trascendere la perso-

na umana e gli permette di cogliere la natura, ossia l'essenza di ogni persona, e perciò anche di una persona che, per ipotesi, fosse un puro spirito o fosse una persona divina.

Posto il valore del concetto filosofico, che non è né platonico né aristotelico né tomistico, anche se per la origine della sua elaborazione dobbiamo ricorrere a Platone, o a Aristotele, o a S. Tommaso (come l'attrazione ha un valore che non è newtoniano, anche se la sua scoperta è dovuta a Newton), il teologo non si scandalizza - come diremo - se, per esprimere una formula dogmatica, un Concilio ricorre ad un «concetto», purché questo sia vero.

Tutto ciò è incomprendibile per il Le Roy, che - a somiglianza del suo maestro Bergson, anzi, diciamo meglio, di Lutero, di Schleiermacher, di Tyrrel - non ha mai afferrato il concetto del concetto, la grande scoperta di Socrate, e non può quindi riconoscere nel dogma un significato teoretico di verità, impossibile senza l'attività concettualizzatrice.

Si noti: qui non siamo in una questione puramente filosofica. Il fatto che tutta la teologia protestante, liberale e modernista, non accetta il valore razionale del concetto, non esprime solo un'opposizione alla filosofia classica, ma è sintomo d'una divergenza più grave. Dire concetto significa dire: partire dalla realtà e cercare di penetrare in essa. Il negatore del concetto, che a questo sostituisce l'esperienza, o l'intuizione, o il sentimento, o la vita, o la pratica, o l'azione, non parte dalla realtà, ma dal soggetto e, rinchiuso nei suoi elementi sog-

gettivi, non può attribuire un valore di verità al dogma. La lotta non è tra Aristotele e Lutero (o Le Roy); è tra due concezioni della realtà, oggettiva l'una, soggettiva l'altra.

Non basta.

Oltre il valore della ragione, il teologo ammette quello della Rivelazione. E non lo ammette in nome d'un fideismo cieco (che è proprio l'abisso nel quale cadono Lutero, Schleiermacher, Tyrrel, Le Roy e compagni, quando, privi dell'aiuto del concetto razionale, si trovano nell'impossibilità di giustificare l'adesione al loro preteso Cristianesimo, condannato a risolversi nel nulla), ma in nome di quel *rationabile obsequium* alla parola rivelata, di cui parlava S. Paolo, ed alla quale un'altra disciplina - l'apologetica - lo invita, quando, dimostrando in nome della filosofia e della storia i preamboli della fede (dall'esistenza di Dio alla divinità di Cristo), prova che è ragionevole e doveroso credere, ossia ammettere come vero ciò che è rivelato, in omaggio a Dio rivelante.

Ricordate ora l'orientamento iniziale che abbiamo descritto e ponetevi nell'animo di un teologo che crede alla buona novella del Corpo mistico, e vive innestato in

Cristo, in comunione con tutta la Chiesa, vita della sua vita. E rileggete con questo teologo le aberrazioni del Le Roy.

Obbiettagli il metodo d'immanenza. Osservategli che egli concepisce il dogma come «una cosa» che «dal di fuori» gli viene imposta. A lui che esulta con S. Paolo nella gioia della divinizzazione,

90

sussurrate: tu disconosci le esigenze immanentistiche del pensiero moderno. Ma come? Non ha forse Cristo stesso espresso la dottrina del Corpo mistico in funzione del manere in eo e della vita del tralcio nella vite? Ed il «concetto» di vita non è forse per eccellenza un'attività immanente? Il credente si sente forse schiacciato da un macigno o da una «cosa» estranea, quando crede e vive la buona novella del Corpo mistico? Geme, forse, soffocato dall'estrinsecismo?... Il teologo comincia, quindi, a sorridere.

Anzi, il suo sorriso si muta talvolta in una risata cordiale, quando il Le Roy osserva che alla soluzione dei problemi scientifici e filosofici il dogma non porta luce. Ma, di grazia, il Cristianesimo è la religione della scienza sperimentale, la religione delle scienze fisiche, la religione dei problemi filosofici, o non piuttosto la religione soprannaturale, che ci offre il dono ben superiore ad ogni scoperta meccanica, ad ogni bomba atomica, ad ogni disquisizione filosofica?

Il Le Roy sostiene che il dogma non ha un senso teoretico, non contiene e non rivela una verità, ma solo comanda un atteggiamento pratico. Ahimè! Se egli avesse ragione, perché dovremmo essere cristiani e - come pretende il Le Roy - rimanere nella Chiesa cattolica? Se non hanno valore di verità il dogma della nostra incorporazione in Cristo e i dogmi connessi con questo (dal dogma trinitario alla divinità di Cristo ed alla divina natura della Chiesa), perché dovremmo crogiolarci nelle espe-

91

rienze religiose e nel sentimentalismo dei protestanti? Perché mai dovremmo comportarci con Dio come se fosse una persona? Una delle due: o è vero che Dio è personale, ed allora dovrò prendere dinanzi a Lui l'atteggiamento conseguente a questa verità; o non lo è, ed allora è insulso il mio atteggiamento.

Perché dinanzi all'Ostia consacrata dovremmo stare come di fronte a Gesù divenuto visibile? O nell'Ostia è presente veramente Gesù Cristo, ed allora questo lo si capisce. O non è presente, ed allora saremmo degli idolatri. Adoreremmo un pezzetto di pane.

Un Sillabario, come il presente, non può proporsi di discutere la teologia luterana, - quella teologia protestante che di teologia non conserva più neppure una briciola, se si prescinde dalla storia delle discipline teologiche - o la teologia modernista che Pio X ha combattuto con una energia giudicata allora da alcuni eccessiva e che oggi appare la più provvidenziale difesa del dogma cattolico, doverosa per un Pontefice.



Se abbiamo rievocato queste concezioni moderne e contemporanee del dogma, l'abbiamo fatto unicamente per delineare con esattezza la posizione cattolica, che rifugge in tutta la sua linearità e coerenza di fronte alle schiere avversarie.

Le quali, soggiungiamo subito, sono coerenti anch'esse. Zampillando da un errore, le loro acque dovevano dilagare, come di fatto avvenne. Il cattolico, per es., si sorprende dinanzi al numero enorme di chiese protestanti, che con successive divi-

92

sioni hanno creato una tale penosa situazione, da provocare ai giorni nostri quel movimento ecumenico, al quale ogni cattolico guarda con occhio di speranza, pregando, augurando, attendendo.

Ma la nostra sorpresa è ingiustificata. Abbandonata la concezione oggettiva della Rivelazione e del dogma, le varie forme di soggettivismo necessariamente dovevano condurre a tale sgretolamento, che ad alcuni parve affermazione di vita (e non si poteva dar loro torto, se intendevano alludere alla vita dei soggetti ed alla varietà delle esperienze religiose). Mancando l'uhì consistam, tutto si è polverizzato. La soggettivazione importava necessariamente il moltiplicarsi delle sette, delle cosiddette «confessioni», delle «Chiese». Anzi, se si volesse essere logici, all'unica Chiesa che Cristo ha fondato ed amato e per la quale ha versato il suo Sangue («Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea», Eph., V, 25), dovremmo sostituire milioni e milioni di Chiese, quanti sono i credenti e quante sono le esperienze soggettive.

Così pure, alcuni dei nostri amici si meravigliano dell'altro fenomeno proprio della teologia eterodossa e modernistica, del bisogno cioè di storicizzare l'insegnamento dogmatico, mentre il Cattolicesimo ritiene che solo mediante l'immutabilità del dogma si possa nel divenire storico infondere un soffio di vera vitalità e di salutare sviluppo (solo, cioè, - giova ripeterlo - se è immutabilmente vero che Cristo è Dio e che la Chiesa è il suo Corpus mysticum, vivente della vita di Lui e svolgentesi nei

93

secoli sotto il suo influsso divino, è possibile razionalizzare e valorizzare la storia). Come poteva avvenire diversamente? Se Rivelazione e dogma dipendono dalla soggettività individuale, od anche dalla soggettività collettiva che nulla ha in comune col divino organismo creato da Cristo, le radici sono storicamente condizionate ed i frutti non possono non risentire della condizione delle radici.

Concludendo: abbiamo dinanzi due concezioni della Rivelazione e del dogma. Contro la nostra, che, alla luce della elevazione all'ordine soprannaturale e della divinizzazione mediante l'innesto nel Corpus Christi, ci è apparsa logica come una conseguenza necessaria - stanno i tentativi svariati di teologie moderne, tutte dominate da un unico spirito.

Anch'esse parlano di Cristianesimo, ma basta la loro esposizione per accorgersi che non sono altro se non i surrogati di esso. A poco a poco di cristiano non salvano se

non il nome. Fatalmente i loro fautori corrono a galoppo verso la negazione non solo dell'Uomo-Dio, ma dello stesso Trascendente, ossia verso la filosofia moderna. Dobbiamo constatare come, in fondo, le uniche due posizioni coerenti siano appunto queste: il dogma cattolico da un lato, l'immanentismo panteistico e storicistico dall'altro. Gli anelli di congiunzione tra il primo ed il secondo non reggono alla critica. Lo ha riconosciuto persino Benedetto Croce - che pure attribuisce alla Riforma «la grande funzione storica di avviare i popoli moderni alla libertà di pensiero»,

94

quando, anni or sono, recensendo nella Critica (1903) un volume di A. Harnack che raccoglieva le conferenze applauditissime tenute all'Università di Berlino intorno all'Essenza del Cristianesimo (e che rilette oggi, dopo quasi cinquant'anni, nonostante la cultura dell'oratore, ci sembrano vuote e superficiali), soggiungeva che il Protestantesimo «ormai s'interpone come un bambino tra un adulto, qual è il pensiero moderno, e un vecchio ancor pieno di forze, qual è il Cattolicesimo. Togliete bambini di tra le gambe dei lottatori!».

95

### **Capitolo terzo**

#### **LE FONTI E LA CONOSCENZA DEL DOGMA**

Il concetto stesso di «dogma» ci ha condotti ad una precisa conclusione.

Se, come dice un dotto gesuita italiano, il P. Vitti, nei suoi studi sul pensiero paolino, il «*cor theologiae nostrae*» è la dottrina del Corpo Mistico di Cristo, è chiaro che la buona novella si fonda non sull'esperienza soggettiva e su una religiosità puramente umana, che mai potrebbero darci le ali per superare la natura nostra e per farci conquistare le altezze della divinizzazione, bensì sulla Rivelazione oggettivamente considerata. Se i dogmi riguardanti la Trinità, l'Incarnazione, la divinità di Cristo, la Chiesa, i Sacramenti, la Gerarchia ecc. non fossero veri, le nostre esperienze religiose, individuali e collettive, si pascerrebbero d'illusioni. Noi non avremmo, né potremmo avere una vita trasformata, sublimata, divinizzata in Cristo ed esultante in Lui.

Ora, se il dogma non è una proiezione del nostro intimo «io» e delle nostre esperienze, ma possiede per se stesso una verità oggettiva, sorgente di vita, a cui il soggetto deve ispirarsi e deve attendere, quali

96

sono le fonti della Rivelazione? Attraverso quali sorgenti noi attingiamo il dogma?

Col Concilio di Trento e col Concilio Vaticano, si risponde che due sono le fonti dogmatiche: la Sacra Scrittura e la Tradizione. Ed è verissimo. Ma il male è che a quelle parole non si dà spesso il loro vero e completo significato, perché si dimentica che il dogma importa una verità - rivelata da Dio - che la Chiesa proclama come tale o con una definizione solenne, o coll'insegnamento del magistero ordinario ed universale.

Pare impossibile, ma persino nel mondo degli studiosi cattolici, tra cultori di critica biblica o di teologia, non è raro il caso di incontrare uomini e sacerdoti, i quali non hanno capito che la Scrittura e la Tradizione non debbono essere riguardate avulse dal divino e vivente organismo che è il "Christus lotus", ossia Cristo con la sua Chiesa.

Anche i protestanti ortodossi dicono che la Bibbia è la fonte della Rivelazione. Ma è ben diversa la concezione della Scrittura, ad es., in un luterano ed in un cattolico. Per il primo c'è il Libro per eccellenza, che sta a sé e che i singoli leggono, meditano, approfondiscono. La Chiesa nulla c'entra. Lo Spirito Santo ispira ciascun fedele ed abbiamo le diverse interpretazioni soggettive. Ed il protestante logicamente fa questo, perché nega il dogma fondamentale del Corpo mistico e non riconosce la Chiesa. Per il secondo, come una frase pronunciata da noi ha un senso che non può esser compreso se dovessimo astrattamente separare quella espres-

97

sione dal nostro «io» concreto e vivente, ma ha un senso in relazione a tutta la vita nostra, così la Parola divinamente ispirata dice ordine ed è in funzione di quell'organismo vivente che è il Corpo mistico. Da questo bisogna prendere le mosse per leggere ed interpretare il Libro sacro, il quale non è un documento morto, come potrebbe essere qualsiasi opera dell'antichità classica, ma è da concepirsi nella Vita ed in rapporto alla Vita di Gesù operante nella società soprannaturale da Lui creata.

Già fin da questo momento comincia a brillare dinanzi a noi l'idea nuova, che andremo ora elaborando ed illustrando. La critica storica moderna, che esamina le varie parti della Bibbia, e che, come vedremo, ha un suo compito ed una essenziale importanza, non guarda alla Scrittura come la riguardiamo noi. Materialmente è lo stesso Pentateuco, sono gli stessi Libri Profetici, gli stessi Evangelii sinottici ai quali un glottologo ed un teologo rivolgono la loro attenzione; ma l'uno li considera in sé, separati dalla loro genesi soprannaturale., dalla loro soprannaturale finalità, dal loro soprannaturale significato; l'altro, al contrario, li guarda in funzione di Cristo

che ammonisce: «Scrutate le divine Scritture; esse danno testimonianza di men (Giov., V, 39). Le Scritture, prescindendo da Cristo e dal Cristo totale, ossia dal suo Corpo mistico, sono per noi come un ramo o una radice staccati da una pianta.

Così pure, come vedremo, la Tradizione non è una notizia storica, od un complesso di dottrine e di

98

fatti che solo storicamente possiamo accertare. Essa non parte dalla documentazione (indispensabile, come diremo, ma che non è il punto di vista dal quale bisogna guardare il Vero tramandato), bensì parte dalla Chiesa vivente, da Cristo col suo Corpo Mistico, che si perenna nei secoli e conserva, sotto la assistenza e l'influsso dello Spirito Santo, le verità dogmatiche. È in questo organismo che è Vita (e non un documento morto) che gli stessi documenti manifesteranno la loro vera natura.

Insomma, se si vuol valutare l'atteggiamento della teologia e del credente di fronte a tutto quel movimento che abbraccia la critica biblica coi suoi metodi scientifici di analisi, di ricerca, di interpretazioni, di ipotesi e di teorie, bisogna cominciare a distinguere il procedimento dello scienziato, il quale, spesso orgoglioso e fiero per la ricchezza dei suoi dati, per le scoperte, per le rivelazioni degli scavi o per la voce nuova dei papiri, si inoltra nell'esame della Scrittura o dei dati della Tradizione con un metodo squisitamente analitico (che, come non ci sarà arduo mostrare, può giocare talvolta brutti scherzi, quando si vuole balzare ad affrettate conclusioni d'indole sintetica) - e del credente, che pur apprezzando le indagini scientifiche, ha un senso ben diverso della realtà concreta, della organicità vitale, della dinamicità storica propria del Corpo Mistico e che, di conseguenza, non può ridurre la vita di questo ad alcuni elementi, che la papirologia, la glottologia, l'archeologia debbono esaminare, ma non sono se non momenti - spesso essenziali - di

99

quell'attività creatrice la quale, svolgendosi, ha prodotto anche quei fatti, quei documenti, quelle lettere che non possono rivelarci il loro vero significato, se non nella totalità e nel palpito della Vita. Non è l'analisi che deve avere l'ultima parola, bensì la sintesi. Questa, certamente, non può prescindere dall'analisi, ma non può abdicare i suoi diritti in favore di essa. Persino in una singola persona, per poterne penetrare l'anima, io ricorrerò agli scritti da lei disseminati durante gli anni della fanciullezza, della giovinezza e della virilità e ricorrerò pure alle sue idee vissute che si tramandarono di giorno in giorno e si manifestarono in tutta la loro forza; ma sia quegli scritti, come quelle sue tradizioni ho il dovere di non sottoporli ad un processo astrattistico, rendendoli avulsi dalla storia di tutta un'esistenza, bensì debbo valutarli in funzione della vita complessa di quella persona, perché solo allora mi sveleranno il loro valore.

L'argomento è importantissimo, anche perché è dalla mancanza di questa linea criteriologica fondamentale che molti, gettandosi senza un'adeguata preparazione

nella lettura delle opere di razionalisti o di modernisti, sono poi assaliti da dubbi circa la verità ed il contenuto dei Libri Sacri, che, attraverso ai volumi di Strauss o di Renan, di Wellhausen o di Loisy, di Goguel o di Couchoud, sembrano sgretolarsi, sminuzzarsi, dissolversi in miti e in leggende, indegne di fede. Ed è pure per lo stesso motivo che altri coi protestanti ortodossi negano la seconda fonte della Rivelazione, e cioè la Tradizio-

100

ne, e riducono la Scrittura ad una sorgente di opinioni diversissime e contraddicentisi.

Il nostro Sillabario, senza la esilarante pretesa di risolvere tutti i problemi teologici e biblici, proponendosi di indicare il punto di vista della teologia, in opposizione ad altri atteggiamenti culturali moderni e contemporanei, sente il bisogno di accennare la posizione cattolica per delineare poi le posizioni avversarie in modo tale, che esse servano a noi per capire sempre meglio qual è il pensiero tradizionale, che io reputo neppure scalfito dall'erudizione moderna e dalle correnti attuali.

## 1. - LA SACRA SCRITTURA

Per intuire esattamente quale sia lo stato d'animo del cattolico dinanzi al Verbum salutis, ai Libri cioè in cui egli legge la rivelazione progressiva di Dio, di Cristo e della Chiesa; e per intendere come Leone XIII nella Providentissimus Deus proclami che «la Scrittura dev'essere l'anima della teologia», poniamoci nell'atteggiamento dei due discepoli di Emmaus, descritto da S. Luca (al capo XXIV), quando il Pellegrino ignoto che avevano incontrato commentò loro le pagine ispirate dal Vecchio Testamento in funzione del Cristo, che doveva venire, soffrire e patire; o, se si preferisce, affrontiamo il tema, tenendo dinanzi a noi due grandi Encicliche pubblicate da Pio XII nel 1943, l'una già spesso rammentata, la *Mystici Corporis*, e l'altra sugli studi biblici, la *Divino afflante Spiritu*, che non a caso

101

il Pontefice ha fatto seguire, alla distanza di appena tre mesi, a quella sul *Corpo Mistico*. Inutilmente cercheremmo di capire la dottrina cattolica intorno alla Scrittura, se questa non fosse da noi letta e meditata, come membra della Chiesa, insieme con Cristo e sotto la guida della Chiesa stessa, depositaria, custode, maestra, interprete e giudice della parola scritta rivelata.

L'individualista, che pretende di comprendere quest'ultima dal punto di vista suo soggettivo, è simile a chi dinanzi ad un canto che esprime lo spirito d'una nazione, i suoi ideali, lo stato d'animo che la caratterizza e la distingue dalle altre, dimenticasse tutto questo ed interpretasse il canto come se enunciassero le sue proprie individuali tendenze. No. La Scrittura, per un cattolico, è ispirata da Dio

(come ci insegnano Isaia, c. VIII, 1, - Geremia, XXIX - Abacuc, II, 2 - S. Paolo, Il Timoth., III, 16 - S. Pietro, I, 21); ossia, per dirla con la Proidentissimus Deus, «lo Spirito Santo con una forza soprannaturale eccitò e mosse gli autori ispirati a scrivere, li assistette nello scrivere per tal modo che essi tutto quello, e solo quello ch'Egli voleva, rettamente concepissero col pensiero, fedelmente volessero mettere in iscritto, ed acconciamente esprimessero con infallibile verità», non perché al mondo vi fosse un libro di più, ma perché le anime chiamate alla salvezza soprannaturale mediante Cristo (venturo o già venuto) avessero un «depositum fidei», una sorgente della verità dogmatica. Il criterio e la norma, quindi, per la lettura e l'interpre-

102

tazione della Scrittura è indicato dai Concili e dalle loro Costituzioni con le note espressioni: «sensus Ecclesiae», «consensus Ecclesiae», «quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit», «uti semper catholica Ecclesia docuit», «prout universalis Ecclesia hucusque professa est», «prout Ecclesia universa indicavit, servavit, retinuit, custodit».

La tesi che all'individuo, o a un gruppo di essi, e non alla Chiesa spetta «judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum», come invece insegnano il Concilio Tridentino ed il Concilio Vaticano, equivale al rifiuto del dogma centrale del Corpo Mistico. E l'obbiettare - come fanno i protestanti ortodossi - che in tal caso la Chiesa sarebbe al di sopra della Scrittura e dello Spirito Santo che l'ha ispirata, rivela la falsa concezione del Corpo Mistico, quasi che questo non implicasse innanzi tutto e soprattutto Cristo, capui Ecclesiae e lo Spirito Santo, anima di essa. È evidente che la Scrittura è subordinata a Cristo ed allo Spirito divino. Il magistero che ci insegna quale sia il senso autentico e ci preserva da errori in un campo essenziale per la fede, non è se non l'organo di Cristo e del suo Spirito di verità. E la via necessaria ed unica per cogliere nei Libri sacri le verità della Rivelazione è questa comunione con la Chiesa e questa partecipazione alla vita che ha lo Spirito come ispiratore. Solo così è possibile raggiungere il Cristo attraverso la Parola scritta, la quale allora non risuona più come una voce che ci viene dal di fuori, dall'anti-

103

chità, da persone morte da secoli e che dai loro sepolcri ancora ci lanciano idee, ma è voce di Dio, è fuoco dello Spirito, è verità che ha Dio per autore, è non lettera morta, bensì parola vivente e vivificatrice, che ci prepara e ci rivela la mistica comunione col Figlio di Dio, principio e causa della nostra divinizzazione.

L'altra tesi, della quale vedremo poi l'anima di verità, che la Scrittura dobbiamo leggerla, avendo come maestro non più la Chiesa, ma la critica biblica con tutta la sua erudizione filologica e storica, con tutte le sue controversie, i suoi dibattiti e le sue costruzioni, assomiglia all'invito di chi, volendo sapere cos'è un vivente, lo sostituisce con un cadavere, e ne facesse l'autopsia, lo sezionasse, lo anatomizzasse;

o se si vuole, a chi, per spiegarmi Dante, mi dividesse le tre cantiche in parole ed in lettere, sperando di poter poi ricostruire con questa materia fredda e muta il poema, senza accorgersi che dalla sintesi si può e si deve andare all'analisi, dalla vita si va agli elementi morti, da Platone e da Cicerone si va agli aoristi ed ai gerundi, ma il cammino inverso non conduce alla realtà palpitante e fresca, poiché è bensì possibile da un dipinto di Raffaello andare ai colori ed agli atomi che li compongono, ma con tutti questi atomi voi non formerete più il capolavoro, se non partite dal genio dell'artista.

Quando è coerente con questo suo doveroso atteggiamento spirituale, il cattolico non cerca nella Scrittura la rivelazione di notizie scientifiche o di

104

fatti umani, ma i dogmi, che col Franzelin (nella sua opera classica: *De divina Traditione et Scriptura*) egli distingue in «dogmata, theoretica et practica, revelata propter se», come potrebbero essere i due misteri principali della nostra fede, i dogmi riguardanti la vita soprannaturale, la natura soprannaturale della charitas ecc., ed in «dogmaia revelata per accidens, id est quae sunt inspirata... non propter se, sed propter alia quibuscum connectuntur et ad quae relationem habent, ut sunt ex. gradiuncta quaedam in historia et his similia».

Sono le verità rivelate, che si riferiscono alla fede ed alla vita, che agli antichi ebrei rendevano confortante e luminosa nelle periodiche adunanze delle sinagoghe la meditazione del Vecchio Testamento («habentes solatio Sanctos Libros, qui sunt in manibus nostris», si legge nel I Libro dei Maccabei, XIII, 9). Lo Spirito divino - ammoniva S. Agostino (In Genesim ad litt., II, IX, 20) - non si è proposto di insegnare agli uomini conoscenze profane, che non giovano alla loro salvezza: «Spiritus Dei, qui per Scriptores sacros loquebatur, noluit ista docere homines, nulli saluti profutura», - parole che Leone XIII, nella *Providentissimus Deus*, ripete come un principio assiomatico.

Ed ecco il perché della tesi cattolica che nelle Scritture non v'è errore alcuno. Se la Scrittura - come nota la *Providentissimus Deus* - è da Dio ispirata per rivelare a noi la verità, è evidente che «non solo esclude ogni errore, ma lo esclude e lo ripudia tanto necessariamente quanto è necessario

105

affermare che Dio, Verità suprema, non è l'autore di alcun errore».

Tutta la Scrittura - senza distinzione tra parti essenziali e quelle che il Newman o il Lenormant chiamavano obiter dicta (o proposizioni di poca importanza e buttate là come di passaggio ed estranee al fondo del soggetto trattato) - e senza limitazioni, come avveniva nell'ipotesi di Mons. D'Hulst a proposito dell'ispirazione mitigata - ci rivela il pensiero divino con infallibile verità, nonostante che tale insegnamento ci venga manifestato in libri di svariato genere letterario, attraverso anche la poesia, il simbolo, la parola, l'allegoria ed attraverso differenze di stile, di genio, di

preparazione intellettuale, di fonti talvolta esplicitamente e talvolta solo implicitamente indicate, dai singoli sacri autori. Non è l'astuccio umano che importa; è il gioiello divino che esso contiene, ossia le verità rivelate. E siccome ogni parte ed ogni momento di un Libro sacro ha come scopo una tale rivelazione, ne risulta che nulla può in esso sfuggire all'ispirazione.

Molti, a questo riguardo, hanno nella loro testa un confusionismo caotico meraviglioso. Credono che la esclusione di ogni errore dalla Bibbia e l'ispirazione divina di ogni parte di essa significhi che ogni espressione scritturale debba essere interpretata come se fosse una narrazione d'indole storica (ed, anzi, di una storia modernamente concepita). Per null'affatto. Nella Bibbia vi sono, ad es., anche Libri poetici ed è evidente che essi ricorrono a descrizioni non rispondenti a fatti avvenuti. Che importa? An-

106

che i Libri poetici, come i Salmi di Davide, insegnano grandi verità, espresse nella forma propria dell'arte. Se un pittore mi esprime un'idea vera nella forma artistica che egli reputa più bella, il suo dipinto mi rappresenterà la verità di quella idea; e tutto quel dipinto – nessun atomo e nessun colore escluso – è ispirato dal genio dell'artista. Ma da ciò non segue che io possa prendere un pezzo del dipinto, non interpretandolo in funzione del tutto e dell'idea ispiratrice e discutere se quel pezzo è vero o falso. Così anche nella Scrittura: ogni Libro, poetico o didattico o storico, è tutto ispirato ed ogni parte del Libro concorre ad esprimere un determinato Vero, secondo la forma letteraria del Libro stesso. In questo senso non si può e non si deve parlare di errori nella Bibbia, o di parti non ispirate.

Di conseguenza, contro deviazioni vecchie e nuove, in forza dei principi posti e ricordati, diciamo ben alto che alla Scrittura non sono da ricercarsi rivelazioni umane di natura scientifica, riguardanti la geologia, l'astronomia, la cosmologia, la paleontologia, la fisica, la chimica, la biologia, l'antropologia o l'etnologia. Con la Bibbia, - esclamava S. Agostino -, Dio voleva rivelare le verità concernenti la nostra salvezza e non già istruirci nelle scienze umane: «Christianos enim volebat facere, non mathematicos» (De Gen. ad litt., VII, XXVIII, 42). E il Card. Baronio, nell'epoca in cui si processava Galileo, traduceva: «La Bibbia non è stata ispirata per insegnarci come va il cielo, ma come si va al Cielo». È naturale, quindi, che i Libri Sacri non ri-

107

corrano al linguaggio scientifico (la cui terminologia cambia ad ogni epoca), né siano legati ad una o all'altra teoria o ipotesi di qualsiasi scienza, Lo scopo che essi si prefiggono è ben diverso: non i fenomeni che il naturalista indaga, ma la nostra santificazione e la nostra divinizzazione.

Non che la Bibbia - come osserva il Padre Prat - non possa contenere e non contenga affermazioni d'ordine scientifico; ma essa «non è né al di sotto, né allato, ma al di sopra della scienza», essendo un'opera ispirata essenzialmente religiosa. E



siccome la sua ragione di essere non è la scienza, essa può parlare il linguaggio comune senza pretese scientifiche e descrivere i fenomeni quali colpiscono i nostri sensi, qualunque sia la loro intima realtà. L'autore sacro - scriveva S. Tommaso (*Summa Theologica*, I, q. 70, a. I ad 3) - spesso si rimette alle apparenze sensibili. Ciò asserendo, S. Tommaso non faceva se non confermare l'insegnamento di S. Agostino che, cioè, l'intenzione di Dio nella Scrittura non è quella di rivelarci l'«*intimam adspectabilium rerum constitutionem*», la natura intima del mondo visibile. E la *Providentissimus Deus*, richiamando questa affermazione agostiniana, aggiungeva: «Gli scrittori sacri non hanno punto preteso di studiare direttamente i fenomeni naturali, ma talvolta ne parlano o li descrivono accidentalmente. In questo caso essi adottarono il linguaggio usato al loro tempo nelle conversazioni ordinarie, linguaggio che anche attualmente usano i più grandi scienziati nella vita comune».

108

Bisogna reagire, quindi, con tutte le forze contro il concordiamo biblico, caro a certe forme pseudoscientifiche d'una apologia sorta nell'epoca positivista e che pretendeva, dinnanzi ad una nuova teoria lanciata dagli scienziati, di mostrare che il testo biblico combaciava a perfezione con essa (naturalmente, siccome l'«ultima parola» della scienza dopo un po' di tempo veniva sostituita da un'altra tesi, cambiava anche la dimostrazione concordistica, con immensa gioia e con plausi ironici degli increduli di fronte a questi meravigliosi accordi tra la scienza e la fede). Non importa se anche un Cuvier esclamava: «Mosé ci ha lasciato una cosmogonia, la cui perfezione si verifica continuamente» e se Ampère soggiungeva: «O Mosé aveva delle scienze una conoscenza così profonda come quella che si ha nel nostro secolo, ovvero egli era ispirato». Bisogna respingere la stessa impostazione del problema. Non ha senso cercare la concordanza o la discordanza tra Libri ispirati - scritti in funzione di una finalità soprannaturale - e le teorie che appartengono ad un altro ordine, nelle quali l'incredulo può essere dottissimo. Già S. Agostino nel sec. IV avvertiva: «Accade spesso che un infedele, con l'aiuto del raziocinio e dell'esperienza, conosca con certezza i movimenti, le rivoluzioni, la grandezza e la distanza degli astri, le eclissi del sole e della luna, il ritorno periodico degli anni e, delle stagioni, la natura degli animali, dei vegetali, dei minerali ed altri simili oggetti. È una vergogna, un pericolo ed un male che un cristiano sentenzi alla leggera sopra

109

queste cose, come se parlasse in nome della Bibbia» (*De Genesi ad litt.*, I, XIX, 39). Ed a ragione il Padre Prat continua dicendo che «l'interpretazione che pretende di essere scientifica.... della Scrittura è un errore ed un pericolo, poiché imprudentemente impegna la Bibbia in questioni alle quali dovrebbe restare estranea». Ciò - potremmo dire ricorrendo ad un'espressione di S. Tommaso - non lo si deve fare, «*ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur et ne eis via credendi praecludatur*» (*S. Th.*, I, q. 68, a. 1).

Certo, vi sono «questioni», che pur appartenendo alle scienze positive, sono più o meno connesse con le verità della fede cristiana (ed anche non rare volte ne ha parlato Pio XII, sia in discorsi tenuti ai membri dell'Accademia delle Scienze, sia nella *Humani Generis*), come l'origine dell'uomo ed il problema del monogenismo. Ma anche qui il metodo dell'indagine scientifica naturalistica ed il metodo esegetico cattolico si trovano su due piani diversi. Un piano si riferisce ad una dimostrazione che non su ipotesi, ma su fatti deve erigersi; sull'altro piano, il problema interessa l'esegeta ed il teologo, non in quanto è d'indole scientifica, ma in quanto è di natura religiosa e riguarda la creazione, l'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale, la sua caduta; la redenzione ed il Corpo Mistico. I pretesi conflitti non si verificarono mai in virtù d'una tesi scientificamente certa, ma, in nome d'una concezione meccanicistica ed antifinalistica della realtà della vita (ossia di teorie pseudofilosofiche). Il dogma e

110

la Scrittura non impediscono affatto allo scienziato di seguire il suo metodo; soltanto, se egli è cristiano, non si divertirà con ipotesi che fossero negazione della sua fede.

«Questi principi - insegna Leone XIII nell'Enciclica citata e Pio XII ha riaffermato nella *Divino afflante Spiritu*, - si potranno applicare anche alle scienze affini, soprattutto alla storia». E se questo criterio metodologico fosse sempre stato applicato, non sarebbero sorti anche qui molti pseudo-problemi, occasionati in modo speciale dai progressi delle discipline storiche in questi due ultimi secoli.

Ma di questo parleremo più innanzi.

## 2. - LA CRITICA BIBLICA

A questo punto una voce di protesta sembra interrompere la nostra esposizione, voce che proviene dal campo dell'esegesi, della critica biblica e della storia comparata delle religioni, e che è espressione altresì d'uno stato d'animo agitato di molte coscienze, specialmente giovanili, tormentate e corrose dal dubbio.

Per poterci mettere - ci si dice - dal punto di vista della teologia, dovremmo dapprima stabilire con certezza, ed in forza di motivi d'ordine razionale e storico, l'autorità della Scrittura, che serve di base a tutto l'edificio della Rivelazione. Ora, è oggi possibile una simile dimostrazione puramente storica, dopo gli assalti formidabili che l'ermeneutica, la critica, la storia dei dogmi, la scienza delle reli-

111

gioni, le scoperte nel campo dell'egittologia, della civiltà babilonese, dell'archeologia palestinese ecc. ecc. hanno da un secolo e mezzo moltiplicato ed intensificato, sottoponendo i Libri Sacri ad una disamina spietata e scientifica, e mettendoli in

rapporto con un ambiente in cui le idee e le istituzioni da essi descritte perdono il loro carattere di cosa unica, assoluta e divina?

Non è lecito prendere alla leggera una simile obiezione e, anzi, occorre acciuffare quest'occasione propizia per sottolinearne il significato e per indagarne il valore.

Sorvolando, pure sopra la battaglia mossa da Spinoza dapprima e dal deismo inglese, dall'ironia scanzonata di Voltaire e di Bayle in seguito e dall'Illuminismo wolfiano contro la Scrittura, è un fatto che soprattutto da Lessing in poi la lotta è durata senza intermittenze e prosegue furente anche ai nostri giorni.

Giangiacomo Wettstein a Basilea aveva posto sopra lo stesso piano dei libri profani la Scrittura ed a questa aveva applicato le regole di una interpretazione schiettamente razionalistica. E Lessing, che ne aveva seguito i corsi, volle diffonderne il metodo ed i criteri, fedele a quello scetticismo elegante ed a quello spirito di indifferenza che erano sue doti particolari.

Un anno dopo che un suo amico, il Nicolai, aveva pubblicato un romanzo ispirato al razionalismo biblico ed all'Illuminismo, il Lessing - che voleva distruggere il soprannaturale ed il valore della Bib-

112

bia, per sostituirvi la sua teoria dell'evolversi della religione, secondo la quale il Cristianesimo non è se non un momento umano dell'evoluzione religiosa - lanciò i Frammenti di Wolienbùttel, o Frammenti d'uno sconosciuto (pubblicati da lui a diverse puntate dal 1774 al 1777), fingendo d'aver scoperto nella biblioteca di Wolfenbùttel lo scritto d'un autore ignoto, che, a suo giudizio, doveva permettergli di realizzare un suo sogno, ossia l'aspirazione da lui enunciata dicendo: «Lutero ci ha liberato dal giogo della Tradizione; chi ci libererà dal giogo più insopportabile ancora della Lettera?».

I Frammenti erano non già opera d'uno sconosciuto, ma d'un amico di Lessing, il Reimarus, secondo il quale la chiave per capire e per valutare la Bibbia, e soprattutto Gesù ed i Vangeli, è semplicissima: l'impostura. L'origine del Cristianesimo si spiegherebbe con le frodi di Gesù e degli Apostoli. Il Salvatore, d'accordo con Giovanni Battista e coi suoi discepoli, voleva fondare un impero ed aveva preparato un colpo di mano, in occasione delle feste pasquali, a Gerusalemme. Sedotto dai falsi miracoli, il popolo lo sosteneva. Ma il tentativo andò a vuoto. Invano Gesù cercò di entrare trionfalmente nella città. Fu preso e messo a morte. I discepoli, cinquanta giorni dopo la crocifissione, trafugarono il suo cadavere; e, proseguendo nel metodo delle imposture inaugurate dal Maestro, fecero correr la voce che questi era risuscitato.

Anche per Eichhorn - un altro professore di lingue orientali - i miracoli sono da gettarsi a mare,

113

in omaggio a Reimarus; ma sotto il nome che il Vigouroux (nella sua opera: *Les Livres saints et la critique rationaliste* che io utilizzo insieme ad altri lavori) definisce col nome di pomposo, ossia sotto il nome di critica ed esegesi superiore, egli unì il metodo di Lessing e di Reimarus con quello dello Herder, che dava risalto alle bellezze letterarie della Bibbia. Coi primi era d'accordo che nella Scrittura non c'è intervento alcuno della Divinità; dal secondo aveva imparato che i fatti straordinari di quella non sono da attribuirsi alla furberia ed all'imbroglio, ma all'indole orientale che ricopre di metafore e di iperboli una realtà che viene esagerata e prospettata in proporzioni straordinarie. Questa era l'idea-madre che bisognava seguire come norma ermeneutica fondamentale. Ad es., prendiamo l'Urgeschichte o storia dei primi tempi (pensate alla impressione che una simile parola: die Urgeschichte doveva fare, pronunciata da una cattedra universitaria e da un professore di lingue orientali): Adamo si addormentò e «sognò di essere diviso in due». Quando si svegliò, Eva si presentò a lui e la frase del Genesi, che Dio gli aveva levato una costola per la creazione della sua compagna, non significa altro che egli si era sognato di questo. Il serpente anche Eichhorn lo ammette; ma soggiunge che Eva, passando accanto all'albero, i cui frutti le erano proibiti, vide che un serpente li mangiava; ed allora pensò: se un serpente li mangia senza morire, perché mai morirò io gustandone uno? «Verso la sera dello stesso giorno scoppiò un violento temporale... Era

114

forse il primo del quale l'uomo fosse testimonia dopo la sua apparizione sulla terra. Essi intesero la voce di Dio, che passeggiava nel giardino... La voce di Dio! Chi non sa che questa espressione magnifica è usata mille volte per designare il tuono?» E via di questo passo.

Per Paulus - professore di lingue orientali alla Università di Jena - i Vangeli sono documenti storici; tuttavia, se Gesù è il più grande genio religioso dell'umanità, nulla in Lui v'è di soprannaturale. I suoi miracoli si spiegano nel modo più naturale del mondo. Entusiasta del volume di Kant: *La religione nei limiti della ragione pura* e di Spinoza (del quale curò un'edizione delle opere), vide in Gesù un predicatore di morale, un assertore della legge del dovere e dell'imperativo categorico. I suoi prodigi cessano d'esser tali, quando si ricorre alla spiegazione psicologica. Mosé ed Elia, che appaiono accanto a Cristo sul Tabor, non erano altro se non due viaggiatori, vestiti di bianco, che per caso passavano sulla montagna e che parlarono con Gesù, mentre il sole baciava coi suoi raggi la faccia del Maestro. Una voce interiore parlò all'anima di Gesù; e come gli capitava nelle altre allucinazioni durante la preghiera, Egli si illudeva di sentire la voce del Padre. L'hic est Filius meus dilectus, che gli Apostoli credettero di udire, non era se non la «vivacità delle loro emozioni», che facevan scambiare «la voce dei loro cuori» con una «parola sensibile». Mediante tale metodo, la guarigione del cieco diventa effetto d'una cura a base di collirio. La

115

moltiplicazione dei pani non è se non la distribuzione dei viveri che Gesù e gli Apostoli avevano. Lazzaro non è risorto, perché non era morto, ma solo caduto in uno stato letargico. Anche Gesù nella sua tomba era in tale stato; ma l'aria carica di emanazioni degli aromi nella cavità del sepolcro risvegliò in Lui il sentimento e la coscienza della vita. E potremmo continuare a lungo. Persino Strauss derise simili spiegazioni; ed anche Renan accusò questo Herr Professor Paulus -di essere «caduto nella puerilità». Ma Paulus pensava che l'interpretazione psicologica poteva bastare a dar la ragione sufficiente dell'illusione del Maestro, dei discepoli e del popolo, che erigevano a fenomeni soprannaturali e prodigiosi fatti comuni della vita quotidiana.

La dotta Germania razionalista, che già si era estasiata alla storia di Reimarus e di Eichhorn, andò in brodo di giugiole per la critica biblica di Paulus, orientando poi la sua ammirazione dopo qualche tempo verso il von Wette, che, per rifiutare l'autenticità dei più antichi scritti biblici, come il Pentateuco, li assomigliò ai poemi d'Omero ed applicò ad essi il procedimento usato da Wolff per l'Iliade e per l'Odissea. Wolff aveva negato l'esistenza del poeta; ed in nome dei criteri interni considerò l'Iliade e l'Odissea come la raccolta di poemi, dovuti a rapsodi diversi e raccolti ai tempi di Pericle. A pari: anche il Pentateuco nulla deve a Mosé, ma è la raccolta di frammenti diversi, dovuti a fonti differenti; così pure i Salmi non sono per la maggior parte di Davide. Ed i miracoli non sono se

116

non leggende popolari, che, passando di bocca in bocca, si sono arricchite dell'elemento meraviglioso. Con tutto questo il professore dell'Università di Berlino non voleva esser accusato di poco rispetto per la Scrittura, poiché osservava che «c'è della poesia nella storia; e questa poesia della storia è spesso più mirabile e più bella che non la stessa poesia».

Ciò che il van Wette aveva fatto per l'Antico Testamento, Davide Federico Strauss fece per il Nuovo - in funzione d'una pretesa critica testuale - coi due volumi della sua prima vita di Gesù, usciti nell'estate e nell'autunno del 1835 e che lo obbligarono a rinunciare alla cattedra dell'Università di Tubinga, specie per l'indignazione del mondo protestante ortodosso, irritato perché lo Strauss si appellava a Lutero. Questi aveva subordinato la Scrittura al senso interiore; ed in nome di esso, munito degli occhiali della scienza nuova, lo Strauss leggeva il Libro sacro. Che colpa aveva egli, se le sue interpretazioni non coincidevano con quelle del Riformatore?

Il mito evangelico: ecco la nuova chiave e la guida sicura. Il mito era da lui definito come l'espressione non d'un fatto, ma di un'idea, o, meglio, come l'espressione del razionale mediante il fatto. Ed a tale concezione l'aveva condotto il suo culto per Hegel, perché lo Strauss, dopo di aver subito l'influsso della teosofia, del magnetismo, delle sonnambule e di Schleiermacher, da ultimo era stato filosoficamente conquiso dalla *Fenomenologia* hegeliana.

«La religione cristiana - egli scriveva, ripetendo

una tesi dello Hegel - e la filosofia hanno uno stesso contenuto; soltanto che la prima lo esprime sotto forma di immagine (il mito), l'altra sotto forma di idea». A chi voleva fargli riconoscere l'autenticità dei Vangeli, replicava che egli non la poteva ammettere, perché un hegeliano non può credere ai miracoli, a fatti soprannaturali, alle narrazioni di prodigi, dei quali sono zeppe le pagine degli evangelisti. D'altra parte un hegeliano si distingue dal libero pensatore e dal razionalista, perché, contro di loro, ammette che la religione cristiana si identifica con la più alta verità filosofica. I miti evangelici ci esprimono un'idea «e non un'idea senza realtà, al modo di Kant», ma un'idea che è realtà, ossia il Dio fatto uomo, - mito che vuol significare la sintesi degli opposti: l'umanità è «lo Spirito infinito che s'è alienato, estraniato da sé sino alla natura finita, e lo spirito finito che si ricorda della sua infinità».

Dal punto di vista storico ciò che resisteva alla critica dello Strauss si poteva ridurre all'unico fatto che Gesù è nato in Palestina ed è morto. Tutto il resto era frutto dell'ingenua finzione delle prime età cristiane e dell'opera anonima ed incosciente della moltitudine: era leggenda pia, che, zampillando dalla immaginazione esaltata, riuniva nella persona di Gesù ciò che di più grande e di più magnifico si può concepire, inventando, ad es., il fatto e le circostanze della sua resurrezione; e tuttavia era leggenda che esprimeva il risultato più essenziale del

pensamento filosofico, e cioè l'immanenza del divino nell'umano.

Anche Ferdinando Cristiano Baur, fondatore della scuola razionalista di Tubinga, aveva abbandonato Schleiermacher per lo Hegel. E questi anche a lui suggeriva di riporre l'essenza del Cristianesimo, non nella persona di Cristo, ma nella coscienza che in Gesù di Nazareth lo spirito umano ha conquistato della sua identità intima con lo Spirito assoluto; ed inoltre gli fece balenare alla mente l'intuizione d'una nuova applicazione della sintesi degli opposti sul terreno della critica biblica.

La sintesi hegeliana, risultante dalla indissolubilità e dall'abbraccio tra tesi ed antitesi, gli suggerì di considerare i Vangeli e l'origine della Chiesa come il risultato dell'antagonismo tra giudaizzanti e cristiani, tra petrinismo e paolinismo, tra la tendenza rappresentata dal partito conservatore di Pietro e l'altra difesa dal partito rivoluzionario di Paolo.

Da tutte le parti della Germania e della Svizzera, per trentaquattro anni, si accorse a Tubinga ad ammirare la ricostruzione hegeliana del Nuovo Vangelo e del Cristianesimo. In seguito, quando la moda filosofica mise in disparte il pensatore di Stoccarda, il plauso si rivolse a Giulio Wellhausen, professore di lingue orientali all'Università di Strasburgo, che si dichiarò evolucionista nella storia e nell'esegesi, creando una scuola ed un movimento nuovo a proposito della storia critica dei Libri del Vecchio Testamento (e soprattutto del Pentateuco o, come si preferiva dire, dell'Exateutico, provenienti, a suo

parere, da fonti varie di varie epoche, caratterizzate da tendenze diverse).

Il Coppens nella sua serena e documentatissima *Histoire critique des Livres de l'Ancien Testament* dà una visione completa e magistrale sia delle tesi wellhausiane, sia delle reazioni numerose e dei recenti orientamenti. Si tratta d'un dibattito, iniziatosi circa verso il 1885, che doveva avere un'eco diffusa non solo in Germania, ma altresì negli Stati Uniti, in Inghilterra ed in seguito anche in Francia. Era un tentativo di capovolgere la successione cronologica dei Libri della Legge e degli scritti profetici e di distinguere, specie nel Genesi, nell'Esodo e nel Libro di Giosuè, diversi documenti, soprattutto il documento Jahvista, l'altro Eloista, quello Deuteronomico e il documento sacerdotale o Priestercodex.

I presupposti, ispiratori del Wellhausen e dei suoi discepoli, erano, innanzi tutto, uno scetticismo accentuatissimo a riguardo dei documenti che riferiscono la storia antica d'Israele; in secondo luogo, la teoria evoluzionistica, della quale volevano servirsi per fissare la trama generale della storia religiosa e culturale del popolo ebreo e dei popoli dell'antichità; in terzo luogo, il rifiuto netto ed esplicito di qualsiasi intervento positivo e soprannaturale di Dio nel corso degli avvenimenti.

Non è intenzione nostra quella di seguire le vicende della scuola, i suoi sviluppi, le sue ramificazioni ed i suoi dissensi, né quella di descrivere le più importanti critiche del mondo scientifico, lette-

rario e storico, che a poco a poco hanno compromesso il prestigio dell'indirizzo wellhausiano. Le insufficienze del metodo evoluzionistico ed il suo fallimento di fronte agli studi di etnologia storica; i dati concreti degli scavi archeologici egiziani, assiro-babilonesi, fenici, palestinesi e di altri diversi paesi; gli sviluppi della linguistica orientalista; i progressi fatti dagli storici nella conoscenza degli antichi popoli dell'Oriente; i nuovi atteggiamenti dei critici per ciò che si riferisce ai problemi letterari; e soprattutto la diminuita fiducia nei metodi d'una critica puramente letteraria, rivoluzionarono le affermazioni wellhausiane e ne provocarono il tramonto.

Per assistere ad un nuovo incendio di entusiasmi, simile a quello suscitato da Strauss con la sua *Das Leben Iesu kritisch bearbeitet*, bisognava giungere ai sei volumi sull'*Histoire des origines du Christianisme*, iniziata con la *Vie de Jésus* che nel 1863 Renan pubblicava in Francia.

Secondo il Renan «il Gesù storico ci sfugge. Ciò che ci si dice della sua nascita, dei suoi miracoli, della sua resurrezione, della sua ascensione supera e contraddice la nostra facoltà di conoscere. Bisogna evidentemente confessare che vi è stato intorno alla vita di Gesù un rimaneggiamento legendario, un'idealizzazione, un lavoro analogo a quello di tutti i poemi in cui un eroe reale diventa un tipo ideale... Fino a

qual punto la dottrina ed il carattere morale, che il Vangelo attribuisce al Cristo, furono storica-

121

mente la dottrina ed il carattere morale di Gesù? È impossibile deciderlo».

Tuttavia Renan si pose all'opera per risolvere il problema, in nome della sua cultura nelle lingue semitiche, ma in realtà, come ho dimostrato in un mio lungo saggio dedicato a tutte le opere del Renan, in nome del suo diletterantismo, del suo stile brillante e della negazione aprioristica del miracolo e del soprannaturale.

Quante espressioni di ammirazione leggiamo in Renan per la figura di Gesù! Gesù nell'*Avenir de la science* (pag. 6) è «il gran Maestro della morale»; in *Saint Paul* (pag. 570) è «il padre di tutti quelli che cercano nei sogni dell'ideale il riposo delle loro anime»: e nella *Vie de Jésus* (passim) è «una persona eminente che, coll'audace sua iniziativa e coll'amore che seppe ispirare, creò l'oggetto e fissò il punto di partenza alla futura fede della umanità». «Il sentimento che Gesù introdusse nel mondo è proprio il nostro. Il suo perfetto idealismo è la più alta regola della vita libera e virtuosa; egli ha creato il cielo delle anime pure...». «Collochiamo adunque sulla più alta vetta della grandezza umana la persona di Gesù... Qualunque possano essere i fenomeni inaspettati dell'avvenire, Gesù non sarà sorpassato. Il suo culto ringiovanirà di continuo; la sua leggenda strapperà lagrime senza finire; i suoi patimenti commuoveranno i cuori migliori: tutti i secoli proclameranno che tra i figli degli uomini non è nato mai uno più grande di Gesù».

E siccome la figura dell'«amabile Rabbi» gli

122

procurava una «sensazione squisita», Renan volle foggiarla a sua immagine e somiglianza e le attribuì tutto il suo sistema filosofico e religioso.

«Gesù - egli dice - non ebbe né dogmi né sistema» (*Vie de Jésus*, pag. 46). «Se ritornasse tra noi, riconoscerebbe per suoi discepoli non coloro che pretendono di rinchiuderlo tutto in alcune frasi del catechismo, ma coloro che si studiano di continuarne l'opera» (pag. 447). «Gesù non dichiara mai l'idea sacrilega che egli sia Dio» (pag. 75), «né si è mai fatto credere un'incarnazione di Dio medesimo» (pag. 242). Egli ha portato «un culto puro, una religione senza sacerdozio e senza pratiche esterne, che tutta posasse sui sentimenti del cuore, sull'imitazione di Dio...» (pag. 85). «Nessuno è mai stato meno prete di Gesù, o più ostile alle forme, che, sotto colore di proteggere, soffocano la religione» (pag. 89). Gesù, insomma, era un precursore di Ernesto Renan e della bella e casta religione dell'ideale.

Ma e le parole di Gesù contrarie ed opposte a questa idea? e i suoi miracoli, i suoi prodigi? Dobbiamo forse negarli e sopprimerli? Perché è un fatto - e Renan lo riconosce - che Gesù ad esempio «credeva al diavolo» e che «il meraviglioso era per lui non l'eccezione, ma la regola». È un fatto che Gesù ha compiuto molti miracoli, che non possono essere approvati dalla religione pura del Renan.



E dunque? Come uscire da questo imbroglio? Renan non si sgomentò.  
Nell'introduzione alla

123

sua *Vie de Jésus*, cominciò a lanciare mille frecce contro il miracolo e giunse a scrivere le famose parole: «Che domani un taumaturgo si presenti con guarentigie abbastanza serie per essere discusso; che dichiari, suppongo, di poter risuscitare un morto. Che si farà? Una commissione composta di fisiologi, di fisici, di chimici, di persone esercitate nella critica storica sarà nominata. Questa commissione sceglierebbe il cadavere, si assicurerebbe che la morte sia veramente reale, designerebbe la sala, dove dovrebbe farsi la prova, regolerebbe tutto il complesso di cautele necessarie per escludere qualunque dubbio. Se in queste condizioni avvenisse la risurrezione, si avrebbe una probabilità, quasi uguale alla certezza. E poi, siccome un'esperienza deve sempre potersi ripetere, e ciò che si è fatto una volta deve potersi fare una seconda volta, e siccome nell'ordine del miracolo non può esservi questione di facile o di difficile, il taumaturgo sarebbe invitato a riprodurre il suo fatto meraviglioso in altre circostanze, sopra altri cadaveri, in un altro ambiente» (pagg. LI-LII). «Noi dunque - concludeva Renan - non diciamo: il miracolo è impossibile (il dogmatismo non garba al dilettaantista); noi diciamo: fin qui non vi fu miracolo sufficientemente provato» (pag. LI).

Posto questo, l'ammiratore di Gesù osservava che l'«amabile Rabbi» non divenne taumaturgo «che tardi e a malincuore» (pag. 264); del resto «la presenza di un uomo superiore, che tratti dolcemente il malato e con qualche segno sensibile lo rassicuri

124

della guarigione, è spesso un rimedio decisivo» (pag. 260); e poi può darsi che «la forte immaginazione di Maria Maddalena, ... la passione di un'allucinata abbia risuscitato un Dio al mondo» (pagina 434). E non soddisfatto ancora, enunciava la tesi che «l'amabile Rabbi», compiendo i suoi miracoli, abbia mentito, sapendo di mentire: «Noi ammetteremo adunque senza esitare che nella vita di Gesù occupano grande parte certi fatti, i quali adesso sarebbero considerati o come fantasmagorie o come cose da pazzo. Sacrificheremo noi all'ingrata parte la parte sublime di una tal vita? Guardiamocene» (pag. 266). Tanto più che mentre «buona fede o impostura sono due voci che nelle rigide nostre coscienze si oppongono come due termini inconciliabili», invece «presso gli orientali la verità materiale ha pochissimo valore... Diventa impossibile la storia, quando francamente non si ammettono varie misure per la sincerità. Tutte le grandi cose si fanno dal popolo; ora, non si conduce il popolo, se non prestandosi alle sue idee... Chi prende l'umanità con le sue illusioni, e tenta agire su di essa, non deve ricevere biasimo... A noi torna facile nella nostra impotenza chiamar tutto questo menzogna; e fieri della timida nostra onestà, trattare con disdegno gli eroi che con altre condizioni accettarono la battaglia della vita. Quando noi coi nostri scrupoli avremo fatto quello che essi fecero colle loro menzogne, avremo il diritto di essere severi con loro» (pag. 253).

L'audacia di Renan non si arrestava a questo

125

punto, ma procedeva oltre; dopo di averci creato un Gesù fautore della sua pretesa religione vaporosa e menzognera, ci diede nientemeno che un Gesù diletantista. Nell'Antéchrist infatti (a pag. 102) osò proclamare che Gesù possedette al più alto grado ciò che noi riguardiamo come la qualità essenziale di una persona distinta, voglio dire il dono di sorridere della sua opera...»!

Poteva sembrare che con Strauss e con Renan si fosse raggiunta la vetta più meravigliosa della critica biblica; al contrario, eravamo solo agli inizi dell'ascesa sull'alta montagna. Il protestantesimo liberale del secolo nostro ne è una prova tanto notevole, che un incredulo come il Guyau, fautore della *Irreligion de l'avenir*, osservò: «I protestanti amano definire il Cattolicesimo un cadavere imbalsamato, una mummia ammirabilmente conservata; ma col Protestantesimo di Lutero il cadavere se ne va in pezzi e col Protestantesimo liberale si polverizza. Certo, conservare il Cristianesimo, sopprimendo il Cristo, che è l'inviato di Dio, è un bel fatto». E basterebbero i nomi di A. Réville, di Reus, di Auguste Sabatier, di Stapfer e di Delafosse (o Turmel) in Francia, di Robinson, di Bruce, di Briggs, di Allen, di Burkitt, di Mackinson in Inghilterra, di Wrede, di Schenkel, di Weiss, di Holtzmann e di Harnack in Germania, per illustrare il giudizio citato.

Già abbiamo accennato a quest'ultimo studioso, professore dell'Università di Berlino ed al suo volume sull'Essenza del Cristianesimo, ove la «criti-

126

ca» - e la «storia» non solo negano il miracolo, il soprannaturale e la divinità di Cristo; non solo negano che Gesù volesse essere il Messia di un nuovo regno, ma tentano la riduzione dei documenti evangelici a Marco e ai Logia (designati con la lettera Q, iniziale della parola tedesca Quelle, o sorgente, - raccolta originaria della parola di Gesù) e la riduzione della dottrina contenuta in questi due documenti al senso della paternità divina che Gesù provava nel profondo del suo animo ed alla legge di amore che sola può realizzare quaggiù il regno interiore di un Dio aeriforme ed indefinibile.

Alfred Loisy oppose a questa «semplificazione» del messaggio evangelico un'altra non meno audace semplificazione che, preparata dapprima dal Weiss e appoggiata dallo Schweitzer, ebbe una grande fortuna dal 1890 al 1915 (chi desiderasse un'ampia, limpida e serena esposizione critica di tutte queste teorie può trovarle nell'opera di F. M. Braun: *Où en est le problème de Jésus*) con la sua tesi del messianismo escatologico, secondo la quale in quell'epoca in cui si attendeva la rovina del mondo d'allora e l'avvento prossimo d'un regno di Dio non solo interiore, ma oggettivo ed esterno, predetto da tutta un'ampia letteratura apocalittica, l'insegnamento del Salvatore riguardava soltanto la necessità di una conversione morale in vista di tale regno vicino. Il Vangelo esprime questa illusione di Gesù

circa la fine del mondo attuale e circa la instaurazione del nuovo mondo terreno futuro. Il titolo dell'opera del Loisy, *L'evangile et l' église*, ha appunto questo si-

127

nificato, espresso da una frase del libro: «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Eglise qui est venue».

Dopo il tramonto del messianismo escatologico, parve nel 1930 che dovesse iniziare i suoi trionfi la teoria del messianismo politico di Robert Eisler.

I suoi due grossi volumi (di pagine 542 e 884): *Jèsous basileus - ou basileusas*, basandosi su alcuni testi inediti d'una versione slava delle opere di Giuseppe Flavio - riprendevano una vecchia idea dei critici, e cioè che Gesù e gli Apostoli fossero promotori d'un moto rivoluzionario, tendente alla conquista del potere per scuotere il dominio straniero e per instaurare l'impero universale di Israele.

Giovanni, il battezzatore, sarebbe stato il precursore della rivolta. Vestito come un selvaggio, egli esercitava sulle folle un'irresistibile seduzione. Un giorno venne da lui Gesù, che l'Eisler ci dice piccolo di statura, alto tutt'al più 157,2 centimetri e più probabilmente 144,7 centimetri, con un lungo naso; e divenne rapidamente il capo. Come Gandhi, anche Gesù aveva orrore del sangue ed avrebbe voluto limitarsi ad una politica di non-resistenza. Nominò 12 apostoli, affidando a ciascuno di loro le 12 tribù d'Israele e 64 discepoli, che dovevano esser inviati alla conquista delle altre parti del mondo: La resistenza al potere si manifestò dapprima con un esodo generale nel deserto. Ma, in seguito, gli estremisti persuasero il Maestro a tentare un colpo di forza contro Gerusalemme. Si giunse al monte degli Olivi e lì si pose l'accampamento. Poi,

128

trascinato dai suoi, Gesù, fece in Gerusalemme una entrata solenne, che subito fece scoppiare la rivoluzione. Divisi in due bande, i congiurati si impossessarono gli uni del Tempio, gli altri della Torre di Siloe, senza che i soldati romani, rinchiusi nella fortezza del palazzo di Erode, potessero opporsi al colpo di mano. Ma Pilato, che soggiornava a Cesarea, avvertito degli avvenimenti, accorse e la repressione fu spietata. Rifugiato con un piccolo gruppo di partigiani sul monte Oliveto, Gesù fu catturato nel momento che celebrava la cena pasquale e la notte stessa veniva ucciso con due briganti che avevano capitanato le due bande (i due ladroni). Tre giorni dopo, il fratello gemello di Gesù fu visto da qualche discepolo e da qualche donna: e si immaginò che fosse il Cristo risuscitato da morte. Così nacque la fede che diede origine alla primitiva Chiesa.

Persino i critici più ferocemente irreligiosi protestarono contro il loro collega tedesco «per i processi chirurgici, le amputazioni ardite e le ricostruzioni non meno audaci» dei testi, fantasticamente manipolati. Non pochi, però, lo ritennero degno di una discussione e - come racconta il Braun, le cui accurate descrizioni di queste e delle altre teorie recenti io cerco di sintetizzare brevemente - per tutta una stagione

invernale riesci a far rivolgere l'attenzione di Parigi sul problema delle origini cristiane.

Alquanto fracasso aveva suscitato pure l'indirizzo, che si denominò: Die Jesusbewegung, ossia

129

il movimento che rifiuta l'esistenza stessa di Gesù e che si riallaccia al vecchio e rancido razionalismo francese del secolo XVIII, all'epoca cioè nella quale Volney e Dupuis sostenevano che il Cristianesimo non era se non un mito astrale e Cristo era una personificazione del Dio sole. Queste idee barocche - prosegue il Braun - ebbero un rinnovato successo verso il 1910, in occasione delle scoperte assiro-babilonesi: anche allora si immaginò di far provenire il Vangelo da una leggenda solare e di fare di Gesù (ed anche di Mosé e di S. Paolo) la trasposizione di un eroe, di Gilgamesch, personificazione del sole. In seguito, per valorizzare la tesi che Gesù non è mai esistito, il Robertson in America, lo Smith in Inghilterra, il Drews e il massonismo in Germania ricorsero alle teorie mitiche, secondo le quali un dio salvatore, venerato da qualche setta giudaica prima dell'era cristiana, si sarebbe progressivamente umanizzato sino a divenire l'Uomo-Dio dei cristiani. Per scoprire questa divinità antica, destinata a trasformarsi nel mito di Gesù, si ricorse anche ai Terapeuti d'Egitto, agli Esseni, ad Adonis (poiché - siccome per celebrare la festa in onore di Adonis si seppelliva un manichino che voleva rappresentare un dio, e dopo qualche giorno si gridava festosamente che Adonis era risorto, per significare la resurrezione della natura in primavera, - si concluse che la resurrezione di Cristo derivava da Adonis). Pietro derivava dal dio Proteo. I parenti di Gesù derivavano dalle divinità pagane.

Il Couchoud, in Francia, col suo *Le mystère de*

130

*Jésus*, - apparso dapprima in articoli sul «*Mercure de France*», che poi furono raccolti in un volume - si sforzò nel 1924 di presentare la stessa tesi mitologica, sfrondandola delle precedenti «scemenze» (come giustamente le definisce F. Magri nella sua *Vita di Gesù*) e supponendo che all'alba del Cristianesimo non sia esistita una personalità quale quella di Gesù, ma si sia verificata una esperienza mistica collettiva, un «mistero», un moto sociale di alta spiritualità religiosa, che avrebbe poi dato origine alla falsa credenza di un Gesù realmente vissuto.

Ben altra risonanza ottenne nel campo della critica storia e biblica tedesca la cosiddetta Formgeschichtliche Schule, che ha come rappresentanti lo Schmidt, l'Albertz, il Bertram, il Dibelius, il Bultmann ed altri.

Per questa scuola Gesù è certamente esistito, poiché non si potrebbe capire la vita cristiana primitiva senza ammettere un fondatore. Un mito, del quale la tradizione letteraria non conserva tracce, non basterebbe per una spiegazione. Tuttavia chi sia Gesù, quale sia la sua vita e la sua dottrina, non è possibile saperlo. Fra la morte di

Gesù da un lato, e dall'altro Marco e i Logia, che Harnack ed il protestantesimo liberale tenevano per documenti storici, trascorsero circa trenta o quarant'anni. In qual modo nel frattempo si è formata la tradizione evangelica? Bisogna indagare la «paleontologia evangelica,» dicono, poiché i documenti che possediamo mancano di unità organica e possono essere pa-

131

ragonati a membra *disjecta*. Inoltre sono il frutto d'una tradizione orale, dovuta ad un autore collettivo, ossia alla comunità cristiana dei primi tempi, la quale ha creato e sviluppato tale sua tradizione in funzione dei suoi bisogni con una elaborazione comune. Di conseguenza si cercano i rapporti stretti tra i diversi tipi di narrazioni o parole evangeliche e le diverse funzioni della comunità cristiana.

Questo metodo - o *formgeschichtliche Methode* - conclude che della vita e della personalità di Gesù noi possiamo sapere quasi niente. La religione che passa sotto il suo nome è dovuta alla povera comunità dei semplici Galilei che in Lui hanno creduto ed alle prime generazioni che in Lui hanno avuto fede. L'esistenza di Gesù non è negata, ma la nube dello scetticismo ne avvolge la figura.

In Francia, più che una simile tendenza, è prevalso negli ultimi decenni l'eclettismo di Maurice Goguel, professore alla Facoltà libera di Teologia protestante di Parigi, che volle superare parecchi sistemi precedenti, dal protestantesimo liberale al messianismo escatologico ed alla *formgeschichtliche Schule*, con l'applicazione di un metodo che unisse la critica testuale e letteraria con la storia e con l'analisi psicologica. Come constata il Braun, la sintesi che l'autore stesso ci ha dato di tutte le sue ricerche nel campo della critica evangelica, e cioè il volume: *Jésus et les origines chrétiennes: la vie de Jésus*, «è dominata da alcune idee molto semplici, e specie da queste, alle quali tutto il resto si riconduce: 1) i Vangeli sono composizioni di

132

elementi eterogenei; 2) le tradizioni dalle quali dipendono sono state determinate, in una misura più o meno larga, dalla fede cristiana primitiva». Gesù non avrebbe avuto coscienza di fondare una nuova religione. Questa sarebbe nata dai sentimenti e dalle esperienze che, direttamente o indirettamente, erano sorti in un gruppo di anime sotto l'impressione della sua persona e del suo insegnamento.

Non si creda che l'elenco dato abbia pretese di completezza. Quot capita, tot sententiae, è il caso di esclamare (e chi ne desiderasse una conferma, non ha se non da leggere la prima parte di qualche recente *Vita di Gesù*, cominciando da quella ben nota di Giuseppe Ricciotti). Ogni critico - in nome della scienza e della storia - ha creato una sua teoria.

Per alcuni, poi, il Cristianesimo deriva dal buddismo, poiché, notano, il Vangelo ci offre una visione pessimistica della vita e predica la rinuncia al mondo ed ai valori umani. Per E. Havet, già professore di storia delle religioni all'«*École des hautes*

Études» a Parigi, il Cristianesimo sarebbe una derivazione dell'ellenismo. Per il Salvador e per molti altri studiosi di razza ebraica, la dottrina di Gesù non avrebbe nessuna originalità, perché i suoi insegnamenti si trovano di già nei libri della Legge e dei Profeti. Per qualche marxista il Cristianesimo è un movimento comunista d'origine essenica ed ha un carattere schiettamente economico. Secondo la corrente evoluzionistica tedesca, che si era autodefinita: die religions-geschichtliche Metho-

133

de (e basti nominare tre noti assiriologi: il Winckler, lo Zimmern e lo Jeremias), grande parte delle idee del Vangelo derivererebbero dalla religione babilonese (ed è superfluo ricordare altresì lo scalpore suscitato da un opuscolo del Delitzsch: Bibel und Babel). Altri sono andati in Egitto ed in quei papiri hanno creduto di pescare tutte le idee cristiane. Mancava appena - ed alcuni professori razzisti dell'Austria nel 1938 provvidero a colmare la lacuna - che si enunciassero la tesi seguente: «Il Nuovo Testamento è un inganno giudaico di quattro Evangelisti, perché la dottrina è perfettamente copiata dalla dottrina indiana di un Jischnw. Christa». E ciò che più sorprende è un fatto: in tutte queste indagini appellanti alla teoria delle religioni comparate, non è mai al pensiero centrale del Vangelo che si guarda; anzi, l'idea-madre del Corpo mistico mai una volta è da questi studiosi presa in considerazione; ma sono frasi staccate, prese qua e là, ed esteriormente simili, quasi che il primo criterio per uno storico non dovesse essere quello di interpretare un'espressione nell'organica connessione che essa ha con tutto un sistema.

\* \* \*

Lo sguardo rapido che abbiamo dato alla storia della critica biblica e del protestantesimo liberale spiega, innanzi tutto, come il protestantesimo, che aveva cominciato a gridare con Lutero «Los von Rom! via da Roma!», sia oggi arrivato a dire:

134

«Los von Christus! Los von Gott! via da Cristo! via da Dio!». Non solo l'anarchia del libero esame doveva dividere, suddividere, frantumare e sminuzzare in un numero fantastico di «confessioni» i nostri fratelli separati, ma doveva dar ragione alle tristi previsioni del Moehler, che all'epoca dello Strauss ammoniva: «La scure è nella foresta: entro breve tempo cadrà l'ultimo albero e con ciò la fede in Dio eterno».

Molti «pastori», che vengono formati nelle Facoltà teologiche delle Università tedesche, ove impera il razionalismo biblico, escono da esse increduli e si trovano spesso nella tragica situazione di dover predicare un simbolo nel quale più non credono. Qualcuno si adagia nel metodo poco sincero, suggerito da Kant nel suo saggio: Was ist die Aufklärung, ossia nella distinzione tra il funzionario incaricato di un determinato insegnamento e il libero ricercatore che individualmente conduce le sue indagini religiose, filosofiche e storiche. Altri hanno sentito il dovere di gridare indignati: «Bisogna finirla di insegnare una cosa all'Università e l'altra nel sermone popolare! Fino a che non si avrà il coraggio di fare il passo dall'Università al

Tempio, noi non diverremo liberi mediante la Verità». Ed a tutti sono noti gli episodi clamorosi (ricordati da Georges Goyau nei suoi volumi su *L'Allemagne religieuse*, da Ernesto Vercesi, da Iginò Giordani e da altri) che questo atteggiamento ha originato di quando in quando episodi che sono segni della crisi del protestantesimo, attanagliato dal dilemma o di

135

ritornare alla Chiesa cattolica, o di dissolversi completamente.

La crisi si verificò anche nel mondo nostro al tempo del modernismo, quando il Loisy ed altri pretendevano in nome della critica biblica di scoronare Gesù dell'aureola della divinità ed in pari tempo di rimanere nella Chiesa. Essi avevano ideato la distinzione tra il Cristo della storia e il Cristo della fede, separando l'interpretazione storica della Scrittura da quella religiosa e dogmatica. L'applicazione dei metodi moderni di critica testuale e storica all'esegesi e tutto il movimento filologico-critico dei tempi nostri - essi dichiaravano - hanno condotto alla conclusione che Cristo è un puro uomo ed un illuso; la fede, invece, ci proclama la sua divinità e la sua infallibilità. In nome della storia noi non possiamo riconoscere che Cristo è Dio; lo affermiamo, però, in nome della fede. Era una edizione riveduta e peggiorata della vecchia dottrina delle due verità; e Pio X non esitò con l'enciclica *Pascendi* a denunciarla alle coscienze oneste ed a condannarla, obbligando i fautori di essa o a finirla col loro poco geniale equivoco, o ad abbandonare una Chiesa, nella quale non è più lecito vivere, quando si rinnegano i suoi principi essenziali. Non solo ogni credente, ma ogni uomo di buon senso diede ragione al Papa santo.

Un terzo indirizzo scelse la scuola teologica di Karl Barth.

Questi, il Bultmann e parecchi altri aderenti alla ortodossia calvinista, pur apprezzando l'utilità del

136

metodo storico e filologico applicato alla Scrittura, non gli riconoscono il diritto di pronunciare l'ultima parola decisiva, riservata, a loro giudizio, all'anima religiosa che non solidarizza con la storia e fa astrazione dall'esegesi, per percepire il soffio divino vivificatore dei Libri sacri e per mettersi in comunione col vivo sentimento di fede che la parola di Dio provoca nell'interiorità profonda delle coscienze umane. Disgraziatamente questo fideismo protestante non risolve il problema del contrasto e dell'antitesi tra storia e fede; e, come osserva il P. Braun, è «una via ancor più pericolosa di tutte le altre, poiché espone terribilmente alle illazioni del soggettivismo sentimentale», senza aggiungere che anche il critico può sussurrare all'orecchio di questi teologi calvinisti che egli pure legge con loro le sacre Carte; e quale colpa ha mai, se il soffio ispiratore della coscienza gli suggerisce soltanto di seguire un metodo severamente scientifico?

\* \* \*

Un metodo severamente scientifico: ecco il punto sul quale bisogna innanzi tutto insistere, per non lasciarsi impressionare eccessivamente dal dogmatismo ingiustificato e burbanzoso, nascosto più o meno abilmente sotto il manto della scienza.

Sarebbe stoltezza deprezzare lo studio delle lingue orientali, l'indagine dei monumenti e dei documenti della antichità, il culto della filologia e della storia. Ma, di fronte ad una critica biblica, perpetua-

137

mente tiranneggiata da uno spirito di avventura incorreggibile, si è costretti a chiederci col Durand: «Come mai la critica, che per sé non è né credente né incredula, in molti punti, e tra i più gravi, sfocia a risultati differenti, secondo che è praticata da credenti o da increduli? Perché mai, con gli stessi testi che si pretende di trattare secondo un metodo identico, si ottengono talvolta conclusioni diametralmente opposte? L'oscurità e l'insufficienza dei documenti, la complessità delle questioni non spiegano sufficientemente questo stato di cose», ossia tutte le divergenze che vanno sempre più moltiplicandosi e che ci hanno condotti, secondo la felice espressione del Braun, ad una vera crisi: «la crisi della critica». «L'esame dei principali sistemi proposti per risolvere il problema di Gesù non è di natura tale da edificarci. L'accordo dei critici indipendenti si fa ancora attendere. Le scuole alle quali questi critici appartengono si contraddicono su tutti i punti veramente importanti».

Par di assistere - aggiunge il Pinard - al processo di Gesù, quando al tribunale di Caifa furono uditi i testi e quando S. Marco (XIV, 56) rileva che le loro deposizioni erano in contrasto e si elidevano a vicenda: *convenientia testimonia non esant*. Per gli uni Gesù è un impostore; per Renan «tra i figli degli uomini nessuno mai è nato più grande di Gesù»; per alcuni non è mai nato, ma è una creazione della immaginazione fervida dei primi cristiani; per altri è vissuto, ma fu un rivoluzionario ed un uomo politico fallito; per altri ancora era un illuso,

138

ossessionato dall'idea della fine prossima del mondo; per Harnack fu un fautore d'un regno spirituale, interiore e soggettivo; per parecchi non possiamo saper nulla di Lui, se non che è nato e che è morto, mentre non mancano i critici che asseriscono di sapere con certezza di quanti centimetri era la sua statura.

Quanto all'ordine cronologico dei Vangeli, v'è chi pone come primo quello di S. Matteo, poi quello di S. Marco, poi quello di S. Luca; v'è invece chi il primo posto lo assegna a S. Luca, ovvero a San Marco, ovvero ai Logia, ovvero al documento battezzato Q e si vada dicendo.

Per le date, poi, sarebbe curioso un prospetto delle varie tesi, tutte - si capisce - fondate sulla «critica» e sostenute in nome della «scienza» e della «storia». Andremmo da Christian Baur che poneva la redazione definitiva dei Vangeli



nientemeno che nella seconda metà del secondo secolo, sino ad Harnack che la assegna al primo secolo tra l'anno 60 e l'anno 80. E lo stesso Harnack, nella sua opera: *Die Briefsammlung des Apostels Paulus* edita nel 1926, scriveva: «Quando cinquant'anni fa io cominciai i miei studi teologici, non si poteva passare per una testa critica (*ein kritischer Kopf*) se non alla condizione di non ammettere per autentiche più di quattro Lettere di Paolo. Dopo d'allora, le cose vanno diversamente»: e prosegue elencando e difendendo l'autenticità della maggior parte delle epistole paoline.

Ma è superfluo che noi insistiamo nel mettere in

139

rilievo un fatto. evidente, e cioè la meravigliosa discordia descritta. Convieni, piuttosto, indagare le cause della confusione delle lingue avveratesi nella torre di Babele della critica biblica, dato che in nessuno può sorgere la tentazione di incolpare di tale caos la glottologia, la filologia o, in genere, la ricerca scientifica.

\* \* \*

Veramente c'è un punto sul quale l'accordo è completo: ed è in un presupposto irreligioso, che nulla ha a che fare con le lingue orientali e con la scienza.

Questi buoni critici, infatti, si accingono al lavoro con una premessa, che non deve venir neppure discussa. Se qualcuno si rifiutasse di accoglierla ad occhi chiusi, verrebbe espulso dal mondo dei dotti. Ossia, la critica biblica dev'essere svolta presupponendo l'impossibilità del soprannaturale. Il critico e lo storico - si sostiene - debbono essere sereni, oggettivi, pronti ad inchinarsi dinanzi al fatto; perciò a priori debbono escludere qualsiasi intervento di Pio nel mondo. Se si trova la narrazione d'un miracolo, o si dovrà negare l'autenticità del documento, ovvero, si dovrà attribuire quel prodigio alla credulità popolare, alla fantasia creatrice, o all'imbroglio.

Invio all'articolo già così da me spesso citato del P. Durand sul *Dictionnaire apologétique* per un elenco di dichiarazioni esplicite degli stessi critici.

140

«L'inesistenza ed anzi l'impossibilità del soprannaturale assume realmente ai loro occhi il valore d'un primo principio, che essi non perdono di vista, quando si tratta di determinare l'autenticità, il genere letterario e il valore storico d'un testo. Ernest Renan, nei suoi *Études d'histoire religieuse* (2a ed., 1857, pag. 137), dichiara che «è dell'essenza della critica negare il soprannaturale», Nella prefazione alla sua *Vie de Jésus* confessa bonariamente che tutto l'edificio innalzato da lui crollerebbe «se vi fosse del soprannaturale nel mondo». Egli esclama: «È evidente che i Vangeli siano in parte leggendari, poiché sono pieni di miracoli e di soprannaturale 1). E nel suo *Marc-Aurèle* aveva ripetuto: «La négation du surnaturel est devenu un dogme absolu pour tout esprit cultivé».

L'Harnack nel suo volume: *Das Wesen des Christentums*, ove pure ripone uno dei «grandi progressi della scienza storica in questi ultimi tempi nell'aver imparato a giudicare in modo più ragionevole e meno ostile tali narrazioni di miracoli», soggiunge subito: «è per noi fuori di discussione che tutto ciò che avviene nello spazio e nel tempo obbedisce alle leggi generali del movimento e che conseguentemente i miracoli, se si intendono come infrazioni dell'ordine naturale, non sono possibili».

Per il Loisy, «l'idea d'un intervento miracoloso di Dio, nel senso tradizionale del miracolo, è filosoficamente inconcepibile...». E Salomon Reinach dichiara che la critica ha il dovere assoluto di negare la storicità dei passi del Vangelo che ci rappresen-

141

tano Gesù Cristo come colui che ha realizzato nella sua persona qualche profezia dell'Antico Testamento». Le stesse, identiche dichiarazioni si trovano nell'Holtzmann, nel Gardner, nel Guignebert. Quest'ultimo, ad es., a proposito della resurrezione di Gesù, scrive: «L'idea della risurrezione reale di un corpo realmente morto non ha potuto essere adottata se non in un tempo e da uomini ai quali mancavano le nozioni fisiologiche acquistate dappoi: *ce n'est pas douteux*».

Non discutiamo. Non osserviamo neppure che bisogna negare l'esistenza di Dio per rifiutare la possibilità del soprannaturale e del miracolo, cosicché, se questi «critici» avessero ragione, bisognerebbe concludere che non si possono coltivare le scienze filologiche o le discipline storiche, se non a patto di essere atei, il che è un po' grave. Non aggiungiamo nemmeno che è strano, per critici che si appellano solo ai fatti, cominciare il lavoro con un atteggiamento, il quale non ha parentela alcuna con le lingue orientali, con la critica, o con la storia, e che non è un fatto, ma è di natura squisitamente teoretica.

Un lavoro, che sarebbe ricchissimo di risultati sensazionali, potrebbe essere quello di ricercare l'influsso che le correnti filosofiche hanno esercitato su questi orientalisti e filologi. Tal volta essi stessi lo hanno riconosciuto; talvolta non ne furono, o non ne sono coscienti; non è dalla storia, ma dalla filosofia, che dipende il loro orientamento iniziale e la loro opera.

142

L'influsso, ad es., di Spinoza e di Kant su Paulus; di Fries su von Wette; di Schleiermacher e di Schelling su molti; dell'evoluzionismo su Wellhausen; soprattutto di Hegel su Strauss, su Baur e la Scuola di Tubinga, è evidentissimo ed anzi viene dichiarato con fierezza. Il Couchoud confessa che il complesso dei testi, letti senza che vengano violentati e nella loro sistematica unità, favorisce l'interpretazione del credente; ma, purtroppo, «non è dato a chiunque di credere che un Uomo-Dio possa esistere», poiché dopo Kant non si può più concepire che l'Assoluto abbia potuto introdursi nel condizionato. «Questa è una concezione prekantiana», che ha potuto essere accettata da grandi spiriti, come S. Agostino, S.

Tommaso e Pascal; ma dopo la Critica della ragion pura è «inassimilabile», ed allora «Jésus devient impensable. Ora, questo problema: «è concepibile un Uomo-Dio?» è di una natura tale che non può essere risolto se non dal pensiero filosofico e teologico.

Loisy ha protestato quando Blondel nel suo *Histoire et dogme* gli ha dimostrato che egli era vittima non del metodo filologico-critico, bensì del positivismo che corrodeva il suo storicismo e che, mentre gli faceva dichiarare che i fatti sono fatti e che «una montagna di sillogismi non può nulla contro un granello di sabbia in natura», gli impediva di assurgere ad una vera concezione storica.

Ma che non i fatti, non i dati della filologia, non i documenti, non le scoperte archeologiche, ma un'idea a priori - unilaterale e falsificatrice della

143

realtà storica - tiranneggia questi «critici» e ci dà la ragione dei dissensi che non potrebbero certo trovare; spiegazione nei fatti, lo constatiamo nel metodo comune a tutti loro. Lo ha notato persino l'Harnack, quando derise questi costruttori di sistemi, che fanno dipendere tutte le loro indagini sui Vangeli da un'idea fissa prestabilita, con la quale cercano di unificare tutto.

Ho detto: «persino», perché, com'è stato risposto ad Harnack, egli stesso era caduto nello stesso precipizio, riponendo l'essenza del Cristianesimo ed interpretando tutto il Vangelo in funzione della tesi ricordata di Gesù animato solo dal senso della paternità di Dio e della fratellanza degli uomini.

Certo, non è possibile la storia senza un'idea, che vivifichi i fatti e sia la parola che essi pronunciano. Ma non dev'essere un'idea a priori; non dev'essere un letto di Procuste, su cui i fatti, volenti o nolenti, debbono adagiarsi; non dev'essere un aspetto parziale della realtà totale, sostenuto in forza di pochi testi scelti, separati e col sacrificio della grande quantità degli altri contrari; non dev'essere una camera di tortura, ove l'imputato deve dire ciò che gli si vuol far dire secondo un piano preconcepito; non dev'essere - il paragone è di P. Lagrange - l'effetto di un'auto-ipnotizzazione, per cui non si è capaci di abbandonare il proprio punto di vista, spesso superficialmente limitato e strettamente sistematico. È vero, anche questo metodo dell'idea fissa ed unica potrà rappresentare un'anima di verità, in quanto, sia pur esagerando, ricercherà tutti gli ele-

144

menti che possono riguardare un momento della storia. Ma, guai, quando un momento singolo viene scambiato per il tutto; quando, dimenticando l'oggettività indispensabile all'indagine storica, si sottolineano solo alcuni passi abilmente selezionati, si lumeggia solo un piccolo gruppo di testi dubbi, interpretandoli a proprio modo, storpiandoli, volando sulle ali dell'immaginazione creatrice più audace; quando specialmente, in funzione di quel momento, arbitrariamente

preferito, si procede ad una Weltanschauung completa, senza paure e senza esitazioni.

Si è riso quando, ai tempi in cui era in voga la teoria «scientifica» che il Cristianesimo non è se non un mito astrale e Gesù la personificazione del sole, un burlone con un identico procedimento mostrò che Napoleone non era mai esistito e non era altro se non la personificazione della luna; ma quante volte, ripensando a teorie che per qualche decennio risplendettero come l'ultima parola della critica, ci si domanda se furono difese ed accettate seriamente.

La Scuola di Tubinga può servirci di esemplificazione. In qual modo, infatti, Baur e i suoi discepoli concepivano la formazione del canone del Nuovo Testamento? L'idea fissa, che era apparsa loro come una luce fulgidissima nel cielo hegeliano, era la lotta tra paolinismo e petrinismo, tesi ed antitesi che, come sintesi, avevano dato origine al Cristianesimo. In forza di questa idea Baur sostenne che i più antichi libri del Nuovo Testamento sono quattro

145

epistole di S. Paolo (le due ai Corinti, quella ai Romani e l'altra ai Galati), poiché in esse la tesi paolina è espressa vivacemente. In un secondo tempo venne l'Apocalisse (che tutte le testimonianze storiche indicano come l'ultimo libro scritto: ma per Baur era indispensabile attribuirgli una data molto più antica, perché, giudicandolo come l'opera d'un violento giudaizzante, contrario a S. Paolo, serviva da antitesi). Le epistole agli Efesini, ai Colossensi, ai Filippensi, a Filemone, non fanno allusione al contrasto tra paolinismo e petrinismo: dunque sono di una autenticità almeno almeno sospetta. Le lettere di S. Pietro e di S. Giacomo non sono pregne di giudaismo: dunque non possono essere stese da loro: se essi fossero gli autori, dovrebbero scagliarsi contro la corrente paolina. Gli Atti degli Apostoli sono opera della conciliazione, ossia rappresentano la sintesi... Il metodo di un'idea-madre, aprioristicamente affermata, ed il sistema hegeliano: ecco quello che Baur ci offre in realtà. Solo a chiacchiere egli si appella alla critica storica.

L'identica riflessione s'impone, dinanzi ai criteri interni, coi quali tutti questi studiosi - da Richard Simon ai più recenti - lavorano.

I criteri interni, non tanto le testimonianze e la documentazione, dovrebbero essere *l'ubi consistam*, il punto d'appoggio sicuro per le costruzioni. Ad essi, quindi, si ispirarono le varie analisi filologiche, letterarie e storiche. Ad essi si guardò, per fissare la data di un Libro sacro e per valutarne il contenuto. È in nome dei criteri interni che si decise se ad un

146

solo, o ad un gruppo di autori, sia da assegnarsi l'origine del Libro. Furono i criteri interni la fonte di tutte le ipotesi più svariate, dal mitismo all'affermazione gratuita di scritti originari d'ispirazione essenzialmente popolare e di redattori successivi che li avrebbero rielaborati.

Ora la critica interna, come già diceva ai suoi tempi il Vigouroux, merita senza dubbio di avere un posto nell'esegesi biblica, ma non deve escludere la critica basata sulle testimonianze. Sopprimere queste ultime nella discussione di questioni storiche, «è sostituire il sogno alla realtà. Nulla si presta all'arbitrario ed a tutte le fantasie dell'immaginazione più della critica interna, perché essa è spesso il frutto di impressioni puramente soggettive. I risultati tutt'affatto contraddittori ai quali essa giunge presso i diversi esegeti, anzi presso lo stesso esegeta che tratta la stessa questione in momenti diversi, sono una prova evidente della sua incertezza e della sua insufficienza. Essa non è l'ago calamitato che indica al nostro spirito il polo della verità, ma è la banderuola che gira a tutti i venti del capriccio». E se qualcuno volesse svalutare il giudizio del Vigouroux, assegnandolo alla vecchia scuola conservatrice, legga le *Lettres sur les études bibliques* di Mons. Mignot, che certo non militava nelle file di destra a proposito di critica biblica e vedrà come anch'egli riconoscesse che il criterio interno lascia, più del criterio esterno, la porta aperta ai pregiudizi ed alle passioni. Il suo verdetto finale risulta spesso da una impressione complessiva; ed anche nei dettagli di-

147

pende, in buona misura, dal gusto e da un certo modo personale di sentire e di giudicare.

Come sarebbe possibile, altrimenti, assegnare una ragione plausibile alla divergenza di opinioni, anche tra i più competenti in materia? Prendete il Vangelo di S. Marco. Affidatelo alla formgeschichtliche Schule tedesca: ed i criteri interni vi proclameranno che quel Vangelo è un agglomerato artificiale di pezzi isolati, di fonti anteriori e diverse, di gruppi di pericopi di diverso stile. Affidatelo, invece, - osserva il Braun - non ad un critico nostro, anche di altissimo valore, come poteva essere il Padre Lagrange nella sua opera su l'Évangile selon Saint Mare, ma al Turner dell'Università di Oxford e ai suoi scholars, così eccellenti nei lavori d'analisi: essi, dopo una disamina minuta, in funzione dei criteri interni, di ogni parola di S. Marco (e non solo essi, ma lo Swete, lo Stanton, il Bousset e parecchi altri), sono venuti alla conclusione che dal principio alla fine noi abbiamo a che fare con l'opera d'uno stesso autore, abituato al medesimo vocabolario, ai medesimi procedimenti lessigrafici e sintattici, alle medesime formule di composizione, al medesimo modo di trattare il proprio soggetto.

Identiche constatazioni potremmo fare per gli Atti degli Apostoli, nei quali i lavori di Ramsay, di Blass, di Chase, di Coppieters, di Harnack e di molti altri critici - contro le tesi precedenti - riconoscono l'unità letteraria e l'autenticità.

Quanto, poi, all'Antico Testamento, come si può dar torto al P. Durand, quando ci rammenta che

148

nell'antichità remota «è sovranamente verosimile che, per conservare la Bibbia in contatto con la massa dei suoi lettori, si sarà ringiovanita continuamente la

lingua?» Ora «simili alterazioni (sia pure semplicemente di forma), soprattutto se sono state fatte in modo disuguale e a parecchie riprese, rendono laboriosa e molto precaria la prova filologica».

Non invano, adunque, Leone XIII nella Providentissimus Deus ammoniva che «nelle questioni di genere storico... valgono più di tutte le altre le testimonianze della storia e queste son da ricercare e ventilare con la massima attenzione; invece quelle ragioni interne non sono di tanto rilievo da poterlesi chiamare in causa, se non per una certa conferma».

Si noti. Noi non vogliamo qui esaminare il problema dell'autenticità e del valore neppure d'uno dei Libri della Scrittura, poiché non è il compito di questo Sillabario. Ci siamo limitati ad osservazioni che ci sembrano di intuitiva evidenza e le abbiamo confortate con citazioni abbondanti di competenti. Ci sia lecito solo confessare che ogni volta che abbiamo letto opere di questi demolitori della Scrittura, invece di sentirci scossi nella nostra fede, siamo stati confermati in essa, È forse questo risultato da attribuirsi al metodo di certi critici, quando procedono a furia di probabilmente, di forse, di magari, di ipotesi e di poco persuasive induzioni? È invece l'effetto delle affermazioni sorprendenti che i «critici» avversari hanno accumulato nel corso degli ultimi due secoli? ...

Poiché è certo - e lo diciamo subito - che la

149

critica biblica non la si può liquidare con la raccolta delle sciocchezze e delle ridicolaggini dei suoi cultori. È indubitabile che essa conserva il suo valore, anche se un giorno il prof. Paulus spiegava il miracolo di Gesù che cammina sulle acque interpretando che passeggiava sulla spiaggia e che solo a causa d'una cortina di nebbia i discepoli ritennero che si avvicinasse a loro, - o se il prof. Drews, riprendendo la vecchia teoria del Dupuis, riducendo il Battista al mito del mezzo pesce e del mezzo uomo, deduce che l'uomo-pesce col Cristianesimo si trasforma nel Pescatore. È indubitabile che bisognerebbe esser pazzi per gettare a mare l'analisi testuale, la filologia e il metodo storico-critico solo perché un giorno Salomon Reinach ha affacciato sul serio la ipotesi che la crocefissione non è un fatto storico, ma solo una leggenda suggerita dal versetto 17 del salmo XXI, - o perché, in un congresso di storia delle religioni a Oxford, il prof. Haupt dell'Università di Baltimora ha sostenuto che Gesù non era di razza ebraica, - o perché il Bultmann ha ridotto i miracoli del Vangelo ai miracoli dell'ellenismo, - o perché secondo il Goguel vi fu un dissenso dottrinale tra il Precursore e Gesù, il quale si sarebbe separato bruscamente dal Battista. Però c'è un fatto che deve far riflettere ogni uomo serio: ed è che persino Loisy, di fronte alla tesi mitologica che nega l'esistenza di Gesù, sia stato obbligato a deridere coloro i quali «alla testimonianza sostanziale delle prime generazioni cristiane oppongono l'ipotesi nebulosa di un mito che, verso la fine del regno di

150

Tiberio, si sarebbe messo tutto solo e tutto d'un tratto a conquistare gli spiriti creduli». Anche i protestanti liberali sono stati costretti a qualificare le teorie di Couchoud come «aberrazioni dell'ipercriticismo», forse non pensando che si può discorrere anche delle aberrazioni del criticismo stesso. Ed è significativo che finora - come già abbiamo rilevato - non vi siano stati due «critici», i quali siano giunti ad una stessa conclusione. E sì che tutti questi «critici» parlano in nome della scienza e dei fatti!

### 3. - LA CHIESA E LA CRITICA

Sarebbe un'enormità ritenere che le teorie accennate esauriscano la critica biblica, come se questa fosse monopolio esclusivo dell'incredulità e come se consistesse solo nei sistemi eterodossi. Ed un'altra enormità non minore sarebbe quella di sospettare che la posizione della Chiesa e del teologo cattolico consista nel separare il dominio della fede da quello della esegesi e della critica storica, quasi che non esista tra i due campi un nesso strettissimo.

Tre concetti, perciò, bisogna ben chiarire, specialmente ai giorni nostri, quando letture sconosciute, affrontate - come dicemmo - senza preparazione, senza buon senso e senza coscienza, inoculano dubbi e procurano crisi: e cioè: 1) il valore, l'importanza e la necessità della esegesi e della critica biblica; 2) l'opera della Chiesa, fautrice di simili studi non a parole, ma a fatti; 3) il rapporto tra

151

l'esegesi e la critica biblica da un lato e la fede e la teologia dall'altro.

Nella delucidazione di questi concetti abbiamo la buona ventura di possedere oggi la *Divino afflante Spiritu* di Pio XII, una delle encicliche principali del suo Pontificato, edita il 30 settembre del 1943, nella festa di S. Girolamo, in occasione del cinquantenario dell'anniversario della Providentissimus Deus di Leone XIII.

Noi non useremo se non le parole del solenne documento pontificio, poiché in tal modo sarà più facile cogliere il pensiero genuino del cattolico in una questione così capitale.

1° È vero - scrive Pio XII - che della critica biblica «non pochi abusarono a loro talento, non di rado in guisa che si direbbe abbiano voluto introdurre nel sacro testo i loro preconetti. Ma oggi appena fa d'uopo dire che quell'arte ha raggiunto una tale stabilità e sicurezza di norme, che agevolmente se ne può scoprire l'abuso, e coi progressi conseguiti essa è divenuta un insigne strumento atto a propagare la divina parola in una forma più accurata e più pura».

Meditare i documenti senza apriorismi; studiarli e comprenderli nel loro complesso, utilizzandoli tutti e non secondo una scelta unilaterale, imposta da un sistema presupposto; interpretarli in funzione di canoni critici e di criteri metodologici,

severamente oggettivi e scientifici; ricorrere in un simile lavoro a tutte le risorse della tecnica esegetica e del metodo storico, mediante «la esplorazione dell'antichità

152

orientale, la più accurata ricerca del testo originale delle Scritture, la più estesa e più esatta conoscenza delle lingue sia bibliche, sia orientali in genere»: ecco i punti programmatici di coloro che promuovono gli studi biblici secondo le direttive della Chiesa.

Come sarebbe possibile conoscere la verità rivelata da Dio nelle Scritture, se non si curassero «le edizioni dei Sacri Libri, sì nei testi originali e sì nelle antiche versioni», «con un'accurata osservanza di tutte le leggi della critica»? Come la fede e la teologia potrebbero affermare il valore dei loro insegnamenti, se si trascurasse o, peggio, se si disprezzasse una delle due fonti del dogma e della morale cristiana? Come mai Dio ci comanderebbe di dissetarci a sorgenti inquinate o avvelenate, dalle quali non attingeremmo acque di vita, ma microbi di morte?

«Dovere dell'esegeta per fermo è raccogliere con somma cura - raccomanda il Papa - e con venerazione quasi afferrare ogni apice anche minimo, che provenga dalla penna dell'agiografo sotto l'azione dello Spirito Santo, affine di penetrarne a fondo ed appieno il pensiero. Perciò seriamente procuri di acquistarsi una perizia ogni dì maggiore nelle lingue bibliche, ed anche nelle altre lingue orientali, e rinalzi la sua interpretazione con tutti quei sostegni, che fornisce ogni sorta di critica... Quest'arte, che suol chiamarsi critica testuale, - e nelle edizioni degli autori profani s'impiega con grande lode e pari frutto, - con pieno diritto si applica ai Sacri

153

Libri per la riverenza dovuta alla parola di Dio». Poiché, ben lungi dal guardare all'esegesi ed alla critica biblica con occhio sospettoso e malevolo, la fede vera ed illuminata spinge lo studioso credente

e lo incita a coltivare questo campo, proprio per un bisogno religioso, che, quando è profondo, rifugge da piccoli ripieghi, cerca fiducioso solo la Verità, la quale non può contraddirsi ed esige nello studio critico una assoluta spassionatezza. Ammonisce ancora Pio XII: «Sappiano pene tutti che questo lungo lavoro di critica non solo è necessario a rettamente comprendere gli scritti divinamente ispirati, ma anche è imperiosamente richiesto da quella pietà, che deve renderci sommamente grati al provvidentissimo Dio, che questi Libri a noi, quasi a propri figli, mandò quale paterne lettere».

2° «È cosa nota e palese a tutti gli studiosi della Sacra Scrittura in quanto onore abbia tenuto la Chiesa, dai primi secoli all'età nostra, questi lavori di critica». Già la *Providentissimus Deus* ne aveva dato un'ampia dimostrazione documentata; ed anche la *Divino afflante Spiritu* ricorda l'opera dei Padri ed in modo speciale di S. Girolamo, - la cura di ricorrere ai testi originali e di coltivare le lingue antiche, specialmente quando, dal Rinascimento in poi, la lingua greca risorta a novella vita,



divenne familiare e si andò sempre più diffondendo tra le persone colte la conoscenza anche dell'ebraico e di altre lingue orientali, - il contributo infine dei grandi esegeti dei secoli XVI e XVII. Si può dire che

154

l'alta cultura biblica andò di pari passo con la preoccupazione della Chiesa di far leggere e studiare la Scrittura, poiché, se la Chiesa ha sempre rivendicato il diritto di sorvegliare le traduzioni e le interpretazioni private dei Sacri Libri, anche perché - come ricorda il Durand - «non c'è eccentricità o anche delitto che, nelle sette dissidenti, non si sia tentato di giustificare in nome della Scrittura», tuttavia «la legislazione ecclesiastica non sottrae la parola di Dio ai fedeli. Quando mai ha proibito di leggere la Bibbia nel suo testo originale, ebraico o greco, od anche nelle versioni antiche (dei Settanta e della Volgata latina), la cui fedeltà sostanziale le è nota?... Ed è un errore storico diffuso che i protestanti siano stati i primi a tradurre ed a divulgare la Bibbia in lingua volgare. Prima del sec. XVI la Scrittura era stata tradotta, completamente, in francese [sec. XIII], in spagnolo (sec. XIII), in italiano (sec. XIII e XIV), in inglese (sec. XIV), in tedesco ed in fiammingo (prima della metà del sec. XV): tutte queste versioni furono stampate parecchie volte tra il 1450 e il 1500. Quanto alle traduzioni parziali, per esempio quelle dei Salmi e dei Vangeli, sono più antiche ancora». Fu contro le conventicole ereticali, le quali per promuovere movimenti separatisti abusavano di tali versioni, che la Chiesa intervenne esigendo che queste portassero l'approvazione dei Vescovi. E nel momento in cui la teoria e la pratica del libero esame costituirono gravissimi pericoli per la fede, adottò rigide misure per la purezza della fede, misure in seguito abolite. Oggi, l'appoggio co-

155

sì largo e generoso, dato dalla Santa Sede alla Società di S. Gerolamo per la propaganda e la lettura dei Vangeli e degli Atti degli Apostoli, non fa se non allacciarsi alla buona vecchia tradizione.

Ma per ritornare al nostro argomento, per contemplare ed ammirare ciò che la Chiesa ha fatto per gli studi biblici, non abbiamo se non da appellarci alle prove che Pio XII svolge nella sua enciclica e che riguardano mezzo secolo di attività, dalla Providentiissimus Deus alla Divino afflante Spiritu.

Già Leone XIII aveva lodato e approvato la Scuola Biblica eretta a Gerusalemme presso la Basilica di Santo Stefano per cura del Maestro Generale del Sacro Ordine dei Predicatori, perché da essa, come egli medesimo si espresse, «erano venuti agli studi biblici grandi vantaggi e maggiori ancora se ne aspettavano» (Litt. Apost. Hierosolymae in coenobio del 17 sett. 1892; Leonis XIII Acta, XII, pp. 239- 241); e poi l'ultimo anno di sua vita aggiunse un nuovo mezzo, per cui questi studi tanto raccomandati nell'enciclica Providentiissimus Deus venissero sempre meglio coltivati e con tutta sicurezza promossi. Infatti con la Lettera Apostolica Vigilantiae del 30 ottobre 1902 istituiva un Consiglio o Commissione, come suol dirsi, di gravi

persone, «le quali avessero per proprio loro compito l'adoperarsi con ogni mezzo a far sì che le divine Lettere siano dai nostri universalmente maneggiate con quella più squisita cura che richiedono i tempi, e si tengano immuni non solo da qualsivoglia soffio di errore, ma anche da ogni temerità di opinare».

156

Pio X, dopo d'aver riordinato i corsi biblici nei Seminari, fondò nel 1909 ed affidò ai Padri Gesuiti il Pontificio Istituto Biblico, al quale Pio XI aggiunse la Facoltà degli studi sull'Oriente antico, e nel 1933, in sostituzione della Commissione per la revisione e l'emendazione della Volgata - istituita anch'essa da Pio X e riordinata da Benedetto XV - affidava questa parte importantissima del patrimonio biblico a un apposito gruppo di benedettini riuniti nell'Abbazia di S. Girolamo «de Urbe», immediatamente soggetta alla Santa Sede, pur facendo parte della confederazione benedettina. Tale Commissione ha l'esplicito compito di restituire, per quanto è possibile, la primitiva lezione del testo della Volgata, preparandone anche un'edizione critica.

Una «nuova fioritura di studi biblici», continua Pio XII, fu occasionata dai recenti scavi numerosi, praticati in Palestina con «severo metodo e con arte affinata dalle stesse esperienze», - dai «monumenti scritti, che immensamente giovano a farci conoscere le lingue, le letterature, i costumi ed i culti di antichissime popolazioni», - dalle «ricerche e scoperte, così frequenti ai giorni nostri, dei papiri, che tanta luce apportarono alla conoscenza delle lettere e delle istituzioni pubbliche e private, specialmente al tempo del nostro Divin Salvatore. Inoltre furono trovati e a rigor di critica pubblicati antichi manoscritti dei Sacri Libri. L'esegesi dei Padri della Chiesa venne con più esteso e più maturo esame investigata; il modo di parlare, di narrare, di scrivere proprio degli antichi con innumerevoli esempi

157

fu messo in piena luce. Tutto questo, che non senza provvido consiglio di Dio fu concesso alla nostra età, invita ed in certo modo ammonisce gli interpreti delle Sacre Lettere a valersi premurosamente di tanta luce per scrutare più a fondo le divine pagine, illustrarle con più precisione, esporle con maggior chiarezza». Questi interpreti debbono aver «ben presente che loro massima cura dev'essere quella di giungere a discorrere ed a precisare quale sia il senso letterale, come suol chiamarsi, delle parole bibliche, il solo che, secondo l'ottima osservazione di S. Tommaso, ha forza dimostrativa. Perciò essi devono con ogni diligenza rintracciare il significato letterale delle parole, giovandosi della cognizione delle lingue, del contesto, del confronto con luoghi simili: cose tutte donde anche nell'interpretazione degli scritti profani si suole trarre partito per mettere in limpida luce il pensiero dell'autore».

Ecco il metodo positivo, senza del quale non avremmo mai una vera esegesi ed una vera critica biblica. Ecco la limpida, esplicita, vigorosa direttiva dell'autorità suprema ecclesiastica, alla quale ci sembra che ogni studioso serio dovrebbe inchinarsi, a qualunque tendenza appartenga.

Lo sappiamo. La folla variopinta degli altri «critici» risponde che allo studioso cattolico manca la libertà intellettuale, perché la sua fede paralizza le sue ricerche. Infatti, ci si obietta, non c'è che da appellarsi alla stessa enciclica di Pio XII, che insieme con Leone XIII insiste nel principio che la Scrittura esclude la possibilità stessa di un errore,

158

avendo come autore Iddio. Poiché l'enciclica prosegue: «I commentatori della Sacra Scrittura, non perdendo di vista che si tratta della parola da Dio ispirata, della quale da Dio stesso fu affidata alla Chiesa la custodia e l'interpretazione, con non minore diligenza terranno conto delle spiegazioni e dichiarazioni del Magistero ecclesiastico, come pure delle esposizioni dei Santi Padri, ed anche della «analogia della fede», secondo che Leone XIII nell'Enciclica Providentissimus Deus con somma sapienza avvertì (Leonis XIII Acta, XIII, pp. 345- 346; Ench. Bibl.». 94-96). Particolare attenzione porranno a non limitarsi - come deploriamo farsi in alcuni commentari - ad esporre ciò che tocca la storia, l'archeologia, la filologia e simili altre materie; diano pure a luogo opportuno tali notizie in quanto possono contribuire all'esegesi, ma principalmente mettano in vista la dottrina teologica di ciascun libro o testo intorno alla fede ed ai costumi». «Questo - si esclama inorriditi - non è più metodo storico-critico, non è più procedimento scientifico; è dogmatismo della più bell'acqua. Voi cattolici sapete già, prima ancora di ogni indagine, il risultato al quale dovete arrivare. Le vostre preoccupazioni religiose sono catene che vi legano e vi impediscono il libero volo. Bisogna scegliere: o critico, o cattolico. O libertà di indagine, o autoritarismo dogmatico».

Noi non ricorreremo, di fronte a questi clamori, ad una facile ritorsione, ricordando ai nostri avversari il loro dogmatismo, che, come abbiamo veduto,

159

nulla ha a che fare con la storia e con la critica, ma è una ingiustificata premessa filosofica, la quale, prima di ogni indagine, nega Dio, il soprannaturale ed il miracolo, e, dinanzi anche alla documentazione più chiara di un prodigio, non esita a urlare: «è impossibile» (come si fece col Carrel, quando questi, incredulo ancora, essendosi permesso di constatare un miracolo a Lourdes, fu considerato un deficiente di senso scientifico, con la sorpresa, qualche anno dopo, di vederlo onorato del premio Nobel).

Neppure osserveremo che il dogmatismo non è dalla parte nostra, perché è vero che il critico cattolico è convinto della verità della sua fede e perciò, quando affronta lo studio della Scrittura, sa che essa è ispirata ed esente da errori, ma la sua convinzione è basata sopra un fondamento razionale, come diremo in seguito. I presupposti filosofici ed irreligiosi del razionalismo biblico sono invece ingiustificati e consistono solo in questa asserzione gratuita: «ogni volta che nella storia mi incontro col soprannaturale, io debbo negarne la stessa possibilità». Oh, perché mai?

Ma io voglio mettermi sul piano dell'enciclica per discutere due problemi: la libertà d'indagine storica per il critico cattolico e la relazione tra critica e storia.

Quanto al primo punto, ritengo che la Divino afflante Spiritu abbia scritto una pagina mirabile nella storia della cultura cristiana.

Ai nostri tempi - così brillantemente descrive la

160

situazione attuale il P. Prat S.J. nel suo saggio su *La Bibbia e la storia* - «civiltà, da cinquemila anni sparite, risuscitano. Noi vediamo rivivere e muoversi innanzi a noi quei potenti monarchi di cui era scomparso perfino il nome; noi contempliamo le loro fattezze, ricerchiamo i loro annali, leggiamo i loro fatti e le loro gesta, gonfiate naturalmente da una innata vanità, ma perfettamente autentiche, scolpite nella pietra e nel bronzo dagli attori stessi e dai testimoni oculari. Alcune date precise ci permettono di fissare l'ordine di successione di dinastie e di sovrani, di tentare sincronismi, d'abbozzare una cronologia. Questi vecchi racconti sono gli uni la riprova degli altri e si può dire, senza esagerazione, che la storia d'Assiria e di Babilonia di dieci secoli a. C. ci è conosciuta quanto la storia nazionale della Francia anteriore a Carlo Magno. La paleografia, la linguistica, l'etnologia, la geografia, tutte le scienze ausiliarie della storia han progredito dello stesso passo e sono ormai divenute per noi fonti di notizie che possono condurre alla certezza, o almeno a quell'alta verosimiglianza, formata di probabilità convergenti, che poi in pratica hanno lo stesso valore. Per conseguenza un fatto storico, considerato come certo, può entrare in collisione con un fatto biblico, o meglio con un dato ritenuto fino ad ora come il vero senso della Bibbia». La questione si prospetta in tutta la sua gravità, se si nota che «la religione si riconnette alla storia per un legame molto più stretto che alcun'altra scienza. Mentre la natura intima dei fenomeni fisici interessa molto poco il problema

161

dei nostri destini, molti dei nostri dogmi riposano sopra la realtà obbiettiva di avvenimenti del passato: negare questi fatti è come negare il dogma. Specialmente nel Vangelo il punto di vista storico e il punto di vista religioso sono talmente vicini l'uno all'altro, sono così mescolati ed intrecciati, che spesso giungono a confondersi. Così, proporzionalmente, si dica degli Atti degli Apostoli. Anche certi Libri dell'Antico Testamento esigono, sebbene in modo diverso, il carattere storico, perché essi sostengono l'edificio della rivelazione e concorrono al consolidamento della fede cristiana, mostrandoci, per es., la vigilante provvidenza di Dio sul popolo eletto e la conseguente preparazione del Vangelo».

Per risolvere il problema, non c'è da esitare un istante nel riconoscere che se una verità rivelata è collegata essenzialmente con dati storici contenuti nella Bibbia, qualora questi non fossero veri, minaccerebbe di crollare anche il dogma. Ma perché lo Spirito Santo ha ispirato quei passi e quei Libri? Forse per donarci un

libro di storia, un complesso di notizie archeologiche o per fornirci un materiale utile per lo studio della filologia? Era questo il fine che Dio si proponeva?

Se fosse così, dovremmo dire che tali libri esistevano di già, all'infuori del dominio dell'ispirazione, tanto che il Pentateuco rimanda al Libro delle guerre del Signore (Num., XXI, 14), Giosuè al Libro del giusto (Jos., X, 13), il Libro dei Re utilizza tre fonti distinte: (gli Atti o Gesta di Salomone, gli Annali dei Re d'Israele, e gli Annali dei Re di Giuda), i

162

Paralipomeni rimandano a moltissimi documenti, eccetera.

Questi sì, erano libri di storia, stesi come era uso allora scrivere la storia. Poiché è ben noto a tutti che, anche quando l'aspirazione della storia antica si esprimeva col programma: «ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat», i metodi di narrare la storia sono stati diversissimi. Se qualcuno ritenesse che i Greci o i Romani seguivano nelle loro opere storiche il metodo di un Ranke, di un Mommsen o di un Pastor, farebbe scoppiar dalle risa anche uno studente di scuola media.

Il gesuita P. Alfred Durand, discorrendo nel *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* di critica biblica, ricorda, ad es., i procedimenti letterari della storia orientale, sconosciuti agli scrittori occidentali: «La genealogia è, per eccellenza, un documento storico. E, tuttavia, la sua relazione ha, presso gli Orientali, un carattere convenzionale incontestabile. In questi estratti di nascita, si confondono a disegno la filiazione reale e la filiazione puramente legale, si omettono senza scrupoli le generazioni intermedie, non foss'altro che per ottenere la simmetria (cfr. *Dictionnaire de la Bible* del Vigouroux, 1900, III, col. 163-166). A quale storico della Francia sarebbe mai venuta l'idea di stendere una lista de' suoi Re, nella quale i nomi di molti sovrani sarebbero stati omessi deliberatamente, o ancora di fare di Enrico IV un figlio di Enrico III? Che diremmo noi d'una genealogia così concepita: Roberto il Diavolo generò Guglielmo di Normandia, Gu-

163

glielmo generò Inghilterra, Inghilterra generò Regno Unito, Regno Unito generò Washington? Eppure tale genealogia sarebbe ricalcata su quella che si legge nella Genesi, X, 6-13».

Per la storia biblica S. Gerolamo stesso ci avverte che «consuetudo Scripturarum est ut opinionem multorum sic narret historicus quomodo eo tempore ad omnibus credebatur. Multa in Scripturis Sanctis dicuntur juxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur, et non juxta quod rei veritas continebat» (In Gerem., XXVIII, 10, 11 ed In Matth., XIV, 8). Ed un altro Padre, S. Gregorio Nisseno (che in questo senso ha diverse volte commentato il testo: «la lettera uccide; è lo spirito che vivifica»), a proposito della cronologia scritturistica osservava: «Quest'ordine cronologico è indifferente per il Maestro e direttore delle anime nostre, lo Spirito

Santo, il quale bada solo a condurci nelle vie della salute» (In Psalmorum inscriptiones, XI).

Ecco allora la luminosa pagina di Pio XII, che resterà come guida sicura dell'esegeta e dello scrittore cattolico e che, pur riprendendo un antico criterio metodologico, l'ha prospettato in un modo nuovo.

All'osservazione che il critico cattolico non può ammettere che nella Scrittura vi siano errori, perché l'ispirazione divina li esclude in modo assoluto, la Divino afflante Spiritu risponde riaffermando solennemente questa «antica e costante fede della Chiesa», ma in pari tempo aggiunge che «la nostra età, se accumula nuove questioni e difficoltà, però in-

164

sieme, grazie a Dio, offre all'esegesi anche nuovi mezzi e strumenti. Fra questi va messo in speciale rilievo il fatto che i teologi cattolici, seguendo la dottrina dei Santi Padri e principalmente del Dottore Angelico e Comune, con maggior precisione e finezza. che non so lesse farsi nei secoli andati, hanno esaminato ed esposto la natura dell'ispirazione biblica ed i suoi effetti».

Qual è questa più profonda visione dell'ispirazione biblica?

Mi sia concessa una lunga citazione, perché mi pare che niente come questi brani del documento pontificio possono proiettare fasci di luce.

«Gli studiosi cattolici, - osserva Pio XII - partendo nelle loro disquisizioni dal principio che l'agiografo nello scrivere il Libro sacro è organo, ossia strumento dello Spirito Santo, ma strumento vivo e dotato di ragione, rettamente osservano che egli sotto l'azione divina talmente fa uso delle sue proprie facoltà e potenze, che dal libro per sua opera composto tutti possono facilmente raccogliere "l'indole propria di lui e come le sue personali fattezze e il suo carattere" (cfr. Benedetto XV, Enc. Spiritus Paraclitus; Acta Ap. Sedis, XII, 1920, p. 390; Ench. Bibl.,» 461). Quindi l'interprete con ogni diligenza, non trascurando quei nuovi lumi, che le moderne indagini avessero apportati, procuri discernere quale sia stata l'indole propria del sacro autore, quali le condizioni della sua vita, in qual tempo sia vissuto, quali fonti, scritte od orali, abbia adoperate, di quali forme del dire si avvalga. Così po-

165

trà più esattamente conoscere chi sia stato l'agiografo, e qual cosa abbia voluto dire nel suo scritto. Nessuno ignora infatti che la suprema norma d'interpretare è ravvisare e stabilire che cosa si proponga di dire lo scrittore, come egregiamente avverte S. Atanasio: "Qui - come in ogni altro luogo della Scrittura si ha da fare - deve osservarsi in quale occasione abbia parlato l'Apostolo, chi sia la persona a cui scrive, per quale motivo le scriva; a tutto ciò si deve attentamente e imparzialmente badare, perché non ci accada, ignorando tali cose o fraintendendo una per l'altra, di andar lontano dal vero pensiero dell'autore" (Contra Arianos, I, 54; P.G., XXVI, col. 123).

«Quale poi sia il senso letterale di uno scritto, sovente non è così ovvio nelle parole degli antichi orientali com'è per esempio negli scrittori dei nostri tempi. Quel che hanno voluto significare con le loro parole quegli antichi, non va determinato soltanto con le leggi della grammatica o della filologia, o arguito dal contesto; l'interprete deve inoltre quasi tornare con la mente a quei remoti secoli dell'Oriente, e con l'appoggio della storia, dell'archeologia, della etnologia e di altre scienze, nettamente discernere quali generi letterari abbiano voluto adoperare gli scrittori di quella remota età. Infatti gli antichi orientali per esprimere i loro concetti non sempre usarono quelle forme o generi del dire, che usiamo noi oggi; ma piuttosto quelle ch'erano in uso tra le persone dei loro tempi e dei loro paesi. Quali esse siano, l'esegeta non lo può stabilire a priori,

166

ma solo dietro un'accurata ricognizione dell'antiche letterature d'Oriente. Su questo punto negli ultimi decenni l'indagine, condotta con maggior cura e diligenza, ha messo in più chiara luce quali fossero in quelle antiche età le forme del dire adoperate, sia nelle composizioni poetiche, sia nel dettare le leggi o le norme di vita, sia infine nel raccontare i fatti della storia. L'indagine stessa ha pure luminosamente assodato che il popolo d'Israele fra tutte le antiche nazioni d'Oriente tenne un posto eminente, straordinario, nello scrivere la storia, sia per l'antichità sia per la fedele narrazione degli avvenimenti, pregi che per verità si possono dedurre dal carisma della divina ispirazione e dal particolare scopo religioso della storia biblica. Tuttavia a niuno, che abbia un giusto concetto dell'ispirazione biblica, farà meraviglia che anche negli Scrittori Sacri, come in tutti gli antichi, si trovino certe maniere di esporre e di narrare, certi idiotismi, propri specialmente delle lingue semitiche, certi modi iperbolici od approssimativi, talora anzi paradossali, che servono a meglio stampar nella mente ciò che si vuol dire. Delle maniere di parlare, di cui presso gli antichi, specialmente Orientali, servi vasi l'umano linguaggio per esprimere il pensiero della mente, nessuna va esclusa dai Libri Sacri, a condizione però che il genere di parlare adottato non ripugni affatto alla santità di Dio, né alla verità delle cose. L'aveva già, col suo solito acume, osservato l'Angelico Dottore con quelle parole: «Nella Scrittura le cose divine ci vengono presentate nella maniera

167

che sogliono usare gli uomini» (Comment. in Ep. ad Hebr., cap. I, lectio 4). In effetto, come il Verbo sostanziale di Dio si è fatto simile agli uomini in tutto, «eccettuato il peccato» (Ebr., IV, 15), così anche le parole di Dio, espresse con lingua umana, si sono fatte somiglianti all'umano linguaggio in tutto, eccettuato l'errore. In questo consiste quella «condiscendenza» del provvido nostro Dio, che già San Giovanni Crisostomo con somme lodi esaltò e più e più volte asseverò trovarsi nei Sacri Libri (cfr. v. gr. In Gen., I, 4 - P.G. LIII. col. 34-35; In Gen., II, 21, ivi, col. 121; In Gen., III, 8, ivi, col. 135; Hom. 15 in Joan., ad I, 18, P.G. LIX, col. 97 sq.).

«Quindi l'esegeta cattolico, per rispondere agli odierni bisogni degli studi biblici, nell' esporre la Sacra Scrittura e nel mostrarla immune da ogni errore, com'è suo dovere, faccia pure prudente uso di questo mezzo, di ricercare cioè quanto la forma del dire o il genere letterario adottato dall'agiografo possa condurre alla retta e genuina interpretazione; e si persuada che in questa parte del suo ufficio non può essere trascurato senza recare gran danno alla esegesi cattolica. Infatti - per portare solo un esempio - quando taluni presumono rinfacciare ai Sacri Autori o qualche errore storico o inesattezza nel riferire i fatti, se si guarda ben da vicino, si trova che si tratta semplicemente di quelle native maniere di dire o di raccontare che gli antichi solevano adoperare nel mutuo scambio delle idee nell'umano consorzio, e che realmente si tenevano lecite nella comune usanza. Quando adunque tali maniere si in-

168

contrano nella divina parola, che per gli uomini si esprime con linguaggio umano, giustizia vuole che non si tacciano d'errore più che quando occorrono nella quotidiana consuetudine della vita. Con l'accennata conoscenza ed esatta valutazione dei modi ed usi di parlare e di scrivere presso gli antichi si potranno sciogliere molte obiezioni sollevate contro la veridicità ed il valore storico delle Divine Scritture; e non meno porterà un tale studio ad una più piena e più luminosa comprensione del pensiero del Sacro Autore».

Da queste premesse mi sembra che possiamo dedurre alcune conclusioni sicure:

1° Il critico cattolico, in quanto critico, è perfettamente libero. Nulla lo ostacola nelle sue indagini, d'indole filologica, scientifica o puramente storica. Già il Concilio Vaticano, nella Costituzione Dei Filius, dichiarava apertamente che le discipline scientifiche, ciascuna nel proprio campo, possono usare liberamente dei loro principi e dei loro metodi.

2° Per procedere criticamente non è necessario dubitare, come ho dimostrato nel mio volume su *I fondamenti della filosofia classica*. Quando esamino il valore del teorema di Pitagora, non occorre che io cominci a mettere in dubbio la sua verità. Il procedimento è critico, quando io do una dimostrazione - diretta od indiretta - di ciò che è il risultato dell'indagine.

169

3° Il critico cattolico, in quanto cattolico, cerca qualcosa di più nei Libri Sacri di quanto si propone un critico non credente. Attraverso la ricostruzione filologica e l'interpretazione storica, egli si sforza di afferrare la dottrina religiosa rivelata, la quale è espressa non già solo dai passi che enunciano verità di fede e di morale, ma da tutto il Libro, nell'uno o nell'altro modo, secondo che si tratta d'un libro poetico, didascalico o storico. Tutto, quindi, il Libro è ispirato e nessun errore può esservi nell'insegnamento divino.



4° Il critico cattolico deve accuratamente indagare il genere letterario del Libro stesso, perché un conto è il suo contenuto profondo (la verità dogmatica, finalità che Dio si propone nell'ispirare un Libro sacro) ed un conto è la forma in cui quella viene enunciata e che può essere diversissima («non si deve dimenticare - insisteva il P. Prat - che vi può essere altrettanta e anche maggior verità morale e religiosa in un racconto fittizio, che in una storia reale: questa osservazione non era sfuggita all'occhio acuto di S. Tommaso, che nel principio del suo commento a Giobbe notava, a ragione, che il valore didattico del dialogo è indipendente dal suo carattere storico»). Ogni forma - anche la forma storica propria dell'antico Oriente - può essere stata scelta dall'agiografo: ciò che interessa l'interprete e lo scrittore non è solo la forma, ma molto più la verità divina che essa contiene, verità che non può essere ben lumeggiata se dovessimo pren-

170

dere un abbaglio a proposito dell'espressione formale che la enuncia.

5° Per quanto riguarda l'elemento sostanziale rivelato, la Scrittura dev'essere letta nella Chiesa e con la Chiesa. Questa non è già maestra di scienze naturali, di archeologia, di papirologia, ecc.; ma è maestra della Verità divina. Ed il suo magistero, ben lungi dal creare un ostacolo alla comprensione della realtà storica, ci aiuta a comprendere la vera storia, la storia cioè dell'umanità elevata all'ordine soprannaturale e sviluppantesi nel Corpo mistico di Cristo.

Noti bene l'incredulo: che il suo atteggiamento, sotto le apparenze della criticità e della scientificità, è simile a chi, volendo salire un'alta montagna, comincia a tagliarsi le gambe e crede che solo in tal modo si possa fare del vero alpinismo. Se la divinizzazione dell'uomo mediante il Cristo è verità storica, è un assurdo voler far della storia integrale negando il soprannaturale.

Abbiamo così delineato l'indole caratteristica del. la Scrittura. Essa ci fornisce le verità rivelate. Tutto - anche la storia - è in essa concepito in funzione di queste. Ed è evidente allora che i fatti storici, contenuti nella Bibbia, presupposti dal dogma o essenzialmente connessi col dogma stesso, non solo sono veri com'è vero che Cristoforo Colombo ha scoperto l'America nel 1492, ma sono veri d'una verità non puramente storica, ma altresì d'una verità religiosa. In altre parole: anche i Libri storici dell'An-

171

tico e del Nuovo Testamento sono Libri sacri e, appunto perché tali, sono da leggersi e da interpretarsi sotto il magistero della Chiesa. Non dobbiamo metterci dal punto di vista della storia in quanto storia, ma della Chiesa che, sì, parte dalla storia, ma vede quest'ultima non come collezione di fatti bruti o di fatti che hanno un significato puramente umano, ma di fatti illuminati e spiegati da una luce divina.

4. - LA TRADIZIONE.

Identiche riflessioni dobbiamo ora ripetere per l'altra fonte della Rivelazione, vale a dire per «le tradizioni, sia spettanti alla fede, sia spettanti alla morale», che «ricevute dagli Apostoli dalle labbra stesse di Cristo, o trasmesse quasi di mano in mano dai medesimi Apostoli ai quali lo Spirito Santo le aveva dettate, giunsero sino a noi».

Si tratta non di trasmissione di antiche memorie, di avvenimenti o di teorie qualsiasi (tradizione storica); non di trasmissione che ha per origine un'iniziativa degli Apostoli, ma senza rivelazione divina (tradizione apostolica); non di una tradizione semplicemente ecclesiastica, di idee o di usi della Chiesa antica; ma di quella tradizione divino-apostolica, che riguarda il depositum fidei e che, insieme con la S. Scrittura, è sorgente del dogma.

Anche qui, data la natura del nostro Sillabario, non ci soffermeremo all'insegnamento esplicito del Nuovo Testamento sulla «Tradizione» propriamente detta-, a proposito della quale S. Paolo scri-

172

veva a quelli di Tessalonica: «Fratres, state et tenete traditiones quas didicistis sive per sermonem, sive per epistolam nostram» (2Tess.2,15). Si trattava non solo della parola di Dio scritta, ma altresì dell'insegnamento oralmente trasmesso dagli Apostoli, che S. Paolo denominava il «bonum depositum» e che comandava di «custodire» gelosamente (2Tim., I, 4). I trattati generali di dogmatica ed i trattati specifici (da quello classico del Franzelin: *De divina Traditione et Scriptura* e dall'altro del Billot: *De immutabilitate Traditionis* ai recenti del Bainvel: *De magisterio vivo et traditione*, del P. A. Deneffe: *Der Traditionsbegriff*, del Ranft: *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, di A. Michel: *Tradition*, nel «Dictionnaire de théologie catholique» e alla serie preziosa di studi di P. Giuseppe Filograssi, editi in preparazione della definizione dogmatica dell'Assunta e come commento alla Costituzione *Munificentissimus Deus*), non solo illustrano le prove, ma seguono il concetto di «Tradizione» attraverso i secoli cristiani, presso i Padri della Chiesa, presso i grandi scrittori ecclesiastici» da S. Ireneo a San Vincenzo di Lerino, dai Papi ai Concili (specie per i decreti del Concilio di Trento e del Concilio Vaticano), da Bossuet a Moehler ed al Newman. E nelle opere citate il lettore s'imbatte coi vari problemi originati dall'elaborazione sempre più accurata e profonda dello stesso concetto di Tradizione e con le questioni principali che ne derivano. La tesi di Tertulliano e di Ireneo che, senza la Tradizione,

173

la Scrittura non potrebbe conservare né difendere la fede, la reale subordinazione cioè della Scrittura alla Tradizione già nettamente affermata nel secolo III e l'anteriorità cronologica e logica di questa ultima; il significato della parola «Tradizione», che per alcuni indica le dottrine trasmesse, per altri la stessa trasmissione delle dottrine; il modo e l'organo della trasmissione; l'esistenza, sia

nella Scrittura come nella Tradizione, di identiche verità, o di verità espresse soltanto nella seconda, ossia il carattere di «regola di verità» o di «regola di fede» che ha la Tradizione, anche quando ci rivela un contenuto nuovo, che invano cercheremmo nei Libri Sacri; la differenza o l'identificazione fra Tradizione e magistero vivente della Chiesa; le condizioni del progresso vitale nella conoscenza delle tradizioni, che da implicite o da virtualmente incluse nel dato rivelato divengono esplicite; i criteri d'interpretazione dei documenti relativi alla Tradizione; questi, ed altri consimili problemi sono stati oggetto di studi fecondi. Noi, invece, dobbiamo limitarci ad un pensiero fondamentale, suggerito alla stessa impostazione di tutto il nostro lavoro, che dal punto di vista del Corpo Mistico si propone di meditare i principi basilari ed orientatori della teologia cattolica.

Il pensiero fondamentale, che vorremmo richiamare, è scelto non a capriccio, bensì in funzione della mentalità che è andata formandosi negli ultimi secoli, dalla Riforma al Romanticismo ed allo storicismo attuale. Poiché - come giustamente ha

174

rilevato il P. Condar - furono le necessità della polemica coi protestanti, i quali non riconoscevano come fonte del dogma se non la Scrittura, che sospinse la letteratura teologica nostra ad insistere che c'era un gruppo di verità, distinte dal gruppo di quelle contenute nella Bibbia, - verità che testi e documenti antichi dimostravano esser state considerate come *id quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*, come diceva il Lerinense, nella «Chiesa cattolica», ossia come verità rivelata.

Se ben si osserva, da Wicklef a Huss, e da Lutero a Calvino, c'è sì la pretesa di ridurre tutta la parola di Dio, ossia la Rivelazione, alla Bibbia. Nulla si deve aggiungere ad essa e nulla togliere. Ogni insegnamento dev'esser dato in funzione della sola Scrittura. Ma non è questo soltanto che ci divide dai Riformatori.

Oggi, ad es., persino il razionalismo protestante ammette con l'Harnack che «esisteva già una fede cristiana prima che ci fosse un Nuovo Testamento»; oggi, protestanti-ortodossi fra i più esimii - e basterebbe il nome di Cullmann - si lamentano che «mentre il cattolicesimo non ha mai completamente dimenticato che la tradizione precede la Scrittura, i teologi invece sorti dalla Riforma non tengono conto del fatto che tra l'epoca in cui ha vissuto Gesù e quella della composizione dei Vangeli v'è un periodo di almeno trent'anni, durante il quale non c'era ancora una vita di Gesù scritta», cosicché non è lecito considerare solo «la lettera scritta senza preoccuparsi del periodo importante in cui il Van-

175

gelo non esisteva se non sotto forma di parola vivente». E tuttavia il contrasto attuale tra i cattolici ed i fratelli separati non è diminuito di rilievo, perché questi ultimi - a differenza dei primi - negano l'autorità della Chiesa, ossia il magistero vivente, organo perenne della Tradizione, quel magistero autentico istituito da Cristo, al quale la Scrittura e le tradizioni offrono solo uno strumento dottrinale.

Oltre le tradizioni, c'è la Tradizione; oltre l'aspetto passivo di ciò che è trasmesso, c'è l'elemento attivo trasmettitore, senza del quale - come subito diremo - non avremmo la Tradizione divino-apostolica. Sta, però, di fatto che le esigenze della lotta spinsero a sottolineare di più le tradizioni come fatti documentati, che non la Tradizione nella sua concretezza completa, la quale abbraccia, sì, anche il fatto, ma ha un elemento specificatore tutto proprio.

La corrente romantica, che favorì e moltiplicò le ricerche storiche e tanto cooperò a diffondere e ad intensificare il senso della storicità e del divenire, influì su un simile orientamento degli animi che, se da un lato ci spiega l'origine della Simbolica e dell'Unità nella Chiesa del Moehler e lo Sviluppo del dogma del Newman, ci chiarisce altresì come la cultura dal Romanticismo ai giorni nostri si sia preoccupata in modo particolare del ciò che diviene, dell'evoluzione del dogma, della storia della Tradizione, più che della sua natura essenziale!

Noi siamo ben lungi dal negare che quest'ultimo indirizzo degli studi sia stato utilissimo: l'appello

176

degli Scismatici o dell'Anglicanesimo ai primi secoli della Chiesa, che si volevano contrapporre ai secoli moderni ed al Concilio Tridentino, sotto la critica inesorabile dell'Essay on the Development venne mostrato insulso: anche nei primi secoli la dottrina non fu mai statica e fissa, ma, come ogni idea viva, andò elaborandosi e svolgendosi: bisognava, quindi, decidersi a rifiutare anche l'antichità, ad accettare gli svolgimenti successivi.

La reazione stessa del cattolicesimo al modernismo, che soggettivizzava la Tradizione, riducendola alla comunicazione fatta ad altri di esperienze religiose personali o soggettive mediante la predicazione e l'elaborazione di formule, costrinse coloro che confutavano una tale eresia a dare risalto principalmente alla oggettività del dato rivelato trasmesso, con l'appello alla documentazione storica.

L'influenza di tali correnti religiose e culturali hanno creato in alcuni, anche fra i nostri, una mentalità errata, che consiste nel riguardare le dimostrazioni dedotte dalla Tradizione come se esclusivamente consistessero in prove storiche, criticamente elaborate e documentate. Alla critica storica, non alla scienza teologica, spetterebbe l'esame di ciò che si deve credere in nome della Tradizione. La teologia speculativa fu quindi deprezzata e magari anche talvolta compatita, come deficiente di spirito critico e come proclive a generalizzazioni e ad affermazioni che non una documentazione severa, ma solo un pietismo, sentimentale suggeriva. Le polemiche, che prima della definizione dell'As-

177

sunta si sono verificate nel campo nostro e quelle che si susseguirono nel mondo dei protestanti e degli ortodossi, hanno messo in luce - come ha lucidamente mostrato P. Giuseppe Filograssi - la necessità di concepire esattamente la Tradizione divino-

apostolica. E la costituzione *Munificentissimus Deus* (come anche un altro valente teologo, il professor Carlo Colombo, ha insistito sulla «Scuola Cattolica» di Milano) è venuta a lumeggiare sempre meglio la nozione cattolica di Tradizione.

Per formarci un'idea precisa di essa, conviene partire anche qui dal Corpo mistico di Cristo, ossia da quell'organismo che ha Cristo come Capo, lo Spirito Santo come anima e noi come membra, poiché allora è chiaro come tale organismo goda della assistenza dello Spirito divino nei secoli ed abbia l'infallibilità sia in docendo, come in credendo.

Certo, anche in docendo, poiché agli Apostoli, che governano il Corpo Mistico, è stato detto da Gesù: «Andate, insegnate a tutte le genti» (si noti, non già: «andate e scrivete», ma docete, «insegnate»), «predicate il Vangelo ad ogni creatura». In questa trasmissione orale - Gesù prosegue - Egli sarà con gli Apostoli e coi loro successori «tutti i giorni, sino alla fine del mondo»: «Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi» (Matt., XXVIII, 19). Ad essi prometteva lo «Spirito di verità», il quale «apud vos manebit et in vobis erit» (Giov., XIV, 17). E ciò - soggiunge S. Paolo - «in aedificationem Corporis Christi» (Eph., IV, 11-13). La stessa idea

178

del Corpo Mistico ci illustra l'organo autentico di questa predicazione vivente, di questa trasmissione orale infallibile, continua e perenne, di questo magistero che - prima e dopo che fossero scritti i Vangeli ed i Libri ispirati del Nuovo Testamento - ha il compito di conservare, trasmettere e difendere il tesoro della Rivelazione. Quando gli Autori ispirati stendono i loro Libri, tale Rivelazione è bensì anche in questi contenuta, ma ciò non esclude che le verità rivelate si trovino anche e talvolta solo nella Tradizione e che tanto la Scrittura, come la Tradizione, siano mezzi coi quali il Magistero vivente insegni ciò che deve credersi e ciò che si deve fare per vivere in Cristo.

La regola suprema della fede non è già la sola Scrittura, né l'interpretazione privata del libero esame, né l'esperienza religiosa soggettiva, ma è la Chiesa stessa, la quale vive, e fedelmente custodisce e genuinamente espone la parola di Dio. Il *sensus* e il *consensus Ecclesiae* fu e sarà sempre la norma prossima della verità rivelata e la via per conoscere se una verità sia rivelata, quando si esprime attraverso il Magistero infallibile, al quale spetta «giudicare del vero significato e della retta interpretazione delle Scritture» e della verità trasmessa oralmente.

E si noti bene: non si può separare con un taglio netto, che renderebbe diviso ciò che è solo realmente distinto, la Chiesa docente dalla Chiesa discente.

La prima è organicamente connessa con la seconda. Il *Christus lotus* conserva quella verità rive-

179

lata, che il Magistero infallibilmente elabora e propone da credersi sotto l'influsso dello Spirito di verità. Così pure, non si può dividere la Chiesa in due parti: i primi secoli ed i secoli successivi. Questo equivarrebbe ad uccidere il Corpo Mistico: in tutte le età vige lo stesso, identico magistero infallibile.

Anche il consenso dei Padri, degli scrittori nelle singole epoche, dei Vescovi in ogni momento uniti a Pietro, fondamento della Chiesa, partecipa la stessa infallibilità, in quanto questa è l'infalibilità della Chiesa: «Magis standum est - scrive San Tommaso nella sua Summa Theologica (2-2, q. 10, a. 12) - auctoritati Ecclesiae, quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi, vel cuiuscumque Doctoris, quia et ipsa doctrina catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet». La Tradizione non può essere, in nessun caso, separata dalla vita della Chiesa. «Se la Tradizione è realmente la parola dello Spirito Santo - esclamava il Moehler - parola che vive e si fa intendere attraverso i secoli, bisognerà concludere che, fuori della Chiesa, la Tradizione sarà così poco compresa, come la Sacra Scrittura stessa». E proseguiva - mi pare con molta ragione - l'illustre scrittore chiedendosi: «La Tradizione è coordinata alla S. Scrittura o le è subordinata?... La questione che si pone fa credere che queste due realtà camminino lato a lato come due linee parallele. Ora la cosa non sta così. La storia è là a provarla. Le due si confondono ed esistono l'una nell'altra. Non c'è epoca nella storia in cui si sarebbero lette le Sacre Scritture senza aver

180

subito in pari tempo l'influenza educatrice della Chiesa. Così pure, al secondo ed al terzo secolo non possiamo figurarci l'educazione cristiana, la fede della Chiesa, senza che essa subisca l'influenza diretta della Sacra Scrittura».

Guai a chi vuol sezionare un organismo vivente! Guai a chi separa Scrittura e Tradizione dalla Chiesa! Nella Chiesa, nell'unione con la comunità divinamente esistente, l'una e l'altra hanno una funzione essenziale; - sono due organi o strumenti o momenti solidali e complementari di una medesima realtà religiosa, sono due espressioni (l'una scritta, l'altra orale, che si conservano quindi in due modi diversi) d'una stessa Verità e d'una stessa Vita, che è Cristo e lo Spirito Santo, dai quali solo prendé origine la Rivelazione. Anche della Tradizione bisogna ripetere ciò che S. Agostino diceva della Scrittura: «Evangelio non crederem, nisi me moveret Ecclesiae auctoritas». È in questa visione esatta della realtà organicamente concepita, che col Billot e con il Deneffe si distinguerà nella Tradizione la Chiesa che trasmette, la dottrina trasmessa e l'atto della trasmissione, ossia l'esercizio del Magistero della Chiesa: tre aspetti dell'insegnamento oralmente trasmesso delle virtù rivelate. La Tradizione vive della vita della Chiesa, nella vita della Chiesa, per la vita della Chiesa.

Essa non è da confondersi con le tradizioni umane, poiché, come nota il Michel, «se il canale delle tradizioni fosse una semplice trasmissione umana, anche fissata negli scritti dei Padri, senza che un

insegnamento vivente, infallibile, non venisse ad affermare la legittimità della trasmissione, pronto a fare, in ogni epoca del Cristianesimo, la discriminazione delle tradizioni divine e delle tradizioni umane e, nelle tradizioni tanto divine che umane, la divisione del certo e dell'incerto, distinguendo gli elementi autentici della Rivelazione ed i loro legittimi sviluppi dalle escrescenze avventizie, la dottrina delle tradizioni - verità oggettive oralmente trasmesse - resterebbe insufficiente e incompleta».

La Tradizione non è nemmeno da ridursi ad esperienze religiose soggettive, «sia che si tratti delle verità stesse trasmesse oralmente, poiché non assegnano all'origine di queste verità la Rivelazione divina, ... sia che si tratti dell'organo incaricato di trasmetterle, perché pongono tale organo molto più nella forza progressiva che fermenta nelle coscienze individuali, che non nell'autorità stessa del magistero della Chiesa».

La possiamo, invece, definire, come fa il Padre Filograssi in un sintetico saggio da lui pubblicato nella «Civiltà cattolica»: «Dottrina religiosa, comunicata agli uomini per Rivelazione divina e, per via d'insegnamento orale, conservata fino a noi attraverso il magistero degli Apostoli e dei loro legittimi successori». E ne consegue allora subito che una concezione evoluzionistica o storicistica, per la quale i dogmi trasmessi assumerebbero nel corso e nello sviluppo storico un senso diverso da quello che la Chiesa dapprima attribuiva ad essi, non merita, neppur l'onore della discussione. O si rifiuti la

Rivelazione divina; o, se la si vuol accettare, non si ricorra a mezzucci indegni della lealtà doverosa per ogni anima onesta.

«È essenzialmente - diremo col Michel - alla luce della predicazione della Chiesa, anche semplicemente manifestata dalla credenza unanime dei fedeli, che bisogna cercare di conoscere la verità, l'autenticità, il senso e la portata delle tradizioni: verità, fatti, istituzioni o precetti. Non si nega pertanto l'utilità considerevole delle scienze storiche e filologiche per stabilire esattamente l'autenticità, la integrità dei testi in cui si sono cristallizzate le tradizioni e per dare il significato esatto di certi termini grammaticalmente discutibili. Queste scienze subordinate sono un ausilio prezioso al teologo nello studio della Tradizione, come lo sono per l'esegeta nell'interpretazione delle Scritture». Ma non si confonda il problema storico-critico col problema teologico-dogmatico che qui ci interessa. Un conto è un fatto storico, inserito nella trama delle vicende umane e che viene conosciuto e valutato attraverso l'indagine serena delle testimonianze documentate; ed un conto è lo stesso fatto storico od una verità, che viene conosciuta attraverso la Rivelazione (esplicita od implicita). Nel primo caso dev'essere guida la ricerca e l'esegesi filologica e storica dei testi; nel secondo caso il Magistero della Chiesa. Nel primo caso si parte da un documento morto, che bisogna saper vivificare e non sempre si

riesce (anzi, mille volte la sua interpretazione varia col mutare delle persone che lo esaminano e dei loro punti di

183

vista); nel secondo caso, si parte da un organismo vivente e che interpreta il documento con certezza infallibile. Per la critica storica l'oggetto dell'indagine sarà un fatto qualsiasi, anche puramente umano; per la Tradizione divino-ecclesiastica è una verità divina riguardante la fides o fede soprannaturale, e la vita soprannaturale o *mores*. Là, se non ho la base di una documentazione sicura, nulla posso costruire; qui le testimonianze o gli argomenti esegetici, storici e di ragione teologica possono talvolta, da soli, non garantire con certezza umana assoluta l'origine rivelata della verità (ad es., come ben mostra il P. Filograssi, «*praesens genus humanum ortum duxisse ab Adamo et Heva dogmatice firmiter tenemus, methodo historica non demonstramus. Etiam in aliis historicis narrationibus Veteris Testamenti, non semper plenam certitudinem factorum assequimur per media mere humana et via criticae historicae. Doctrina inspirationis Scripturae ejusque inenarrantiae defectum supplet... Validum traditionis dogmaticae argumentum fieri potest cum solida et certa basi historica; cum insufficiente basi; sine basi historica, non contra legitimas et objective certas conclusiones historicas. Exemplum primi: divinitas Jesu Christi et realis praesentia in Eucharistia; exemplum secundi: virginitas post partum; exemplum tertii: Immaculata conceptio et Assumptio B. M. V.*»). Il metodo storico-critico ci può portare tutt'al più ad una certezza umana; l'altro metodo ci induce alla certezza della fede.

Non basta. Dal punto di vista metodologico, nel

184

primo caso lo studioso nell'esaminare i documenti della Tradizione non può ricorrere se non al metodo progressivo e va dal passato al presente; nel secondo caso, può usare non solo il metodo progressivo, ma anche il metodo regressivo, in quanto l'attuale consensus Ecclesiae può essergli di utile mezzo e di luce per cogliere il valore intrinseco di documenti antichi, i quali, avulsi dal nesso di continuità, non avrebbero, in sé considerati, una forza sufficiente di prova.

I due metodi, quello storico-critico-esegetico e l'altro teologico, non si escludono, ma al contrario si corroborano a vicenda, anche per il motivo che il metodo teologico, ben lungi dall'aver un carattere antistorico, risponde in pieno alle esigenze del senso di storicità.

Insisterò su questa idea, perché essa è di essenziale importanza per penetrare nell'animo del teologo e nella concezione dogmatica della Tradizione. Supponiamo che un pensatore, che abbia limpido dinanzi alla sua mente ed al suo cuore un sistema di verità e di vita, prenda di quando in quando in diversi anni appunti schematici, che poi un giorno serviranno ad un'esposizione calda e completa del suo pensiero. Chi vorrà far la storia di quest'ultimo può seguire il metodo progressivo, procedendo dai primi appunti agli altri sempre più perfetti; ma niente vieta che



interpreti le prime linee schematiche in funzione del pensiero perfettamente esposto. Seguendo questa seconda via, non vien meno il senso storico doveroso; anzi, questo stesso senso ci

185

metterà bene in guardia di non scambiare il materiale documentario per la vera storia, mentre di essa non è se non un segno esteriore, praticamente giovevole, ma che non esaurisce la realtà storica nella sua organicità e nel suo dinamismo. A pari: chi vive la vita del Corpo Mistico nella sua ricca e divina complessità, possiede il senso storico vero e profondo, se, in funzione di un fatto storico come è il consenso della Chiesa attuale e dei Vescovi col Papa, rilegge il materiale documentario, ossia gli schizzi che Padri, Dottori, Liturgia, ecc. hanno lasciato qua e là nei secoli, come segni espressivi della trasmissione d'un dogma.

E questi stessi schizzi o documenti il teologo li legge con criteri propriamente storici, in quanto la storia distingue le azioni dei singoli dall'accadimento storico. Scritti ed atti del singolo sono gocce di acqua, le quali, unendosi al fiume della storia, acquistano quel significato superindividuale, che distingue la storia dell'individuo dalla storia del tutto. Dio esprime il suo pensiero attraverso la storia completa della Rivelazione. Perciò colui che si limitasse ad interpretare un singolo documento al di fuori del contesto complessivo della Rivelazione si esporrebbe al pericolo di non comprenderlo nel significato inteso da Dio.

Ad es., un Padre ci ha lasciato una pagina, o un brano intorno ad un dogma. Quale fu il suo pensiero genuino e personale? Ecco una questione che riguarda il singolo e che è tutt'altro che indifferente. Però il punto di vista storico, propriamente

186

detto, guarda più in là. Potrebbe darsi che l'interpretazione comune di quel brano sia diversa dal significato che il Padre intendeva, come spesso la realtà storica è ben diversa dalle intenzioni individuali che ne furono l'origine. Il teologo tien conto, sì, anche di ogni documento in sé esaminato ed analizzato; ma per di più tien calcolo del senso che quel documento assume nel fiume della storia.

Non basta ancora. Dire storia è dire organicità del reale e non concezione atomistica di esso. E le verità rivelate, oralmente trasmesse nella Tradizione, presentano pure un tale carattere organico, ossia una stretta ed intima connessione tra loro (tanto che è possibile ripensare, dall'uno o dall'altro punto di vista, tutto il sistema di esse: e chi, come lo Scheeben, le ripensa dal punto di vista trinitario e chi, come il Mersch, preferisce il punto di vista cristo-centrico, ecc.). Se noi abbiamo alcune verità rivelate nella Scrittura e la Tradizione, nulla vieta che da esse il *sensus Ecclesiae* deduca (non con una deduzione matematica, ma con le altre che son proprie di un organismo vivente com'è la Chiesa) un'altra verità, la quale in tal modo viene mostrata come implicitamente contenuta nella Rivelazione e diventa poi esplicitamente proposta dal Magistero e accolta da tutti i fedeli. Perciò, come ogni versetto della Scrittura, così ogni documento storico della Tradizione noi lo

possiamo vedere non solo attraverso il ricorso a criteri esegetici critici, ma altresì alla luce di tutta la dottrina della Chiesa. E, ciò fa-

187

ciendo, non è già una deficienza di senso della storicità che riveliamo, ma, al contrario un indizio di possederlo seriamente.

Ripetiamolo sino alla noia: nessuno trascurerà o deprezzerà le indagini filologiche e critiche, che sono simili alla fatica dura ed indispensabile di chi ricostruisce criticamente il testo genuino d'un poema; ma come il senso letterario esige che ogni parola, ogni frase, ogni pagina criticamente ricostruita venga interpretata ed intesa in funzione della connessione organica con tutto il poema, così qui il vero senso storico esige che i vari punti dell'insegnamento cristiano siano veduti nel complesso di tutte le verità. E chi si pone dal punto di vista del Corpo Mistico, subito scorge l'impossibilità di sostituire alla vera Tradizione una concezione che pretende di essere storico-critica, ma in realtà non può altro se non preparare il materiale storico, senza avere il diritto di impedirne l'utilizzazione da parte di chi risolve quel materiale nella vitalità perenne e continua della Chiesa.

In una parola - per dirla con una frase vigorosa felice dell'eminente teologo citato, il P. Filograssi - «Ecclesia est vivens et actuosus organismus; non merum archivium antiquorum documentorum».

## 5. - Lo SVILUPPO DEI DOGMI

Questa concezione del dogma e delle sue fonti non conduce forse inesorabilmente ad una visione statica della verità rivelata, in antitesi assoluta col

188

senso di sviluppo, che domina l'epoca e la cultura moderna?

Noi sappiamo che contro i Protestanti, contro Richard Simon, persino contro Fénelon ed alcune correnti mistiche del suo tempo, Bossuet, additando e deplorando «la storia delle variazioni», esclamava a proposito degli articoli di fede: «Ces dogmes sont regardés comme inviolables, parce que la vérité ne change jamais». Come si può conciliare un simile principio con le esigenze attuali, che concepiscono la verità come elemento di vita e come progresso perenne? Possiamo noi oggi capire e tollerare la fede in un'idea che non dica, per sua intima necessità, un vitale accrescimento nei secoli ed un continuo svolgimento? La stessa cultura cattolica non ci ha offerto nel sec. XIX l'esempio luminoso di un Seber e di un Moehler in Germania, di un Card. Newman in Inghilterra, d'un Blondel in Francia? E non c'è forse un netto contrasto tra la tesi del Bossuet: «La vérité catholique venue de Dieu a d'abord sa perfection» e l'altra del Newman: «Quaggiù vivere è cambiare ed essere perfetti è aver cambiato spesso»; (Here below to live is to

change, and to be perfect is to have changed often)? «Nessuna dottrina, proseguiva il grande Cardinale inglese, appare compiuta già fin dalla sua nascita e non ce n'è una che le ricerche della fede e gli assalti dell'eresia non abbiano contribuito a sviluppare».

Dinnanzi a simile difficoltà, è doveroso che il nostro piccolo Sillabario si permetta qualche rilievo,

189

per mostrare che l'immutabilità del dogma, ben lungi dall'essere in opposizione alla vita ed alla storia, ne è una condizione, non solo per la efficacia pratica della verità divina, ma anche per la inesauribile ricchezza teoretica di essa.

1° Innanzi tutto, gioverà premettere che l'idea dello sviluppo il Cristianesimo non aveva bisogno di attenderla dal Romanticismo o dallo storicismo. Dai Padri greci, come S. Gregorio Nazianzeno, e da San Cirillo Alessandrino sino al Concilio Vaticano, se sempre si fu concordi nell'anatemizzare chi avesse detto che ai dogmi col progredire della scienza si sarebbe potuto attribuire un senso diverso da quello che sempre intese ed intende la Chiesa, non si esitò però mai a soggiungere: «Crescat igitur... et multum vehementerque proficiat, tam singularum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententi a».

Prescindiamo dalla storia della Rivelazione, ossia dalla successiva manifestazione di verità dogmatiche che si è conclusa con la morte dell'ultimo Apostolo. Tale storia fu sempre divisa in periodi e San Tommaso ne distingueva tre: aetas ante Legem, aetas Legis, aetas Gratiae. Dall'Antico al Nuovo Testamento vi fu un progresso oggettivo nella rivelazione dei dogmi (tra l'altro, il mistero della nostra incorporazione in Cristo - ci dice S. Paolo - non

190

era conosciuto dalle generazioni precedenti). La predicazione stessa di Gesù seguì un ritmo progressivo (come vedremo, ad es., discorrendo della Trinità nel Vangelo): ed è innegabile che, parlando ai pescatori di Galilea, il Maestro divino non ha ricorso ai termini, in seguito usati, di «ipostasi», di «natura», di «transustanziazione», di «accidenti» ecc., perché, dovendo spezzare il pane ai «piccoli», doveva pur ricorrere ad una forma popolare, concreta, che tuttavia permettesse di vivere il dogma, - quel dogma che nell'avvenire sarebbe stato elaborato (rimanere nella prima enunciazione, non solo è impossibile, perché il Redentore stesso andò gradatamente esprimendo in termini sempre più espliciti le verità della fede, man mano che l'animo degli uditori andava meglio preparandosi, ma anche perché la pretesa di tenere il Corpo Mistico di Cristo in una perpetua infanzia denota un non eccessivo senso di storicità).

Terminata, però, la Rivelazione, in qual senso si può parlare di progresso?

Noi sappiamo che attraverso i secoli, in occasione spesso della lotta contro errori ed eresie, degli studi teologici e delle esigenze vitali delle anime, sotto l'influsso dello Spirito animatore del Corpo Mistico, attraverso dapprima incertezze e tentennamenti, la dottrina dogmatica è andata svolgendosi, creandosi le sue formule, chiarendo i termini che la esprimono: e la cosiddetta storia dei dogmi ci narra le fasi di queste conquiste, riguardanti non

191

più l'oggetto o il vero rivelato in sé, ma la nostra conoscenza soggettiva di essa.

Tal volta lo sviluppo dottrinale fu più che altro apparente, come avvenne a proposito dei Sacramenti: nel sec. XI S. Pier Damiani insegnava che i Sacramenti erano 11; nel 1134 Ildelberto di Tours diceva che erano 9; secondo S. Bernardo erano in numero considerevole; alcuni li riducevano a due, e cioè al battesimo ed all'Eucarestia; ma tutto questo perché? Perché col termine di Sacramentum o si comprendevano anche i sacramentali e la lavanda dei piedi al giovedì santo, o perché al termine si dava un significato diverso dall'attuale. Quando si intese col nome di Sacramento «il segno sensibile della Grazia, istituito da Cristo per santificare le anime nostre», tutti furono concordi nel ritenere che i Sacramenti sono sette.

Il progresso poi e lo sviluppo indefinito, sino - per dirla con S. Paolo - alla «perfetta età di Cristo», ossia al compimento del Corpo Mistico, fu e sarà parola d'ordine per la vita vissuta in funzione del dogma, - vita vissuta, osserva P. Garrigou-Lagrange, che presso i santi e le anime veramente cristiane, malgrado espressioni ancora confuse, è più profonda che non «la fede esplicita dei teologi di età posteriori, quando questi teologi non hanno, in un grado così elevato, la carità, la fede, le altre virtù infuse e i sette doni dello Spirito Santo».

È il Protestantismo ortodosso, che rifiutò il concetto di sviluppo, poiché riteneva che tutti i dogmi rivelati si contenessero chiaramente, luminosamen-

192

te ed esplicitamente nella Scrittura; e, lasciando poi ai singoli la libertà dell'interpretazione, condusse a quella anarchia nel campo della fede, che è negazione della storicità e del progresso. Ma il vero Cristianesimo, di quest'ultimo, fu propulsore in ogni epoca.

Perché mai è sorto allora il problema prospettato? Esso s'impose per le false concezioni dello «sviluppo» o, se si vuole, del «progresso».

2° L'immaginazione tante volte si prende burla di noi.

Ad esempio, quando si parla di Dio, che è attività pura, spunta subito l'obiezione che, se Dio è attività, allora muta e diviene, perché la fantasia scambia il concetto di attività con l'altro di mutatio, quasi che non ci potesse essere un'attività immutabilmente perfetta. Così qui si riduce il concetto di sviluppo unicamente a

mutamento ed a successione, quasi che la stessa idea di sviluppo (e di progresso) non implicasse, come sua nota essenziale, anche l'altra di conservazione e di identità.

Già nel suo *Commonitorium*, Vincenzo Lerinense - se, in forza dell'unità del Corpo Mistico nello spazio e nel tempo ed in virtù dell'unico principio vivificatore che è lo Spirito Santo che assiste e ispira la Chiesa, scriveva che «nella Chiesa cattolica dobbiamo custodire, in tutto, ciò che dovunque, sempre e da tutti si è creduto», - soggiungeva però che ciò non escludeva, anzi era da concepirsi sul piano dello sviluppo: «La religione cristiana - pro-

193

seguiva il Lerinense - deve conformarsi alla legge dei corpi viventi, i quali, nel decorso degli anni, si sviluppano ed assumono le loro giuste proporzioni, ma rimangono identici a quello che erano. C'è una bella diversità tra il fiore della giovinezza e la maturità della vecchiaia; eppure i vecchi sono quelle stesse persone che una volta erano giovani.

«... Piccole sono le membra d'un fanciullo, più grandi quelle dell'adolescente, ma la persona è sempre la stessa... Così conviene che il dogma cristiano nel suo progresso segua queste leggi, cioè si rassodi con gli anni, si dilati col tempo, si perfezioni con l'età, rimanendo però incorrotto ed illibato».

Oggi, invece, si pretende che non ci sia da scegliere se non tra queste due vie: o l'immutabilità di morte, propria di un sasso o di un cadavere, - ovvero una mutazione, ossia una *Verèinderung*, per dirla con l'Harnack, che significhi sostituzione di un senso ad un altro, cosicché un dogma, che nel sec. IV esprimeva un'idea, oggi ne debba esprimere una diversa: e solo in questo caso non si avrebbe una desolante e gelida uniformità e stabilità, bensì sviluppo vitale. Per noi, invece, è chiaro che uno sviluppo non è degno del suo nome, se in pari tempo non dice conservazione. Anche il Cardinale Newman, al quale si è cercato di appellarsi da chi voleva nascondere sotto la sua fama i propri errori modernistici, nella sua opera ricordata così concludeva il più importante dei suoi capitoli: «Il punto che bisogna soprattutto mettere al sicuro è quello dell'unità ed identità dell'idea con se stessa,

194

attraverso tutte le varie tappe del suo sviluppo dal principio alla fine... La garanzia dell'unità sostanziale dell'idea sta in questo: che essa deve mostrarsi unica nel tipo, unica nel suo sistema di principi, unica nella sua potenza di assimilazione di fronte a quanto la circonda esternamente, unica nelle sue conseguenze logiche, unica nella testimonianza che le sue fasi primitive rendono delle più recenti, unica nella protezione che queste ultime estendono alle più antiche, ed unica nel suo vigore di continuità, ossia nella sua tenacia».

Perciò sviluppo del dogma non significa che domani non sarà più vero che Dio è uno e trino, che Gesù Cristo è il Verbo di Dio incarnato, che Egli ha patito e sofferto per

noi e ci ha redento, che ha fondato la Chiesa, suo Corpo Mistico, ecc. La verità dogmatica non muta; è vera e sarà sempre vera, nonostante tutti i progressi dell'umano sapere. Essa è vera, non già - come voleva Günther nel secolo scorso - d'una verità relativa allo stato della scienza e della filosofia al momento della definizione, di guisa che dovrà poi essere sostituita da altre verità più vicine alla verità assoluta. Cristo diede agli Apostoli la missione di predicare ciò che aveva loro insegnato; e S. Paolo non soltanto lo saluta «auctor et consummator fidei», ma avverte che neppure un angelo venuto dal Cielo potrebbe cambiare la verità dogmatica (Matt., XXVIII, 20; Gal., I, 8; Ebr., XII, 2 ecc.). Come si esprime il giuramento antimodernista, ripetendo le parole dei Concilii: «mai in altro modo si deve credere e si deve intendere l'abso-

195

luta et immutabilis veritas ab initio per Apostolos praedicaia». L'immutabilità d'un vero e l'identità sostanziale d'un organismo - constatiamolo ancora una volta - non sono contrastanti, ma sono richiesti dalla natura stessa d'uno sviluppo.

3° In che consiste allora lo sviluppo? Per rispondere concretamente, non basta con un processo astrattistico separare il divenire dal ciò che diviene, lo svolgimento da ciò che si evolve, bensì: non c'è che da gettarsi nella realtà svolgentesi e cogliere quel particolare sviluppo che risponde alla natura di quella realtà. Si sviluppa un vivente; si sviluppa un'idea astratta; si sviluppa un'equazione matematica, e si vada dicendo. Ognuno di questi sviluppi ha la sua caratteristica essenziale, non confondibile con la fisionomia propria degli altri. Un vivente non è una formula algebrica e lo svolgimento del primo ha note essenziali che non sono quelle dello svolgimento della seconda.

Non è dunque da sorprendersi se, quando si vuole precisare cos'è lo sviluppo dogmatico e si ricorre ad analogie, queste ultime non soddisfano completamente. Alcuni lo paragonarono ad un germe, al grano di senape che, dapprima minuscolo, diventa un grande albero. Al Newman non piace il confronto tra la verità rivelata e la pianta, perché lo sviluppo di quella ha un carattere spirituale ed afferma che il progresso dogmatico si comporta come quello d'un'idea vivente, la quale, nella lotta con altre idee, si svolge, si fortifica, si perfeziona, as-

196

sorbendo altri elementi che non le fanno perdere la sua identità. Il Franzelin ricorre allo sviluppo logico di un'idea principale, che implicitamente contiene le idee secondarie e che si esplica in esse. Il Biondel preferisce pensare al lievito di cui parla Gesù in S. Luca (XIII, 21), che fa fermentare tutta la farina. A me pare che a ragione alcuni teologi raccomandino di usare pure queste analogie, ma di non limitarsi ad una sola; e soprattutto a non perdere mai di vista che la realtà soprannaturale, rivelataci dal dogma, ha la sua propria natura.

Anche per essere fedeli al filo conduttore di questo Sillabario, guardiamo la questione alla luce dell'idea-madre del Corpo Mistico. Forse un raggio verrà a rischiararci.

4° È vero, perennemente vero, di una verità assoluta e non relativa alla cultura d'un'epoca, che Cristo ha costituito questo suo mistico organismo, che sta sviluppandosi nei secoli e che possiamo esaminare dal punto di vista degli elementi divini che lo formano e degli elementi umani, gli uni e gli altri insieme uniti in un'intima unione.

C'è una realtà divina in questo Mistico Corpo.

C'è il Figlio di Dio, il Redentore nostro, Dio fatto uomo per la nostra salvezza. C'è lo Spirito Santo, Dio come il Figlio e come il Padre; ed al Padre siamo uniti mediante Cristo e mediante l'Amore sostanziale. Ecco una realtà che è Verità e che è Vita, immutabile e perenne. Ed è questa realtà che divinizza la realtà umana, ossia le membra incorporate

197

in Cristo, e che - come il pensiero immutabile di un poema spiega il formarsi, il divenire storico, lo svolgimento dei singoli canti e delle singole parole - è la vera ragione dello sviluppo del Corpo Mistico stesso.

Tale sviluppo implica certo (e il Franzelin l'ha meravigliosamente mostrato) le eterne verità del dogma, che, in funzione della coerenza logica, noi possiamo meditare e svolgere, deducendo un vero dall'altro e rendendo esplicito ciò che era realmente implicito. Implica pure le formule dogmatiche che, magari dopo incertezze, tentativi mal riusciti, varietà di opinioni, tesi errate, sono state elaborate nello sforzo talvolta penoso individuale e collettivo, e, sotto l'assistenza dello Spirito animatore, sono state solennemente proposte dalla Chiesa (di esse, ossia del loro valore di absolutezza, discorreremo nel capitolo prossimo, trattando della «teologia» che le prepara, le illustra e le difende). Implica, infine, la Vita, perché il dogma - a somiglianza del Maestro - è una Verità che è Vita e che perciò richiama il paragone di un germe od anche di un'idea vivente, che si svolgono non more geometrico, ma accrescendosi ed assimilando. Ma queste due analogie - l'idea e l'organismo non sono da separarsi, bensì da prendersi nella unità sistematica del loro svolgimento. Ognuno di noi - ed il Corpo Mistico - quanto più vive il dogma, tanto più lo conosce; e quanto più noi ne abbiamo quella conoscenza che è propria più della sapienza che dell'intelletto, tanto più lo viviamo. C'è una connessione organica -

198

soprattutto nel Corpo Mistico, ove l'assistenza dello Spirito Santo ed il Magistero infallibile preservano dall'errore - tra idea e vita: le obiezioni derivano dal fatto che si tratta di analogie; e, quando le usiamo, per un giuoco della nostra attività fantastica, dimentichiamo che sono espressioni simboliche di una ineffabile Realtà

e, invece di tener fisso l'occhio a questa, pensiamo al divenire di un'idea o della vita nostra.

Si capisce: la nostra conoscenza del dogma, sia attraverso la via teologica ed il processo di concettualizzazione del dato dogmatico, sia attraverso la comprensione profonda e vitale della verità rivelata, progredisce, ma ciò non toglie l'immutabile verità del dogma stesso. La divinità di Cristo è un vero che non muta, quando la Chiesa lungo il corso dei secoli la penetra sempre meno imperfettamente, e magari ne vive più o meno intensamente. Quoad se, per dirla coi teologi, il vero è eterno; quoad nos dice progresso; ed il progresso è condizionato da ciò che non può progredire; il tempo è inserito nell'eternità; l'uomo vive in Dio, cosicché, secondo la felice espressione di S. Anselmo d'Aosta, abbiamo un progresso del fedele nella fede, più che della fede nel fedele: *profectus fidelis in fide, potius quam fidei in fideli*.

Non è compito nostro analizzare le diverse forme con le quali si realizza il progresso delle verità dogmatiche. Talvolta vi sono verità che fin dal principio sono credute esplicitamente ed in sé, come la divinità di Cristo; in tal caso il progresso consiste

199

nel perfezionare sempre più ciò che già è esplicito. Talvolta vi sono verità che all'inizio sono implicitamente credute in altre, o formalmente, o virtualmente: ed il progresso allora si ha quando diventa esplicitamente creduto ciò che era implicito. Talvolta, aggiunge P. Filograssi, si hanno verità dogmatiche che fin dal principio erano tenute nell'uso pratico e nella consuetudine della Chiesa implicitamente, più che per una predicazione aperta: ed il progresso avviene quando, dopo le controversie sorte, la Chiesa apertamente predica tale verità. Talvolta il progresso si verifica, quando la Chiesa ripensa un testo della Scrittura o un dato della Tradizione alla luce di tutta la sua dottrina e dichiara che una dottrina è così connessa con dogmi certamente rivelati, da doversi ritenere anch'essa con certezza. Tutti questi svariati sviluppi - quanto alla loro genesi ed alle loro affermazioni - esigerebbero di essere colti e seguiti ricreando col memore nostro pensiero tutta la storia del Corpo Mistico. Ciò che ai nostri contemporanei possono apparire oggi trascurabili battaglie - come i dibattiti provocati dagli Ariani, dai Monofisiti o dai Monoteliti, - nell'ora in cui avvennero hanno avuto un significato storico immenso e spesso hanno agitato popoli interi per interi secoli. Ancora una volta, sia le fonti della Rivelazione, sia lo sviluppo del dogma debbono sempre essere riguardate in funzione del Corpo Mistico. Scrittura e Tradizione vengono intesi esattamente soltanto nella Chiesa e dalla Chiesa, la quale nel cielo stellato dei veri rivelati scopre nuovi astri, dap-

200

prima non chiaramente percepiti e va scrutandoli sempre più attentamente.



In tali indagini è di indescrivibile utilità l'elaborazione scientifica e sistematica dei dogmi, e cioè la teologia, della quale, dopo quanto abbiamo esposto, ci sarà ora facile comprendere la natura e le alte finalità, teoretiche e pratiche.

201

## Capitolo quarto

### LA SCIENZA TEOLOGICA

Chi, non avendo una eccessiva familiarità con le discipline matematiche, prende tra le mani un volume di algebra o di geometria, trova che le lettere del calcolo algebrico, come le linee e le figure geometriche, sono segni freddi, gelidi, morti; ed anche se gli si presentasse la formula della bomba atomica ad idrogeno, avrebbe la stessa sensazione. Così avviene altresì a chi, con una inadeguata preparazione o con un animo lontano dall'orientamento teologico, legge e magari studia un trattato di dogmatica. Fatalmente lo giudica privo di vita, materiato di idee astratte, senza un palpito di vera religiosità, tanto che non di rado la teologia speculativa ed i suoi grandi sistemi furono denominati una specie di «razionalismo cristiano» e condannati come espressione di un «intellettualismo» arido e superato.

Non si riflette neppure che, come i simboli algebrici o geometrici non possono essere valutati se non ripensandoli in relazione alla matematica, nella quale soltanto acquistano significato; e come la formula d'una bomba atomica, per essere compresa, esige di esser letta in funzione della fisica, della storia della fisica ed anzi di tutta la storia attuale, così

202

la teologia non può essere seriamente (e non soltanto superficialmente) intesa, se non la poniamo in rapporto continuo ed essenziale con tutto il Cristianesimo, in quanto è uno dei fiori di questa pianta. Pretendere di capire la teologia, considerandola avulsa dall'organismo in cui cresce, è press 'a poco simile all'illusione di un ingenuo, il quale spera di afferrare il senso di una parola, ad es. di un «sì» o di un «no», quando quel vocabolo lo prende separato dalla persona che l'ha pronunciato, dalla situazione di fatto con cui è collegato, dalla concretezza storica che ne spiega l'origine.

Fedeli al metodo, che in tutti i precedenti capitoli abbiamo seguito, noi cercheremo di prospettare l'animo del vero teologo e l'indole della sua speculazione, considerando la teologia nel suo nesso vitale col Corpo Mistico, che si va

sviluppando nei secoli. E crediamo che ciò sia opportuno per mostrare come il teologo non si senta turbato dai vari pregiudizi e dalle diverse obiezioni in voga fra molti studiosi, quasi fossero le cose più evidenti del mondo.

Sono, infatti, oggi all'ordine del giorno le frecciate contro la teologia. Tutti ben le conoscono. E noi - limitandoci alle principali - potremmo così brevemente enumerarle:

1° La mentalità scientifica - che abituata ai metodi rigorosi di verificaione, alle esperienze indiscutibili, al rigore di una applicazione severa della matematica ai fenomeni, agli esperimenti di labo-

203

ratorio, si trova spaesata quando entra nel santuario teologico, ove nulla di tutto questo ha diritto di regnare. Un trattato di teologia, non essendo basato né su una dimostrazione condotta more geometrico, né su prove sperimentali, può suscitare la impressione d'un procedimento fantastico.

2° La mentalità filosofica moderna, che non tollera nessuna conquista nel mondo del pensiero, se non è preceduta dal dubbio e se non è basata sull'evidenza intrinseca di ciò che si afferma. L'opposizione illuministica alla teologia era dovuta a questo motivo. Fondata sul dogma, la teologia appariva al razionalista come qualcosa di ingiustificato ed ingiustificabile, e, di conseguenza, per il metodo stesso che le è essenziale, di antiscientifico.

3° La mentalità storicistica, poi, tutto relativizza in nome della storia e, plaudendo all'osservazione fatta intorno alla necessità di considerare la teologia nello sviluppo del Cristianesimo, conclude che nessun sistema teologico ha un valore di assolutezza, in quanto corrisponde alla forma mentis di una epoca (quasi che la legge newtoniana dell'attrazione fosse relativa, come valore e non già solo come genesi, alla mela che l'ha occasionata). Perciò, secondo questo indirizzo recente, ogni età dovrebbe avere la sua teologia. La teologia dei Padri non è quella di S. Tommaso, né questa è la teologia adatta alle esigenze storicistiche attuali.

4° La mentalità pragmatistica e vitalistica vuol sostituire la «vita» alla «verità», disprezzando

204

ogni sforzo ed ogni lavoro di concettualizzazione; ed essa fa presa sugli animi, quando proclama che la religione è vita e non può essere un complesso di astrazioni, di sillogismi o di schermaglie dialettiche. La teologia, quindi, non può venir concepita se non come un'adeguazione dell'intelletto alla vita; e siccome questa è essenzialmente movimento e divenire, conferisce le stesse note al pensiero teologico.

5° Finalmente, la mentalità irrazionalistica, dal fatto che la Rivelazione è qualcosa che trascende il nostro mondo umano ed appartiene ad un altro ordine, ne deduce

l'assurdità della teologia, essendo costretta quest'ultima ad usare un linguaggio ed a ricorrere a nozioni ed a formule, prese a prestito dal nostro mondo. Il soggettivismo di coloro che attribuiscono un valore di relatività alle formule dogmatiche e la tesi di altri circa l'impossibilità di esprimere in termini umani una realtà divina e soprannaturale, hanno in questa tendenza la loro radice.

Dinnanzi a questi atteggiamenti culturali, oggi di moda, noi aspireremmo a far capire cos'è l'«animus» di un teologo, quali sono le esigenze ed i procedimenti teologici, qual è in una parola la concezione esatta della scienza sacra e per quali ragioni il teologo non si turba dinanzi alle mentalità or ora ricordate ed alle critiche che ognuna di esse gli muove.

Innanzitutto, e soprattutto, sentiamo il dovere di invitare quanti vogliono elaborare il concetto di teologia, ad esaminare quest'ultima nella sua genesi,

205

per poi procedere alla sua natura ed al suo valore. È verissimo che natura e valore di una verità non sono essenzialmente collegati con la sua genesi; ma nulla maggiormente giova a cogliere la nota essenziale d'una realtà, quanto lo studio del suo nascere e del suo svolgersi.

## 1. - LA GENESI DELLA TEOLOGIA

Il problema della genesi d'una scienza ha un significato ed un'importanza diversa, secondo che si riguarda la genesi ideale, la genesi psicologica o la genesi storica.

La genesi ideale sta su un piano teoretico. Se da una idea ne nasce un'altra, se da una premessa sgorga una conclusione, noi discorriamo di origine, ma evidentemente questa non può essere confusa con la descrizione psicologica, la quale mi fa assistere al sorgere in una coscienza di un pensiero o di un'immagine. Posto il concetto di triangolo, nascono da esso tutti i teoremi relativi al triangolo stesso, però nascono in modo ben diverso di quello che, ad esempio, dalla lampada del Duomo di Pisa derivano nella mente di Galileo le leggi del pendolo. E se la genesi psicologica riguarda il divenire in una coscienza individuale, la genesi storica trasporta il problema dell'origine sul piano della super-individualità, ove il divenire d'un'idea o d'una realtà è retto da criteri nuovi, qualitativamente diversi da quelli che operano nella psicologia del singolo.

Queste necessarie distinzioni le dobbiamo appli-

206

care anche alla teologia, studiata dal punto di vista genetico.

1° La genesi ideale della teologia si scorge immediatamente quando riflettiamo che noi viviamo nella Chiesa, custode, maestra e giudice del deposito della fede. Di fede

divina e cattolica - per dirla col Concilio Vaticano - noi dobbiamo credere le verità contenute nella Scrittura e nella Tradizione e che dalla Chiesa ci sono proposte da credere come divinamente rivelate. Come abbiamo visto, non saremmo più membra viventi del Corpo Mistico, se non aderissimo ai dogmi, ossia alle verità, garantite dall'autorità divina e promulgate dalla Chiesa. Questi dogmi sono non solo verità, ma altresì vita: e riguardano la nostra vita divina appunto perché sono verità. La Luce e la Vita combaciano.

Il credente, che nella Rivelazione saluta la lieta novella della sua divinizzazione e trova le vie ed i mezzi per vivere soprannaturalmente, non può a meno di rivolgersi con tutta l'anima a queste Verità rivelate, che brillano come il sole ed elevano la sua natura alla dignità divina, innestandolo in Cristo Signore: «La ragione, rischiarata dalla fede, - prosegue il Concilio Vaticano, - quando si dedica alla ricerca con zelo, pietà e misura, può, con l'aiuto di Dio, giungere ad una fruttuosissima intelligenza dei misteri, sia usando dell'analogia delle realtà già conosciute dal nostro spirito, sia considerando i nessi che i misteri stessi hanno tra loro e col fine ultimo dell'uomo».

207

Approfondire la conoscenza delle singole verità rivelate, non già per rendere razionale il super-razionale, ma per applicare l'attività razionale nostra al dato della Rivelazione, lanciando lo sguardo nel cielo stellato, rifulgente di splendore e difendendolo da coloro che con i loro errori vorrebbero far eclissare nella nostra esistenza questa Luce che è Vita nostra e che sperano di spegnere queste stelle, mentre tutt'al più le nascondono per un istante con la nube passeggera dei loro sofismi; - tendere ad una sintesi sistematica dei dogmi, in modo che essi non ci appaiano come una molteplicità disgregata, bensì in una unità vivente, in una connessione scientificamente elaborata, in un'armonia che indichi come ognuno di essi, è collegato con gli altri e tutti insieme formano un'unica Verità, e come dal sistema per una logica inesorabile si possano dedurre altre conseguenze; - capire come la nostra vita si trasforma e si soprannaturalizza, quando noi la concepiamo in funzione del dogma, in modo che questo diventi una verità amata per la sua bellezza e per la sua intima e divina efficacia: ecco la teologia.

Essa nasce dalla fede che cerca di intendere se stessa (*fides quaerens intellectum*); sorge come «una disciplina, in cui, partendo dalla Rivelazione e sotto la sua luce, le verità della religione cristiana vengono interpretate, elaborate e ordinate in un corpo di conoscenze», in una organizzazione sistematica veramente scientifica, raggiunta ora mediante il metodo induttivo, ora mediante il metodo deduttivo; ha la sua genesi ideale nel Corpo Mistico, che dalla

208

Scrittura e dalla Tradizione attinge il vero rivelato e lo medita, lo illustra, lo elabora, sempre sotto la guida del Magistero ecclesiastico, che, come abbiamo veduto, non è qualcosa di avulso dall'organismo vivente che è la Chiesa, ma ne è un suo elemento costitutivo. E si aggiunga - possiamo proseguire con la *Humani Generis* - che le due

«fonti della Rivelazione contengono tali e tanti tesori di verità da non potersi mai di fatto esaurire. Per cui le scienze sacre con lo studio delle sacre fonti ringiovaniscono sempre, mentre, al contrario, diventa sterile, come sappiamo dall'esperienza, la speculazione che trascura la ricerca del sacro deposito».

2° Se ora dalla genesi ideale della teologia spicchiamo un salto sul piano della psicologia; se ci sforziamo di intuire l'animus d'un vero teologo., di un grande teologo antico, medievale o moderno; se, in questo mondo intimo ed oscuro della coscienza, assistiamo all'origine ed alla ragione profonda del sorgere e dello svolgersi dei grandi sistemi teologici, ci accorgeremo immediatamente che la teologia non è frutto di un gioco di astrazioni o di un virtuosismo puramente dialettico, ma ha la sua aurora sempre in un'atmosfera di amore.

Il vero teologo si sente unito a Cristo ed alla sua Chiesa. Il Cristo è tutto per lui ed in Cristo egli saluta il primo principio ed il fine supremo di ogni realtà. Cristo appare come l'alfa e l'omega e la Chiesa come il *Christus totus*, Separare Cristo dalla Chiesa, considerare l'uno diviso dall'altra, sarebbe come tagliare il capo ad un organismo e privarlo

209

dell'anima vivificante. È come membro del Corpo Mistico che il teologo legge i Libri sacri e raccoglie la voce della Tradizione. In tutto questo il teologo non differisce dal vero credente, da colui che *ex fide vivit*, che ispira tutta la sua esistenza e la sua attività con la grazia. Ma, a differenza degli altri, il teologo vuol gettarsi nelle acque feconde di questo oceano divino per scrutarlo; vuol essere il palombaro che scende nella profondità per scoprirvi i segreti; vuol essere il navigante ardito che con la sua piccola navicella solca le onde, affrontando anche burrasche di difficoltà, venti contrari di obiezioni, notti tenebrose ed anche pericoli di naufragio. Ma lo spinge il Cristo, che egli vuol conoscere sempre più e sempre meglio, che egli ama e che perciò vuol far conoscere ed amare e vuol difendere; e la sua piccola nave non naufraga, se egli tien fisso l'occhio al faro della Chiesa. S. Paolo dice: «Cristo ha amato la Chiesa e ha sacrificato se stesso per lei»; ed il teologo vuol imitare il suo Capo, dimostrando il suo amore alla Chiesa con la sua speculazione, col suo studio, con la sua penna, ben sapendo che lo sviluppo del Corpo Mistico non esige solo il sangue dei martiri e l'azione delle anime apostoliche, ma altresì l'inchiostro dei dotti. E la sua vuol essere speculazione ispirata solo ed esclusivamente alla Verità, altrimenti non potrebbe avere il diritto di cittadinanza là ove regna Colui che ha detto: «*Ego sum veritas*» e che solo si appella ai «figli della luce» («*ut filii lucis ambulate*»), ha comandato Gesù). Naturalmente, la Verità bisogna

210

amarla, se si vuol conoscerla davvero ed a fondo: «*Nullum bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur*», ammonisce S. Agostino (*De diversis quaestionibus*, LXXXIII, q. 35, n.2). Ed il teologo ama la verità - e non solo la verità in astratto - ma

il Cristo che è la Verità vivente e da lui vissuta. Insomma, in Cristo e nella Chiesa il teologo vive, studia e combatte.

Che gli importa se lo «scienziato», in nome della sua mentalità, gli osserva che il metodo scientifico si basa sull'esperienza, sull'esperimento, sull'elaborazione matematica del dato sensibile? Il teologo non disprezza la scienza. Spesso anzi, ne ha una stima superiore a quanto i vari momenti dello sviluppo scientifico meriterebbero (gli sbagli dei teologi sono molte volte originati da una eccessiva fiducia nella scienza del loro tempo); tuttavia la scienza la vede ristretta al campo dei fenomeni, che non sono l'unico campo della realtà. C'è un mondo di verità più alte, le verità divine, che, per la loro essenza spirituale e soprannaturale, non si possono misurare, pesare, sottoporre a conteggi o all'azione delle macchinette di laboratorio, e tuttavia sono realtà che interessano - e come - l'uomo e il cristiano.

Che importa se il filosofo moderno esige, come procedimento, un dubbio iniziale e non ammette come vero se non ciò che la *raison* gli dimostra? Vi sono altre realtà, griderebbe Shakespeare, che né l'esperienza, né la ragione possono conquistare con le loro forze. La realtà divina e soprannaturale non è l'irrazionale, e solo possiamo conoscerla attraver-

211

so la Rivelazione. Perciò il teologo prende ad oggetto di studio il vero rivelato, in quanto è rivelato e costruisce su di questo fondamento la sua scienza.

Quale serietà ha l'obbiezione mossa al teologo che la religione è vita e non astrattismo, non razionalismo? Che giova se la realtà nostra è storicamente svolgentesi? Anche per il teologo il Cristianesimo è Vita ed il Corpo Mistico si sviluppa; ma la vita e lo svolgimento suppongono la verità. Il Cristo è Vita e Verità insieme. La religione cristiana è vita della nostra vita e divinizza quest'ultima, in quanto vera. Chi sacrifica la verità, spegne la vita.

Che importa se l'irrazionalista deride l'illusione di poter esprimere in termini umani ciò che è sovrumano, e col linguaggio del finito la realtà infinita? Il teologo, anche quando, come S. Tommaso, quasi aquila vola, sa l'inadeguatezza del suo sforzo; e se S. Giovanni Damasceno confessava: «Balbutiendo resonamus divina», paragonando così la scienza sacra ad un balbettio da bimbi, S. Tommaso moriva mormorando: «Tutto ciò che ho scritto mi par paglia: *Omnia quae scripsi videntur mihi paleae*». E tuttavia vedremo come egli possa giustificare il valore del suo sguardo indagatore.

I nemici della teologia non si dichiarano soddisfatti di simili rilievi, poiché notano che resta sempre un fatto: e cioè, che il teologo nella sua costruzione presuppone sempre la verità del Cristianesimo e del dogma rivelato. Non è forse questo fior di dogmatismo, che non ha giustificazione alcuna? Il fa-

212

moso detto: «*philosophia ancilla theologiae*»; il monito agostiniano ed anselmiano: «*crede ut intelligas*»; l'altro, preso dal profeta: «*nisi credideritis, non intelligetis*»,

non sono forse indici evidenti d'un simile procedimento dogmatistico? E non ha esso avuto forse sostenitori vigorosi di gran nome? Ricorda il Congar che S. Pier Damiani, nel suo *De divina omnipotentia*, proclamava alto che la ragione non ha nessuno *jus magisterii* nel campo della teologia e considerava come sacrilegio ogni intrusione della dialettica nella verità cristiana. S. Bernardo - come un giorno poi farà anche Pascal - era della stessa idea. E se Lanfranco, S. Anselmo, Alberto Magno e S. Tommaso hanno difeso l'uso della dialettica, tuttavia si trovano concordi con gli antidialettici più di quanto possa sembrare. S. Anselmo infatti scrive: «*Nullus christianus debet disputare quomodo quod catholica Ecclesia corde eredit et ore confitetur verum sit, sed simpliciter eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest quaerere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non mittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum*». Ed anche S. Tommaso, se ha il merito di aver distinto la filosofia dalla teologia e di aver riconosciuto che la prima non può seguire se non il processo razionale dell'evidenza, quanto alla scienza teologica non esita a dichiarare: «*articuli fidei sunt principia in sacra theologia*». Dogmatismo sempre, -

213

si protesta - nonostante le varietà che può assumere.

Anche, però, in queste loro critiche gli avversari non tengono conto della psicologia del teologo. Chi vive la propria fede, ha una visione ben diversa della verità di essa, non soltanto - come vedremo tra poco - perché, pur sostenendo che la scientia sacra si fonda sulla Rivelazione, nei preamboli della fede ed in quella che oggi vien chiamata *Theologia fundamentalis* egli prova l'esistenza di Dio, la spiritualità e l'immortalità dell'anima, fa libertà umana, il fatto della Rivelazione, la divinità di Cristo e della Chiesa con argomenti di carattere razionale e storico, di modo che la sua adesione alla fede, il suo *obsequium*, ha una fondazione che nulla ha di dogmatismo; ma per un altro motivo d'indole psicologica, che spesso viene trascurato da molti.

Prendete i due massimi teologi, S. Giovanni e S. Paolo: credete voi che essi sentissero il bisogno di dimostrazioni estrinseche per ammettere che Cristo è l'Uomo-Dio e che egli è la vite di cui noi siamo i tralci, il Capo dell'organismo, del quale noi siamo le membra? No. Era una prova intrinseca che impediva loro ogni dubbio e la prova rifulgeva loro in funzione di tutta la vita. Un miracolo compiuto da Gesù valeva per il Discepolo prediletto come una dimostrazione che Gesù era il Figlio di Dio; - e quel prodigio egli non lo vedeva come un fenomeno staccato da tutta l'organica unità costituita dalla vita e dalla dottrina del Maestro, bensì come un momento rischiarato da una tale vita e da una tale

214

dottrina. Quei due apostoli avrebbero sorriso, se qualcuno li avesse consigliati a dubitare dapprima, per poi venire ad una conclusione sicura intorno alla loro fede.

Porterò un esempio, per spiegare il mio pensiero.

Se uno coltiva la musica e si va estasiando nelle note d'un artista valorosissimo, che direste voi di un critico che gli si avvicinasse e gli domandasse perché egli ammette che quella musica è bella, ovvero lo avvertisse che non gli è lecito affermarne la bellezza, se non quando avrà dubitato del valore estetico di quelle note ed in seguito di tale valore non abbia portato argomentazioni sicure? Chi vive la musica, sente in essa intrinseca la bellezza, né gli sarebbe possibile un dubbio in proposito. Così si ripeta di un vero e grande teologo, che vive la musica divina del soprannaturale e vede che la vita in ogni momento e sotto ogni aspetto canta la verità della sua «bella immolata, benefica fede, ai trionfi avvezza». Da Ireneo e da Tertulliano sino al Moehler, sono mille le voci che ci rammentano come la Chiesa non abbia bisogno di cercar prove al di fuori di sé, bensì si giustifica da sola con la sua propria esistenza. Il voler enunciare un giudizio del Cristianesimo stando al di fuori di esso (ovvero stando solo materialmente in esso, senza viverlo) è un tentativo simile a chi si arrabatta per far capire cos'è il colore ad un cieco. C'è questa realtà storica: la Chiesa. Per capirla il teologo non deve far altro se non spiegarla juxta propria principia. Ed essendo essi rivelati, il credo è l'imperativo che permette poi l'intelligere. Senza

215

prendere le mosse da quei dogmi, voi non intendereste nulla. Con quelli, invece, vi sarà possibile dar origine ad una scienza, nella quale voi utilizzerete filosofia e storia come ancillae, pur non essendo una tale scienza sacra né filosofia, né storia, e pur possedendo queste ultime il loro valore autonomo, ciascuna nel proprio campo. Tale la psicologia del teologo e tale la genesi psicologica della teologia.

3° Quanto alla genesi storica, io non ho se non da rimandare alle ricostruzioni erudite e colte alle quali già abbiamo accennato, ad es., al volume del Grabmann ed allo studio del Congar, che possono essere integrati con le monografie dei singoli teologi, con la storia dei dogmi, con la storia della letteratura cristiana antica e si vada dicendo.

Qui basterà osservare come - almeno a mio modesto giudizio - la storia della teologia non ha la sua alba solo alla fine dell'epoca patristica, quando si iniziarono le sintesi sistematiche delle verità rivelate, ma comincia con la più alta antichità cristiana. Non soltanto - ad es., in S. Paolo - noi abbiamo una splendida organicità nelle dottrine insegnate, unificantisi in funzione dell'idea centrale che è il Corpus Christi; ma anche i Padri hanno fatto teologia ogni volta che hanno illustrato un dogma speciale. Le sintesi dovevano presupporre le analisi, che hanno pieno diritto di appartenere - come primi momenti della genesi storica - alla teologia, allo stesso modo che vi appartengono le deduzioni e le conclusioni posteriori ed ultime (dal dogma della

216

Immacolata e dell'infalibilità pontificia al dogma dell'Assunta).



## 2. - LA NATURA DELLA TEOLOGIA

La genesi stessa delle discipline teologiche indica limpidissimamente la distinzione essenziale che intercede tra dogma e teologia.

L'uno riguarda una verità rivelata; l'altra è una ricostruzione scientifica di tali verità. Il primo è parola di Dio, che non può ingannare né ingannarsi; la seconda è una elaborazione umana, soggetta ad imperfezioni e ad errori. Il primo dev'essere creduto non per l'intrinseca sua evidenza, ma per l'autorità di Dio rivelante; alla seconda si aderisce per il ragionamento dei dottori. Il dogma è certo d'una certezza divina; la certezza della teologia è limitata alle prove che essa porta. Ed è chiaro che non può essere confusa la definizione d'un dogma col valore d'un sistema teologico.

Però senza i dogmi mancherebbe la parte sostanziale della teologia, che su di essi si fonda, e li prende come oggetto di penetrazione e di studio, come l'oggetto cioè da approfondire, da elaborare, da difendere e da sistemare. Che cosa cerca di intendere il teologo, se non il dato della fides? Non è forse egli sul piano d'una fides quaerens intellectum? Non vuol forse egli intendere sempre più e sempre meglio i veri rivelati, - come abbiamo visto, - per scoprirne poi i nessi e organizzarli in un'unità sistematica, che abbia un carattere *scientifico*?

217

Inoltre, non è da trascurarsi un punto essenziale, che conferisce alla teologia il suo carattere specifico e formale. Anch'essa riguarda le verità rivelate in quanto sono conosciute mediante la Rivelazione: ed alle fonti della Rivelazione sta sempre rivolta come a sorgente di luce ed a guida. Cosicché si può dire che senza i dogmi non ci sarebbe neppur possibilità di vita per la teologia, la quale spazia nel cielo della fede. Tuttavia la teologia non è riducibile al dogma ed alla fede, essendo essa per sua natura *scientia fidei*, ossia, per ricorrere ad una felice espressione dello Scheeben, essendo «la conoscenza sviluppata della fede». Distinzione, del resto, che viene proclamata dalla stessa realtà storica: San Tommaso e S. Bonaventura sono concordi nell'accettare i medesimi, identici dogmi; ciò nonostante la teologia tomistica e la teologia bonaventuriana presentano differenze non trascurabili.

Cosicché, come abbiamo una scienza della natura, ed una scienza dell'uomo e dell'anima, abbiamo anche una scienza di Dio (etimologicamente, il termine «teologia», che l'antichità applicava ai cantori, ai poeti, ai filosofi ed ai sacerdoti, significa appunto il logos, il pensiero, la scienza di Dio), la quale, però, non dev'essere confusa con la teodicea (o «*theologia naturalis*», come già la chiamava S. Agostino), perché, a differenza della teodicea che non ricorre se non a procedimenti razionali o filosofici, la «*theologia supernaturalis*» o teologia propriamente detta, è in funzione della Rivelazione, dell'elevazione dell'uomo all'ordine della

218

Grazia, della divinizzazione nostra mediante il Cristo e della nostra incorporazione nella sua Chiesa.

Noi non ci soffermeremo sulla questione, agitata or non è molto tra i teologi, circa l'oggetto della teologia, che, secondo la corrente tomistica è Dio (si ricordi il detto caro ad Alberto Magno ed a San Tommaso: «Theologia a Deo docetur, - Deum docet, - ad Deum ducit») ed invece, secondo un'antica corrente, oggi rifiorita, è Cristo.

Se, ad es., prendiamo due illustri ed indimenticabili teologi dei tempi nostri, M. J. Scheeben da una parte e E. Mersch dall'altra, subito restiamo colpiti dall'apparente divergenza di indirizzo.

Lo Scheeben, nei suoi Misteri del Cristianesimo, pone a centro della teologia Dio uno e trino, ossia il mistero trinitario, mediante il quale illumina la Grazia originale, il peccato, l'Incarnazione, l'Eucarestia, la Chiesa, la giustificazione e la gloria. Il Mersch, invece, nei suoi volumi già ricordati e in un articolo su *Le Christ mystique centre de la theologie comme science* (apparso nella «Nouvelle Revue Théologique» nel 1934), come in un altro saggio su *L'objet de la théologie et le «Christus totus»* (pubblicato nel 1936 in: «Recherches de science religieuse») insiste sul carattere cristocentrico della teologia. Il Cristianesimo è Gesù Cristo continuato e «completato» nel suo Corpo Mistico. La dottrina del Christus totus è il principio d'intelligibilità per noi di tutti i dogmi rivelati. Mediante il Cristo la Trinità si comunica all'umanità realizzando il mondo soprannaturale. Il mistero centrale, chiave di volta

219

della scienza teologica è quindi il mistero del Corpo Mistico, che è in rapporto con tutte le altre verità rivelate; ed anzi la conoscenza umana di Gesù, che la teologia si sforza di riprodurre nella coscienza del cristiano, diventa il punto di vista dal quale dobbiamo metterci, per vedere con gli occhi di Cristo tutta la realtà, naturale e soprannaturale, e per raggiungere quel conoscere scientifico del Corpo Mistico, in cui consiste la teologia.

Ripeto: non è un Sillabario che può affrontare simili discussioni. Noi vogliamo rimanere sul terreno umile d'un primo orientamento, ove, se come oggetto della teologia si considera Dio, si parla di Dio non come autore soltanto dell'ordine naturale, ma altresì dell'ordine soprannaturale, e perciò di Dio uno e trino, di Dio che si è fatto uomo per divinizzarci e per inserirci, mediante il Corpo Mistico, nella vita trinitaria; e se si considera, come idea centrale e dominatrice del sistema teologico, il Cristo, non ci si diversifica affatto dalla concezione or ora ricordata, ma si procede in una direzione, che invece di andare dalla Trinità a Cristo ed a noi, per ritornare alla Trinità, va da Cristo, e da noi innestati in Lui, alla Trinità. In ogni caso, la natura della teologia non cambia, anche se si modifica l'ordine della trattazione.

A noi piuttosto interessa rilevare come ora appaia motivata la differenziazione essenziale tra teologia da un lato e l'apologetica, la filosofia, la storia e la psicologia dall'altro.

220

a) La scienza teologica non si propone di dimostrare all'incredulo od al cristiano la credibilità del Cristianesimo, ossia che il Cristianesimo è vero, che Dio non solo esiste, ma ci ha dato una Rivelazione, che la divinità di Cristo e della Chiesa ci è provata con prove certe e che di conseguenza bisogna accettare ciò che Cristo e la Chiesa ci propongono di credere. Tutto questo è il compito dell'apologetica, che la teologia presuppone e che forma quelli che vengono chiamati i *præambula fidei*, da non scambiarsi con la *scientia fidei*. Evidentemente l'apologetica non può far ricorso se non all'evidenza razionale ed alla constatazione storica, con metodi che non sono il metodo teologico.

b) Appunto perché la teologia non si appella in ultima analisi all'evidenza razionale, ma alla fede soprannaturale nei misteri rivelati da Dio, la scienza teologica è la filosofia differiscono non di grado, ma di natura, in quanto l'una procede alla luce della Rivelazione, l'altra alla luce della ragione.

Siccome però, l'ordine soprannaturale non distrugge l'ordine naturale; siccome *Gratia non destruit, sed naturam elevat*, la teologia, pur non essendo filosofia, usa delle conquiste filosofiche e si serve di esse nell'elaborazione del dato dogmatico.

Ancora una volta, il superrazionale non rappresenta una negazione, od una condanna, della speculazione razionale; anzi, poiché anche la ragione proviene da Dio, essa è l'*oncilla theologiae*, non in quanto si rinneghino i diritti del pensiero umano,

221

ma, al contrario, in quanto si riconosce il valore della ragione. Ogni volta che - magari con ottime intenzioni e nell'illusione di favorire la fede - si è tentato di colpire la ragione, la Chiesa ha reagito immediatamente. Anche nei tempi moderni, dal sec. XIX ai giorni nostri, dalle condanne del Tradizionalismo alla Pascendi di Pio X ed alla *Humani Generis* di Pio XII, la Chiesa non ha mai avuto a questo riguardo esitazione alcuna, cosicché la «funzione ancillare» della filosofia, che ad alcuni poté sembrare una svalutazione di quest'ultima, non è mai stata altro se non un riconoscimento della validità assoluta del procedimento razionale.

Ed è necessario, oggi soprattutto, ribadire questa idea, anche come reazione alle tendenze relativistiche, che, o in nome dello scetticismo e del soggettivismo pretenderebbero separare la verità rivelata dalla formula dogmatica e dall'elaborazione teologica, per accettare (almeno a parole) la prima e per respingere le seconde; ovvero, che, in nome dello storicismo, vorrebbero interpretare il dato rivelato e la scienza teologica come semplici momenti di uno sviluppo storico, in continuo e perenne superamento.

### 3. - IL VALORE DELLE FORMULE DOGMATICHE E DELLA TEOLOGIA

Dopo che la *Humani generis* in modo esplicito ha detto «quanto la Chiesa apprezza il valore della ragione umana» e come «difende il valore genuino della umana conoscenza», sostenendo che que-

222

st'ultima «può raggiungere la verità certa ed immutabile» mediante «gli incrollabili principi della metafisica», non è ardua impresa illustrare i motivi che inducono il teologo sia ad ammettere la immutabilità delle formule dogmatiche, sia l'applicazione della filosofia alla teologia.

Rimandando per un più ampio sviluppo di questo punto al volume classico di P. Garrigou-Lagrange su *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, come pure al mio lavoro su *I fondamenti della filosofia classica*, penso di poter esprimere in questa forma il pensiero della teologia tradizionale, accusata di non possedere il senso della dinamicità del reale, mentre essa è persuasa, al contrario, di cogliere la realtà, anche storica.

Il grave e spaventoso problema che la filosofia, fin dai tempi antichi, si è proposto è quello di raggiungere una spiegazione sicura, di afferrare cioè la ragione ultima della realtà, in modo da poter dire con certezza: *ita est, et non potesi aliter se habere*.

Ma ahimè! Affrontare i misteri dell'universo (quale può essere sperimentato da noi oggi od in avvenire) è già un'impresa da far tremare. Ogni giorno l'universo ci rivela uno dei suoi segreti. Chi potrà proclamare: sono certo che nulla domani verrà ad invalidare le mie affermazioni di oggi? La storia della scienza, della filosofia e, in genere, della cultura non ci fa assistere ad una serie ininterrotta di crolli? Ciò che ieri sembrava certezza oggi è ritenuto un'ingenuità ed una teoria arcisuperata.

223

Non basta. Anche nell'ipotesi benigna che noi potessimo abbracciare nella nostra indagine questo universo in ogni sua piega ed in ogni suo momento, la conoscenza umana sembra limitata al campo della nostra esperienza. Al di là dell'esperienza non si può andare, ammoniscono i pensatori moderni. Una zona oscura, indecifrabile, che nessun uomo potrà mai rischiarare, pare ci circonda con le sue tenebre fitte e pare ci ricordi che il problema della realtà, nella sua interezza e complessità, è per noi e resterà sempre insolubile.

Quale fu la scoperta geniale di Aristotele, che lo ha fatto riconoscere come il principe dei filosofi? Qual è la intuizione centrale della sua Metafisica, che ha costituito un punto di base per le ulteriori scoperte della speculazione?

Espressa in povere parole, è la seguente:

Noi, certo, partiamo dalla realtà e vogliamo restare nella realtà, anche al termine dell'indagine filosofica. Fuori della realtà, c'è il... nulla. E la filosofia del nulla sarebbe il nulla della filosofia.

Ora, una realtà - qualsiasi realtà dalla quale, come da un porto di mare, la nave del pensiero salpa - può esser riguardata in due modi: 1) io posso ricercare cos'è questa realtà (fisica, chimica, spirituale, artistica, politica, giuridica, ecc. ecc.) dalla quale parto; 2) oppure posso chiedermi: cos'è la realtà in quanto realtà? Ossia, cosa significa la piccola parola in questione: «realtà»? Quali sono gli elementi costitutivi di ogni realtà, senza dei quali ho il niente e coi quali invece ho una realtà?

224

Questa seconda domanda è quella che si chiama «problema metafisico», in quanto trascende la realtà sperimentata o sperimentabile (e la trascende non già perché i concetti riferentisi alla realtà in quanto realtà non valgono per la realtà sperimentata o sperimentabile, ma perché ogni realtà, anche non sperimentata o non sperimentabile, se è realtà, - se non è il nulla, - è sottomessa a quei concetti, i quali, quindi, superano e trascendono l'esperienza).

Il genio di Aristotele seppe così creare una scienza nuova: la metafisica, che studia la realtà in quanto realtà; ed utilizzando le conquiste antecedenti, soprattutto di Socrate e di Platone, concepì la realtà come ente, e cioè come un rapporto trascendentale tra un'«essenza» ed una «esistenza». Qualsiasi realtà, anche non conoscibile da me, se non è il niente (se non è il non-ente, nel qual caso non ha bisogno... di spiegazioni), implica un'essenza (sarà questa o quest'altra realtà, dato che l'essenza significa ciò per cui una realtà è questa realtà e non un'altra) ed implica l'essere (in tanto è realtà, in quanto esiste). Ecco un concetto, il primo dei concetti, il concetto di ente che vale per ogni momento del reale. Che importa se si tratta d'una realtà diveniente o d'una realtà storica? Se è realtà, ha un'essenza ed un essere: ed il concetto di ente resta e resterà immutabile. Muteranno gli enti, ma non il concetto di ente (come mutano gli enti che divengono, ma non muta il concetto di divenire).

Aristotele seppe da questo germe iniziale - ossia dal concetto di ente - procedere, in contatto con

225

la realtà, ad elaborare i vari concetti metafisici e le leggi metafisiche, che si riducono al concetto di ente. E la sua opera rimane la più grande opera filosofica che l'umanità possenga. Molti secoli dopo di lui, sorse S. Tommaso, che tra i dottori cattolici fu la mente più metafisica e che applicò la metafisica aristotelica non solo nel campo filosofico, ma altresì nel campo teologico con tale profondità, da venir additato dalla Chiesa come il magister omnium horarum.

La conclusione è evidente. Nessuno dubita della limitatezza del sapere umano; nessuno dubita che la realtà nostra si svolge, diviene ed ha quindi il carattere di storicità e di dinamicità. Questo non impedisce che noi possediamo concetti e principi metafisici che l'enciclica con una splendida denominazione chiama «incrollabili».

Di tali concetti e di tali principi si serve la Chiesa nella definizione dei dogmi e ad essi ricorre la teologia nelle sue costruzioni scientifiche. Essendo incrollabili, eternamente veri, si spiega l'immutabilità delle formule dogmatiche e la perenne verità della speculazione teologica, che li utilizza nell'approfondire e nel sistemare i dati della Rivelazione. È una utilizzazione che rende, sì, la filosofia «ancilla theologiae», ma non già in quanto la teologia entra nel campo filosofico per deformarne il metodo e per imporre un'affermazione ingiustificata là ove solo la evidenza razionale deve imperare sovrana, ma in quanto dalla filosofia prende le conquiste razionalmente giustificate della metafisica e si giova di que-

226

sti «veri» come lampade rischiaratrici, proiettanti i loro raggi nel mondo del mistero divino. Non è un'ingiuria che la teologia fa alla filosofia ricorrendo ad essa, ma un onore.

Dal punto di vista metafisico occorre, quindi, giudicare il valore delle analogie, alle quali il teologo ricorre. A proposito di esse il Congar giustamente ha osservato che «certo, le elaborazioni delle quali si fa ora profittare la teologia, sono state ottenute dallo studio delle cose create e sensibili, che costituiscono i nostri oggetti di conoscenza; ma la loro validità e la loro efficacia a riguardo della rappresentazione dei misteri sono l'oggetto d'una garanzia, la cui iniziativa e responsabilità ricadono sullo stesso Dio: la loro applicazione ai misteri per rappresentarli autenticamente è autorizzata da Dio medesimo che, rivelandosi come persona, come Padre e come Figlio, determina Lui stesso quali sono i concetti e le realtà create che hanno un valore di similitudo suae sapientiae. Questi concetti non sono più, allora, analogie filosofiche applicate dall'uomo sotto la sua sola responsabilità in virtù del principio trascendente di causalità; ma sono analogie rivelate, ricevute nella fede e di cui l'uomo conosce nella fede il valore di rappresentazione». Non solo. Ma dobbiamo aggiungere che il teologo elabora tali concetti analogici in funzione della metafisica ed in tal modo li purifica, li perfeziona, li adatta alla realtà divina.

Tuttavia, la teologia speculativa, pur servendosi della filosofia, non diventa filosofia, perché quella, a

227

differenza di questa, procede sotto la direzione ed il controllo della fede; come altresì la teologia positiva, ricorrendo alla critica biblica, all'esegesi ed alla storia, non diventa nessuna di queste discipline. Ognuna di esse ha il suo metodo - che non è il metodo teologico - e conserva la propria indipendenza. Nulla vieta che il teologo prenda i risultati delle loro indagini per servirsene nel suo lavoro, il quale, però,

rimane un lavoro d'indole teologica, perché le conquiste della filosofia, della critica biblica, dell'esegesi e della storia assumono nell'organicità del sistema teologico l'indole essenziale proprio di esso.

Perciò la teologia positiva sarà riconoscente alla storia dei dogmi, che le dirà cosa hanno pensato intorno ad un vero rivelato l'uno o l'altro Padre; ma essa non è la storia dei dogmi, nonostante che questa le possa tornare immensamente utile, per la ragione che alla teologia importa sapere non tanto ciò che ha scritto o pensato un Padre della Chiesa o un Dottore, bensì ciò che è stato rivelato.

Anche l'analisi psicologica interesserà vivamente il teologo, come si può averne una prova nell'opera già citata d'un teologo lovaniense, R. Aubert, su *Le problème de l'acte de foi*. Ma è ben diversa la posizione del psicologo, che indaga come sorge in una coscienza l'adesione alla fede, e del teologo, che si chiede qual è la natura della fede e dell'atto stesso di fede. Il problema del quomodo non è il problema del *propier quid*. Gli elementi intrinseci costitutivi dell'atto di fede riguardano l'aspetto og-

228

gettivo della questione, mentre la psicologia volge lo sguardo all'aspetto soggettivo (ed è per la dimenticanza d'una tale distinzione, che molti obbiettano al teologo: «non vi sono due persone che si convertono seguendo la stessa strada; ognuno viene alla fede e vi aderisce per motivi diversi», quasi che il fatto che non vi siano due persone, le quali dinanzi ad un quadro di Raffaello abbiano un'identica impressione, tolga al capolavoro artistico la sua oggettività e quasi che tale oggettività debba ridursi alle impressioni soggettive dei singoli).

#### 4. - LE DISCIPLINE TEOLOGICHE

Dovremmo ora fare un cenno delle «divisioni» o «distinzioni» della teologia, che nel corso dei secoli sono andate introducendosi in essa. Né c'è da stupirsi, se, trattandosi di specializzazioni ispirate a criteri pratici ed alle esigenze della vita del Corpo Mistico nel suo continuo progresso, gli studiosi non siano sempre d'accordo tra loro nell'enumerarle e nello specificarle (v'è chi divide la teologia in positiva, scolastica e storica e chi in teologia dogmatica e morale; v'è chi nell'edificio teologico dispone in appartamenti separati il diritto canonico, la storia ecclesiastica e si vada dicendo).

Non per sollevare dubbi sulla ricchezza provvidenziale di simili sviluppi e sull'utilità molteplice di tali specializzazioni, ognuna delle quali ha ormai un gruppo di *Fachmanner* di prim'ordine, ma per l'indole stessa del presente lavoro - che è e vuol

229

essere un umile Sillabario - io solo rivolgerò al lettore l'invito di non spezzettare, di non sbocconcellare, di non sminuzzare al principio della sua indagine teologica la teologia, ma di considerare le sue virtualità nascoste e tutti i suoi vari rami nell'unità organica che alle singole membra dona il palpito vitale.

La teologia non può prescindere dal suo fondamento positivo. Non potrebbe approfondire e sistemare le verità rivelate, se dapprima non le conoscesse e non le stabilisse con cura diligente. E la teologia positiva ricorre per questo scopo alla Scrittura (il che spiega il fiorire di tutte le scienze bibliche e delle loro discipline ausiliarie); alla Tradizione (e si capisce perché la ricerca e l'illustrazione dei documenti che a quest'ultima possono giovare, dalla Patristica all'archeologia, abbiano attirato tanta attenzione da parte dei cultori della teologia); ricorre alla Chiesa ed al suo insegnamento, perché, come ormai ci dev'essere chiaro, è nel Corpo Mistico di Cristo che Scrittura e Tradizione debbono essere interpretate.

Ed è nella luce del Corpo Mistico che sul dato positivo si svolge il pensiero teologico, ossia la teologia speculativa o scolastica, della quale abbiamo parlato e che abbraccia sia l'elaborazione teoretica delle verità rivelate (Teologia dogmatica), sia la loro risonanza nella vita individuale e sociale (Teologia morale), sia il loro riflesso nell'organizzazione esteriore della Chiesa (Diritto Canonico), sia il loro influsso nella Storia ecclesiastica (la storia dei dog-

230

mi, la storia dei Concilii, la storia delle eresie, la storia delle persecuzioni, la storia della spiritualità cristiana ecc. ecc. non ci offrono se non momenti della storia della Chiesa).

In questa sinfonia, della quale abbiamo tentato di dare una pallida idea nel primo capitolo, la nota principale dal punto di vista della «scienza sacra» è senza dubbio data dalla teologia speculativa, che attinge da tutte le fonti e si feconda di tutte le acque.

Oggi, in quest'ora di decadenza culturale e di crisi della filosofia, tra l'imperversare dell'uragano irrazionalistico, potrà risuonare strana l'affermazione del primato in teologia della speculazione e non mancherà chi la vorrà attribuire ad un cieco e vecchio intellettualismo. Non bisogna turbarsi. Non passerà gran tempo e si supererà questo balordo odio alla ragione e questa citrullasca svalutazione del pensiero. A che gioverebbe tutto il resto - compreso la storia - se non vi fosse un pensiero il quale comprende? Che la speculazione non si eserciti sopra idee chiare e distinte di cartesiana memoria; che essa non si perda nei meandri d'un astrattismo dialettico, dimentico della concretezza storica; che tenga sempre il contatto col reale e si proponga di leggerlo nelle sue intime profondità; che perciò oggi aspiri a rinnovarsi in una primavera feconda ed in una sintesi nuova, nutrita di tutti i succhi vitali delle varie correnti, è il voto comune. Ma la vita e la storia non possono sostituire la verità, «che tanto ci sublima».

231



Per questa importanza essenziale della teologia speculativa, nella seconda parte del nostro Sillabario daremo alcuni saggi che, a chi è digiuno di cultura teologica, potranno giovare come esemplificazioni del lavoro teologico e come un appello a dedicarsi allo studio della suprema fra le scienze.

231

## **PARTE SECONDA**

### **Capitolo primo**

#### **IL DOGMA TRINITARIO E LA DOTTRINA AGOSTINIANA**

In una lettera diretta ad Aurelio, vescovo di Cartagine, S. Agostino narra la storia dei suoi 15 libri *De Trinitate*, che, iniziati nell'anno 400, furono da lui condotti a compimento nel 416: «Ancor giovane, incominciai il lavoro attorno alla Trinità, o sommo e vero Dio, e lo pubblicai da vecchio: *juoenis inchoavi, senex edidi*, Ero già arrivato al dodicesimo libro, quando alcuni amici, impazienti di leggere il contenuto, me li sottrassero prima ancora che io li avessi riveduti e corretti. Addolorato, sospesi tutto e pensai di servirmi del lavoro fatto per altre opere... Ma pregato dalla carità dei fratelli, e specialmente da te, o carissimo, decisi di riprendere la fatica interrotta e di terminare, non come avrei voluto, ma come ho potuto».

L'episodio è significativo. Un'atmosfera di attesa e la brama di ognuno di leggere il trattato dovevano essere ben diffuse. Il nome dell'autore, l'importanza essenziale dell'argomento e le controversie allora vivaci intorno ad esso spiegano i fatti.

Già in altri scritti il vescovo d'Ippona aveva

236

espresso il suo pensiero sulla Trinità ed in altri doveva ribadirlo. Il Trattato sul Vangelo di S. Giovanni, le lettere XI e CLXX, il *Contra sermonem arianorum*, altri saggi contro l'arianesimo, il *De doctrina christiana*, qualche passo del *De civitate*

Dei (Xi, 10, 1) ci offrono elementi utili per ricostruire la teologia agostiniana del dogma trinitario. Il *De Trinitate*, però, non solo riassume, ma supera per ampiezza e per profondità gli altri scritti del santo, deciso ad «approfondire il mistero dell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo nella Trinità, convinto che non vi è cosa in cui più facilmente si sbaglia, più faticosamente si medita e con maggior frutto si trova: Uhi quaeritur unitas Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur».

L'enunciazione dogmatica, che dalla Scrittura e dalla Tradizione Agostino raccoglieva senza titubanze, era chiara: «In ogni libro scritto prima del mio intorno alla Trinità, ho potuto vedere che gli scrittori cattolici, anteriori e posteriori, hanno sempre insegnato, secondo la Sacra Scrittura, che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un'unica e medesima sostanza, inseparabile, uguale e divina; e che, benché il Padre abbia generato il Figlio, il Figlio non è il Padre; benché il Figlio sia generato dal Padre, il Padre non è il Figlio; benché lo Spirito Santo non sia il Padre, né il Figlio, ma solo lo Spirito del Padre e del Figlio, tuttavia è uguale all'uno e all'altro, ed appartenente alla stessa Trinità. E

237

che non è la Trinità, ma solo il Figlio, che è nato da Maria Vergine, che è stato crocifisso e sepolto sotto Ponzio Pilato, e che il terzo giorno è risorto ed asceso al cielo. Così: pure che non è la Trinità che è apparsa sotto forma di colomba sul capo di Gesù, mentre veniva battezzato (Matt., III, 16) e che non è la Trinità che il giorno dopo l'ascensione del Signore, in mezzo al fragore del cielo, in forma di lingue di fuoco venne a posarsi sopra le teste degli Apostoli (Atti, II, 2), ma solo lo Spirito Santo. E che non è la Trinità che disse dal cielo: Tu es Filius meus, sia durante il battesimo di Gesù, sia quando era sul monte in compagnia dei suoi discepoli (Matt., XVII, 5), oppure quando risuonarono le parole: Et clarificavi et iterum clarificabo; ma solo la voce del Padre che parlò al Figlio, benché il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo siano inseparabili nella loro operazione. Questa è la mia fede, se questa è la fede cattolica».

«In modo che, - proseguiva il santo (Libro V, c, 8) - come nessuno ne dubita, Dio è il Padre, Dio è il Figlio e Dio è lo Spirito Santo: e tuttavia non sono tre dei, ma uno solo è Dio, la stessa Santissima Trinità. Così pure grande è il Padre, grande è il Figlio e grande è lo Spirito Santo: e tuttavia non sono tre grandi, ma uno solo è il grande... Ed è buono il Padre, buono il Figlio e buono lo Spirito Santo: e tuttavia non sono tre buoni, ma uno solo è il buono, di cui è stato detto: nemo bonus nisi unus Deus... Onnipotente il Padre, onnipotente il Figlio, onnipotente lo Spirito Santo; e tuttavia non sono

238

tre onnipotenti, ma uno solo è l'onnipotente, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia: Ipsi gloria».

Il De Trinitate di S. Agostino (che Primo Montanari ci ha dato in buona traduzione italiana) si impose a tutti e anche oggi costituisce uno dei fari della teologia cattolica. Per questi 15 Libri - come nota il Portalié nel suo saggio su St. Augustin nel «Dic, tionnaire de théologie catholique» - il pensatore africano, condensando ciò che prima di lui era stato detto di più profondo e di più preciso sul grande mistero, divenne il maestro di S. Anselmo, soggiogò l'indipendente Abelardo, ispirò Ugo di S. Vittore che non lo citò mai e sempre lo ripeté, iniettò le sue idee in Pietro Lombardo (il Maestro delle Sentenze), influenzò S. Bernardo, anche quando quest'ultimo nel commento al «Cantico de' Cantici», con volo lirico, paragonò la Trinità ad un bacio di amore e definì lo Spirito Santo come l'*osculum quod osculanti et osculato commune est*.

Soprattutto il De Trinitate diede l'indirizzo sicuro a S. Tommaso d'Aquino, che, per dirla con un giudice ben competente, il Billot, nella sua opera *De Deo uno et trino*, rimase nella scia agostiniana, recandovi perfezionamenti e completando alcuni punti ed anche - come con esattezza mirabile ha indicato il P. Garrigou-Lagrange nel suo recente *De Deo trino et creatore* - risolvendo le difficoltà rimaste.

Inoltre, non solo gli storici del dogma ed i teologi, ma anche gli studiosi della spiritualità cristiana

239

additano nell'opera di Agostino - col Boyer, col Galtier, con lo Chambat e con Mons. A. Bernareggi - la fonte della dottrina dell'inabitazione e dell'immagine della Trinità nell'anima dei giusti, ripresa poi da S. Bonaventura, dai mistici e dall'Aquinate.

Dovendo dunque affrontare l'ascesa dell'alta montagna trinitaria in questo capitolo, possiamo prendere come guida il grande Padre della Chiesa, procurando di sottolineare il significato della sua dottrina, in modo non già di elencare tutte le riflessioni della sua mente e di riecheggiare il canto del suo cuore, ma piuttosto di indicare in qual modo egli ci insegni ad impostare il problema e quale chiave di soluzione ancor oggi - come a tutti i teologi a lui posteriori - noi prendiamo dal suo genio, quando vogliamo cogliere il principio fondamentale che deve servire di filo conduttore nell'ardua questione.

\* \* \*

Il primo motivo d'ammirazione per il De Trinitate agostiniano sta in questo, che il trattato è innanzi tutto - per chi lo sa leggere in profondità e non resta à la surface - la condanna d'una falsa impostazione del «*tremendum mysterium*» (come l'avrebbe chiamato S. Tommaso) e l'indicazione dell'orientamento iniziale necessario per chi vuol fissare l'occhio nell'abisso di Dio uno e trino.

1° Vi sono molti - scrive S. Agostino nel suo De Trinitate (L. I, c. 5) - che si turbano al sentire

240

dire che il Padre è Dio, che il Figlio è Dio, che lo Spirito Santo è Dio e che la Trinità non è se non un solo Dio e non tre dei, e cercano come si possa comprendere che le tre Potenze operino inseparabilmente tutto quello che Dio opera, pur non essendo la voce del Figlio che è risonata dal cielo, ma quella del Padre; pur non essendo il Padre che è nato nella carne, ha patito ed è risorto, ma solo il Figlio; e pur non essendo né il Padre né il Figlio che sono venuti in forma di colomba, ma solo lo Spirito Santo; e quindi si affaticano per intendere come mai la voce del solo Padre possa appartenere alla Trinità; come mai la carne che il Figlio ha preso da Maria Vergine l'ha fatta la Trinità, e infine come mai la Trinità ha operato nella forma di colomba, in cui è apparso solo lo Spirito Santo. Eppure, ... se non fosse così, la Trinità non opererebbe inseparabilmente, ma altro farebbe il Padre, altro il Figlio ed altro lo Spirito Santo. E se facessero qualche cosa insieme, e qualche altra cosa no, la Trinità non sarebbe più inseparabile.

«Un'altra difficoltà che li tormenta è questa: come mai lo Spirito Santo possa appartenere alla Trinità, se né il Padre, né il Figlio, né ambedue insieme lo hanno generato, dato che è lo Spirito del Padre e del Figlio».

E le obiezioni vengono qua e colà ricordate dal pensatore d'Ippona ed esposte nella forma più esplicita. Nel suo Trattato su S. Giovanni; ad es., dice: «Ci interrogano talvolta gli infedeli: - Il Padre, di cui voi parlate, è Dio? - Rispondiamo: - Sì,

241

è Dio. - E il Figlio è Dio? - Sì, è Dio. - E lo Spirito Santo è Dio? - Sì, è Dio. - Dunque, concludono, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tre dei? - Rispondiamo: - No».

Molti, di fronte a questo modo di ragionare, sghignazzavano ferocemente. Essi si appellavano ai primi principi della logica: «Due cose, eguali ad una terza, sono identiche tra di loro». Dunque, se il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono identici alla essenza divina, non sono tre, ma una sola e medesima Persona. Così concludevano trionfalmente i seguaci di Sabelio, mentre i discepoli di Ario, non meno trionfalmente, dalla persona deducevano: dunque, se sono tre Persone diverse, non hanno la stessa essenza: solo il Padre è Dio.

Non una, ma parecchie volte, S. Agostino, discutendo del dogma trinitario, non soltanto per ribattere simili assalti, ma per esporre la sua teologia a proposito del mistero, ci avverte di star in guardia dall'immaginazione.

La nostra fantasia, la «matta di casa», come ben venne battezzata, materializza tutto. Anche quando il pensiero nostro vola nel mondo dello spirito, traduce l'idea in un'immagine. Persino nel campo del soprannaturale e là ove, come nel caso nostro, si tratta della Vita intima divina, noi, senza accorgerci, spazializziamo anche il purissimo Spirito e creiamo in tal modo difficoltà, che non sono altro se non pseudo-problemi. «Ci immaginiamo» - osserva acutamente il Billot nel suo trattato De Deo uno et trino - «il Padre costituito in funzione

di persona che comunica qualcosa di assoluto, con un'azione formale, per il cui influsso si trasmette e si propaga una natura comune». Ci immaginiamo - in tre punti dello spazio - il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. E schiacciati dal «cumulo di simili assurdità inconcepibili», ci domandiamo: come mai tre Persone, ognuna delle quali è Dio, sono un Dio solo? Non è forse colpita a morte la legge di identità e di non-contraddizione? Ecco allora che persino alcuni Scolastici di gran nome, dell'epoca della decadenza, nei loro lavori *De mysterio Sanctissimae Trinitatis*, si sentirono in dovere di gettare a mare tale legge, che non è solo una legge della mente, ma altresì della realtà; e dichiararono che il principio di identità o di non-contraddizione, se lo si prende astraendo dall'ente creato ed increato e lo si applica ad ogni ente finito ed infinito, è falso. Vero per le creature, non lo si applicherebbe a Dio. Il Dio, uno e trino, sarebbe in sé una contraddizione e la contraddizione non ripugnerebbe in Dio!

Tutta la filosofia classica protesta va contro una simile tesi, semplicemente enorme, che ci invitava a credere l'assurdo. E persino Leibniz, in tre opuscoli famosi, insorgeva contro quei «teologi cattolici i quali credevano che questo principio di logica o di metafisica: *quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*, non si verificasse nella Trinità... Io credo - esclamava indignato - che ciò che è contraddittorio nei termini, lo è sempre dappertutto», in noi e in Dio. Leibniz aveva perfettamente ragione; in caso contrario bisognerebbe plaudire il poeta Heine, quando, con sorriso ironico e scettico,

consigliava di non insegnar mai in pari tempo la tavola pitagorica ed il mistero trinitario. Diverrebbe suadente la tentazione di prestare orecchio a coloro che, in nome della scienza delle religioni comparate, pongono sullo stesso piano la generazione divina del Figlio da parte del Padre e le genealogie pagane, delle quali è ricca la mitologia. E s'imporrebbe il motto premesso all'opera d'un danese, Dietlef Niessen (*Der dreinige Gott in religions-historische Beleuchung*, Copenaghen, 1922): «Nicht die Dingen verwirren die Menschen, sondern die Dogmen: ciò che imbrogliava gli uomini, non è la realtà delle cose, ma sono i dogmi».

Sarebbe interessantissimo ricercare e rilevare gli scherzi prodotti dalla fantastica spazializzazione e dalla conseguente materializzazione del divino, ed, in genere, l'influsso dell'immaginazione nelle varie eresie antitrinitarie. Quando, attraverso le numerose e spesso preziose storie del dogma, si seguono le vicende nei secoli cristiani delle lotte che esso ha suscitato, delle precisazioni che ha occasionato, degli errori che di quando in quando sono sorti e per qualche tempo hanno dominato, si resta colpiti da questo spettacolo.

Dall'antico monarchianismo (che sacrificava la pluralità all'unità e perciò le Persone all'unica natura divina, al grido: *Nos monarchiam tenemus!*) e dal subordinazionismo (che separava essenzialmente il Figlio e lo Spirito Santo dal

Padre, facendo del Figlio la creatura, sia pure elevatissima, del Padre, come volevano gli Ariani, o dello Spirito Santo una creatura del Figlio, come pretendeva il macedonia-

244

nismo), sino alla corrente opposta, che col triteismo sacrificava l'unità alla pluralità e ammetteva tante nature quante erano le Persone; dalla tendenza di Lutero e di Calvino a «non attribuire alla Trinità se non un valore relativo alla storia della nostra redenzione e non un valore ontologico» (come mostra il Michel), a Michele Servet, che salì il rogo nella Ginevra calvinista per la sua dottrina antitrinitaria; dai Sociniani, ispiratori di Spinoza, ai Pietisti, maestri di Kant; dalle deformazioni idealistiche del dogma, tentate da Schelling e da Hegel sino al razionalismo protestante; dal soggettivismo di Schleiermacher, di Harnack e di Sabatier, che concordemente negano «il carattere oggettivo del dogma, per farne un semplice coronamento, o meglio una traduzione delle nostre esperienze religiose» e considerano l'antica dottrina, della Trinità come «una teoria filosofica perfettamente inutile alla vita religiosa», sino alle teorie moderniste di Loisy e di Le Roy, è un succedersi di correnti diversissime, sì, ma che sempre nascondono, sotto le frasche di sistemi differenti, l'idea, espressa dal Tyrrel nel suo volume *Trough Scylla and Charybdis* in modo chiarissimo:

«Un Dio in tre persone, Padre, Figlio, Spirito, è una formola che sarebbe contraddittoria se avesse un valore metafisico e non puramente profetico e simbolico». Insomma, per la mentalità degli antichi negatori del dogma trinitario e per la mentalità moderna, identico è il metodo di prospettare il problema. Ieri come oggi si separano le Persone, di guisa che si crea un'opposizione stridente tra esse e l'unica natura divina.

245

2° Il primo criterio metodologico nella teologia agostiniana è quello di reagire a questo scherzo dell'antropomorfismo. Non separazione, ma unità nella distinzione reale: ecco l'orientamento indispensabile per chi vuol porre nei suoi veri termini la questione trinitaria.

Ed, a suggerire ad Agostino tale indirizzo, erano tutte le pagine del Nuovo Testamento, da lui rievocate ad ogni passo, - pagine che, in genere, ai giorni nostri vengono riguardate, per ciò che si riferisce ai Vangeli, come il sapiente procedimento pedagogico usato da Gesù per il popolo ebreo, mentre S. Agostino le stimò anche come l'espressione della linea da seguirsi dal teologo.

Mi spiego. «Non si potrebbe nutrire il minimo dubbio - osserva il Bardy nel suo ampio e dotto saggio intorno alla Trinité, pubblicato nel «*Dictionnaire de théologie catholique*» (e con lui mille altri studiosi) - sul senso generale della Rivelazione fatta al popolo d'Israele: tutto l'antico Testamento insiste sul monoteismo come primo articolo della religione». Sì, vi sono accenni - e il *De Trinitate* dedica ad essi lunghi e dettagliati capitoli - in alcune parole del Signore, nelle teofanie, nelle profezie

messianiche, nei salmi, nei libri sapienziali (come oggi il Lebreton, il Ceuppens, il Garrigou-Lagrange hanno accuratamente documentato) al mistero trinitario; ma una esplicita rivelazione l'abbiamo soltanto con Gesù e con gli Apostoli.

«Le narrazioni evangeliche - osserva il P. Breton - ci mostrano con quale prudenza, con quale pazienza, con quale saggia lentezza preoccupata a

246

non urtare le anime rette e a non abbagliare gli spiriti con una luce troppo viva e troppo cruda, Gesù abbia proceduto alla rivelazione della sua dottrina».

Non d'un tratto, ma adagio adagio Egli ha manifestato la grande Verità. «Non è nemmeno insegnando didatticamente l'esistenza di tre Persone nell'unità della natura divina, che Gesù ha manifestato agli uomini il dogma fondamentale della sua religione; e neppure esplicitamente, proclamando la sua propria divinità, la sua eguaglianza col Padre, l'identità numerica della loro natura e la distinzione delle loro personalità, o l'esistenza dello Spirito consostanziale». Se il Maestro divino avesse seguito questi metodi, chi sa che cosa avrebbero compreso gli Ebrei!

Gesù non volle andare dalle idee astratte alla realtà concreta, bensì da questa all'idea. «L'esistenza e la natura della SS. Trinità ci è stata rivelata, innanzi tutto, da un fatto: quello dell'Incarnazione del Figlio di Dio, poiché tale fatto implica in Dio la pluralità delle persone nell'unità della natura; la pluralità per spiegare l'Incarnazione, l'unità per salvaguardare il monoteismo», dice sempre il Breton. Gesù ha incominciato a dimostrare coi suoi miracoli che Egli, il Figlio di Dio, era Dio; di qui dovevano sgorgare le conseguenze per l'insegnamento del dogma trinitario.

Ed è sempre in funzione della concretezza della realtà che nei Sinottici ed in S. Giovanni si insegna la Trinità delle Persone nella unità di natura. È lo Spirito Santo che interviene nell'Incarnazione (Luca, c. I e Matteo, I, 18-20) e la rende possibile, la rea-

247

lizza e dissipa i turbamenti di S. Giuseppe. È lo Spirito Santo che, alla visita di Maria alla casa di Elisabetta e di Zaccaria, scende nelle anime loro (Luca, I, 41 e V, 67), come muove Simeone e lo conduce al tempio (Luca, II, 26-27). La voce del Padre saluta il Figlio diletto - in cui ha posto le compiacenze - al battesimo di Gesù, mentre lo Spirito discende e si posa sopra di Lui, come colomba (Matteo, III, 13-17). Sul Tabor, nella Trasfigurazione, si rinnoverà la testimonianza del Padre e dello Spirito Santo (Matteo, XVII, 1 e seg.). E Gesù in ogni momento invoca il Padre e parla del Padre; è condotto nel deserto dallo Spirito (Matteo, IV, 1; Marco, I, 12; Luca, IV, 14) ed è «esultante di gioia nello Spirito Santo» durante la vita pubblica (Luca, X, 21); Gesù in virtù dello Spirito Santo caccia i demoni (Matteo, XIII, 28) e promette di inviare il Paracleto, che assisterà i suoi Apostoli nelle prove e insegnerà loro ogni verità. «A poco a poco, i suoi uditori - dice il Bardy - impareranno ad

avvicinare queste lezioni e, senza che il minimo dubbio abbia mai potuto sfiorare le loro anime riguardo all'unità di Dio, si renderanno conto che il Dio unico quanto alla sua essenza realizza nella sua vita intima una ineffabile Trinità di persone» e senza accorgersi si troveranno preparati a raccogliere, dopo la risurrezione e prima della ascensione, la formula che leggiamo alla fine del primo Vangelo (Matteo, XXVIII, 18-19), «formula decisiva che nomina le tre Persone divine in modo da mettere in rilievo l'unità della loro azione e l'identità delle loro attribuzioni: «Andate, am-

248

maestrate tutte le genti, battezzandole in nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo».

Quel popolo, nel quale nulla c'era di così radicato, anche per una educazione ed una tradizione secolare, della credenza nell'unità di Dio, viene da Gesù preparato alla rivelazione del grande mistero con la parola dei fatti. Gesù, agendo come Dio, dominando cioè gli elementi, le malattie, la morte, la natura tutta, gli uomini ed i demoni coi suoi miracoli; rimettendo al paralitico i peccati e dimostrando con la sua guarigione la verità delle sue parole, proclama la divinità del Figlio di Dio e tale sua divinità l'afferma anche dinanzi al Sommo Sacerdote, che si straccia le vesti e lo accusa di bestemmia.

Si noti bene. Che Gesù sia stato l'assertore dell'unità di Dio, non v'è nessun dubbio. Quando uno degli Scribi - come descrive S. Marco (XII, 28-29) - si avvicina a Lui e gli chiede: «Qual è il primo di tutti i comandamenti?», Gesù risponde: «Il primo comandamento è: Ascolta Israele. Il Signore è nostro Dio, il Signore è unico. Dominus Deus tuus, Deus unus est». «Né mai - commenta il Breton - i suoi connazionali (ed è tutto dire, monoteisti come erano) sollevarono obiezioni intorno al pericolo che la coesistenza del Figlio e dello Spirito di Dio rovinasse l'affermazione dell'unità divina: «il monoteismo fu la condizione e la salvaguardia del messaggio evangelico». Su questo nessuna discussione.

Dio è uno nella sua natura (tale era la conclusione che zampillava dai fatti e che Gesù adagio adagio insegnava e proclamava); tuttavia in Dio c'è, oltre

249

il Padre, anche il Figlio di Dio, Dio come il Padre. Le anime si preparavano così sempre meglio alla completa manifestazione.

Gesù, allora, proseguendo nel suo insegnamento, rivela nei Vangeli chi è il Padre, poiché «nessuno conosce chi è il Figlio, se non il Padre; e chi è il Padre, se non il Figlio e quegli a cui il Figlio lo voglia rivelare» (Luca, X, 22). E simili dichiarazioni si moltiplicano (Matteo, XI, 27; Giov., VI-, 46, 29; VIII-, 19; XIV, 9).

In quanto Egli è uomo, il Padre è più grande di Lui (Giov., XIV, 28; Matteo, XX, 22; Marco, XIII, 22); ma in quanto Dio, è uguale al Padre, di una eguaglianza di potenza (Matt., XXVIII, 18; Giov., V, 17, 21; VI, 58; XIV, 10), d'una eguaglianza di gloria,



(Giov., XVI, 15 e XVII, 10) e d'una eguaglianza di natura (Giov., X, 30). Questa dualità di natura (divina ed umana) in Cristo, il Redentore l'aveva insinuata quando pose ai Giudei un problema imbarazzante: «Come mai gli Scribi dicono che il Cristo è figliuolo di David? David stesso, ispirato dallo Spirito Santo, ha detto: Il Signore ha detto al mio Signore: Siedi alla mia destra, -finché io faccia dei tuoi nemici lo sgabello dei tuoi piedi. David, lui stesso, lo chiama Signore; come dunque è suo figlio?» (Marco, XII, 35 e seg.).

Quanto poi alla sua unità di natura col Padre e alla diversità di Persone, Gesù non poteva essere più esplicito.

Al Padre Egli sempre si rivolge nelle sue preghiere; dal Padre tutto riceve per una comunicazione continua, perpetua e costante; Egli, quindi, è di-

250

stinto dal Padre. E tuttavia c'è tra Lui ed il Padre un'eguaglianza di natura; «Ego et Pater unum sumus» (Giov., X, 30). Ed a Filippo, che dice: «Signore, mostraci il Padre e ci basta», risponde: «Da tanto tempo sono con voi, e ancora non mi conosci, o Filippo? Chi vede me, vede anche il Padre. Come dunque tu dici: Mostraci il Padre? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?» (Giov., XIV, 8 e seg.).

In tal modo Gesù insegnava: 1° che in Dio vi sono diverse Persone, e dapprima il Padre ed il Figlio; 2° che questo Figlio è Dio; 3° che è un solo Dio col Padre; 4° che è l'unigenitus Filius, generato dal Padre ab aeterno («in principio erat Verbum»); 5° che questo Figlio si è incarnato e che, per tradurre il pensiero evangelico col Simbolo Atanasiano, è «aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem».

Alla Persona del Padre e del Figlio bisogna aggiungere quella dello Spirito Santo, continua Gesù ad insegnare nel Vangelo.

Lo Spirito Santo, la cui missione le profezie di Isaia (XI, XLII, LXI) e di Ezechiele (XXXVI, 26) avevano preannunciato, che, come abbiamo visto, è sempre presente nella vita di Gesù (dall'Incarnazione al Cenacolo), è una terza Persona divina, vivente, non un dono semplicemente od una forza impersonale. È una Persona (così il Lebreton riassume i passi del Vangelo di S. Giovanni, XIV, 15-19, 25-26; XV, 26; XVI, 7-15) che non è né il Padre né il Figlio; che verrà, quando il Figlio sarà partito, e glorificherà il Figlio, perché da Lui prenderà ed

251

annuncerà. Lo Spirito Santo è consostanziale al Padre ed al Figlio, perché è testimonia del Figlio, come il Figlio è testimonia del Padre e glorifica il Figlio, come il Figlio glorifica il Padre (Giov., VIII, 18; 25; XVII, 4); tuttavia è distinto dal Padre e dal Figlio e non ha col Figlio la stessa relazione che questi ha col Padre (Giov., XV, 26; XVI, 14-15).

Non vogliamo più a lungo soffermarci su questo punto. Gli storici del dogma in opere egregie - e minutamente - hanno seguito, attraverso i Sinottici, S. Giovanni, gli Atti, S. Paolo, le Lettere degli altri Apostoli e l'Apocalisse, la rivelazione del mistero trinitario. L'unità di Dio in tre Persone uguali e distinte non poteva essere più limpidamente insegnata. A ragione il Bardy conclude che «quando si abbandona il Nuovo Testamento, non ci si può impedire di riportarne un'impressione di pace, di luce e di vita, che è profondamente benefica. Grazie alla rivelazione di Gesù, noi abbiamo appreso a conoscere il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Quale progresso effettuato dopo i Libri, pur così belli e suggestivi, dell'Antico Testamento! Alle mezze tinte è successa la luce piena. L'alba ha fatto posto al gran sole. Là ove non avevamo se non una morsa di muro, il monumento s'è elevato, altrettanto maestoso che solido. Senza dubbio, il mistero resta inaccessibile alla nostra ragione, ma non potrebbe essere diversamente, poiché si tratta di realtà ineffabili, che l'occhio dell'uomo non ha visto e che il suo orecchio non ha inteso».

L'animo di Agostino nell'oceano di questa «Luce

252

intellettual piena d'Amore» e di questo «Amor di vero ben, pien di letizia», non solo ha esultato, moltiplicando nei libri del De Trinitate gli inni più commossi e più affascinanti, ma, a mio giudizio, è stato colpito da alcune note:

a) Non v'era possibilità di mettere in discussione i dati della rivelazione (unità e trinità di Dio). Anche la tradizione dei primi quattro secoli, il progresso della conoscenza della verità ed il perfezionamento delle formule dogmatiche, nonostante le eresie antitrinitarie, avevano seguito una linea costante d'una meravigliosa logicità, dal Concilio di Nicea al primo trattato di Novaziano verso la metà del secolo terzo ed al De Trinitate di S. Ilario (come doveva poi verificarsi anche in seguito, dalla Patristica alle formulazioni così eloquenti ed esplicite dei Simboli, specie del Quicumque vult salvus esse e dalla Scolastica al Concilio di Firenze ed alla controversia del Filioque). È vero. Non erano mancate nello svolgimento avvenuto (come anche nell'avvenire si sarebbero rinnovate) ore di dibattiti, di dubbi, di contrasti: basterebbe ricordare la storia della terminologia e le parole di \*\*\* o natura, di \*\*\* - ossia di essenza e di sostanza, - di \*\*\* o di ipostasi, - di \*\*\* e cioè di persona; basterebbe la lettera furente di S. Gerolamo a Papa Damaso, di fronte al sospetto che il termine di ipostasi, invece di indicare persona sussistente, significasse natura, di guisa che discorrere di tre ipostasi in Dio potesse significare tre nature divine. Ed era evidente che le discussioni dovessero divampare ardentissime, es-

253

sendo in pericolo la verità del fondamento stesso della fede (un errore a proposito della Trinità implica altri errori a proposito dell'Incarnazione, della divinità di Cristo, dello Spirito Santo, della Chiesa ecc.). Ma, ripeto, Dio, secondo S. Agostino, non poteva parlare più esplicitamente. Questa sua convinzione profonda trapela da

ogni capitolo del suo *De Trinitate* e da tutte le numerose citazioni, le quali quasi suscitano l'impressione che l'autore vuol esprimersi non con un linguaggio suo, ma vuol far sentire direttamente la voce di Dio rivelante.

b) Il metodo seguito da Gesù consisteva nel partire dall'unità e nell'affermare in essa la trinità. E ciò non era un'esigenza procedurale reclamata dalla mentalità ebraica, bensì: la norma valevole per la teologia trinitaria.

I Greci - come ben rilevano il De Regnon, il P. Jugie, il D'Alès, il Garrigou-Lagrange e parecchi altri - nel difendere il dogma contro gli assalti di Sabellio, di Ario e di Macedonio, cominciavano dall'affermazione delle tre Persone divine ed in seguito mostravano come tale Trinità si potesse conciliare con l'unità di natura, mediante la consostanzialità delle Persone, secondo la nozione che il Concilio Niceno aveva definito. Agostino, invece, comincia non dalla trinità delle Persone, ma dall'unica natura divina, il che gli doveva facilitare la prova che, nelle reali distinzioni delle persone in Dio, Dio resta uno ed unico: *unus est Deus*. Per i Greci bisognava iniziare con un *Credo in Deum Patrem*, - *credo in Deum Filium* - *credo in Deum Spiritum Sanctum*;

254

per Agostino bisognava da principio sottolineare il *credo in unum Deum*, il quale è Padre, Figlio e Spirito Santo, come ricordano i tre punti del Simbolo apostolico. È nella natura divina che si distinguono realmente le tre Persone e la natura divina non ha una realtà distinta dalla realtà delle Persone, le quali, come vedremo, pur essendo realmente diverse, si identificano con l'unica essenza di Dio. Questo è il procedimento del Maestro nel Vangelo e lo doveva essere anche del grande teologo.

c) La fecondità di questa posizione agostiniana appare subito luminosamente.

Non solo la teologia prendeva le mosse da una tesi che la ragione stessa poteva dimostrare, ossia la perfezione assoluta dell'essenza divina e su di essa vedeva innestato il dogma rivelato, ma ne derivava immediatamente l'immutabilità di Dio, «presso il quale - rammentava Agostino nello stesso primo capitolo del Libro I - «non c'è mutazione, né ombra di variazione» (Giac., I., 17), essendo Egli colui al quale solo si può dire con Davide: tutte le cose mutano; «tu vero *idem ipse est*: tu rimani sempre identico». Pensiero essenziale per la soluzione del problema, tanto che il capo II di quel Libro V, che, come subito mostreremo, raggiungeva genialmente la vetta della montagna teologica con la dottrina delle «relazioni», insiste sul principio che Dio è la sola essenza immutabile. L'autore del *De civitate Dei* che doveva scrivere: «*Deum nihil aliud dicarn esse, nisi ipsum Esse*» e che doveva distinguere Dio dalle creature in quanto queste hanno l'es-

255

sere, mentre quello è (L., VXi, 10, 3), qui, prima di discorrere delle relazioni sussistenti, sente il dovere di premettere: «Come da lui sapiente è nominata la sapienza, e da lui che sa, la scienza, così da lui che è, è nominata l'essenza. E chi può

essere più di colui che disse al suo servo Mosé: Ego sum qui sum; e: Dices Filiis Israel: Qui est misit me ad vos.? Tutte le altre cose che si dicono essenze o sostanze sono mescolate ad accidenti, per i quali esse sono in qualche modo mutabili. In Dio ciò non può accadere; e perciò è il solo cui conviene veramente il nome di essenza o sostanza immutabile, dal cui essere l'essenza stessa è detta tale. Ciò che muta non conserva il proprio essere; e ciò che può mutare, anche se non muta, può non essere ciò che è; e perciò quello che non solo non muta, ma che assolutamente non può mutare, senza alcuno scrupolo o timore può veramente chiamarsi Essere».

Se l'unica essenza divina dice perfezione ed immutabilità, è chiaro che non ci può essere in Dio un prima ed un poi, ossia il tempo; non ci può essere un qui ed un là, come una concezione antropomorfica, spaziale, senza avvertirlo, ritiene stoltamente. Tutto ciò che può temporalizzare o spazializzare-Dio, è da escludersi, in nome della sua stessa essenza. Se, perciò, la Rivelazione ci parlerà di generazione del Figlio da parte del Padre e dell'Unigenitus a Patre, sarebbe errato credere che prima c'è il Padre e poi c'è il Figlio, ovvero che il Padre sia indipendente, mentre il Figlio e lo Spirito Santo dipendono da Lui. Se il dato rivelato ci insegnerà che l'attività divina non solo genera, ma da essa procede lo

256

Spirito Santo, non bisognerà confondere - come già Vittorino, prima del Vescovo di Ippona, aveva avvertito nella sua polemica con l'ariano Candido – l'agire con la mutazione (negli esseri contingenti muovere o muoveri implica una mutatio; ma l'attività perfetta esclude la mutazione, che essenzialmente dice imperfezione). Ogni antropomorfismo dev'essere accuratamente evitato, pur ricorrendo ad analogie, come vedremo. Ogni separazione (frutto di una proiezione nello spazio) dev'essere derisa. Certo, esclama S. Agostino, la nostra condizione umana è tale, che, discorrendo della Trinità, «per le nostre parole che materialmente suonano, non possiamo nominare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, se non separandoli con intervalli di tempo, come ogni parola ed ogni sillaba richiedono; ma nella loro sostanza nella quale sono, i Tre sono Uno, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, senza alcun movimento di tempo sopra ogni creatura e lo stesso senza alcun intervallo di tempo o di luogo, ed insieme Uno dall'eternità nell'eternità» (L., IV, c. 21). «Volendo pensar Dio, quanto Egli lo permette e in quanto ci aiuta, non lo possiamo pensare nello spazio o composto di tre corpi senza alcuna congiunzione, come, secondo quello che riferiscono le favole, era il tricorporeo Gerione. Ma senza alcun dubbio è necessario che scartiamo qualsiasi pensiero di maggioranza tanto nei singoli che nel tutto, come dobbiamo scartare ogni fantasma corporeo e credere che ogni cosa mutevole, che può presentarsi alla nostra immaginazione quando pensiamo Dio, certamente non è Lui. E non è davvero poca cosa, se prima di salire alla sommità

257

di questo profondo, cioè se prima di poter sapere che cosa sia Dio. apprendiamo almeno che cosa Egli non sia 11 (L., VIII, c. 2). Gli avversari rammentati, che

spazializzavano e temporalizzavano il vero rivelato, per concludere alla sua assurdità, cominciarono a sentirsi messi, dignitosamente e filosoficamente, alla berlina.

Una conclusione s'imponeva e sarà poi dai Concilii espressa con la celebre frase, che illustreremo: «in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio», - ed è che, siccome la Trinità è un solo Dio, una sola essenza, una sola sostanza, non è possibile, né concepibile che in una delle tre Persone vi sia una perfezione assoluta, una formalità assoluta, o, per usare la vecchia terminologia eloquente, vi sia un aliquid, un esse, una realtà assoluta, che non sia nelle altre due. In Dio omnia sunt unum. «Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, - osservava S. Agostino nel *De doctrina christiana* (I, 5) - ciascuna di queste tre Persone possiede la pienezza della sostanza divina e tutt'e tre non sono se non una sola e medesima sostanza». Non ci può essere un'attività del Padre, un pensiero del Padre, un atto di amore del Padre, che non sia, insieme, attività, pensiero, amore del Figlio e dello Spirito Santo. Una è l'eternità, una la potenza, una la sapienza, una la bontà, una la maestà, perché sono tre, come diremo, ma non sono tre Dei. Una sola è la volontà e una sola l'operazione ad extra. Se si parla del Padre che crea, del Figlio che salva, dello Spirito Santo che santifica, lo si fa per appropriazione, in quanto si attribuisce in modo speciale ad

258

una Persona divina ciò che in realtà è comune alle tre Persone, poiché in un attributo essenziale comune si riscontra una speciale somiglianza con una proprietà relativa di una Persona. Ma, assolutamente parlando, un'eguaglianza perfetta regna fra le tre Persone, appunto perché Esse si identificano, ossia sono una stessa ed unica essenza.

Ma, allora, si poteva obiettare, a che si riduce questa trinità? Non si riduce essa, in realtà, alla unità assoluta di un Dio solo? Le tre Persone non divengono tre parole vuote di senso?

Ecco il punto cruciale, che il Libro V del *De Trinitate* affronta e lumeggia; ecco la conquista definitiva della teologia cattolica; ecco il pensiero centrale, che, da S. Agostino in poi, costituisce per la scienza teologica l'idea unificatrice del trattato trinitario e la *solutio omnium difficultatum*.

Dopo d'aver visto il dato rivelato, dobbiamo ora esaminare l'elaborazione scientifica di esso, fatta da Agostino con un concetto schiettamente metafisico, vale a dire col concetto di relazione.

Alcuni, abituati a contrapporre S. Agostino a S. Tommaso, o la corrente platonica rappresentata dal primo alla corrente aristotelica propugnata dal secondo; e, così pure, altri che la concezione agostiniana considerano sempre sopra un piano esclusivamente psicologico, sgraneranno tanto d'occhi dinnanzi alla nostra affermazione e, cioè, che solo sul piano metafisico si possono capire Agostino e le stesse sue analogie desunte dalla soggettività e dall'interiorità. Ma bisogna che si persuadano d'un fatto doloroso: si può discutere di S. Agostino e si pos-

sono con sicurezza mirabile trinciare giudizi, senza aver preso visione delle sue opere (in Italia è rimasto famoso un famigerato tentativo di far del Vescovo di Ippona un idealista precursore di Hegel e dell'attualismo gentiliano!).

\* \* \*

In questo punto essenziale della sua speculazione, Agostino si riallaccia ad Aristotele.

A noi non interessa ricercare attraverso quali vie il pensiero aristotelico sia giunto al Vescovo di Ippona. Ciò che è certo è che il De Trinitate agostiniano fonda la sua costruzione teologica sopra la teoria dello Stagirita intorno alle categorie (o predicamenti).

Tutti sanno cosa siano nella metafisica aristotelica le categorie dell'ente.

Ogni realtà per Aristotele è ente, ossia implica un rapporto tra un'essenza ed un essere. Non è possibile una realtà attuale che non sia questa o quella realtà, ossia che non abbia una determinata natura od essenza (e già Platone aveva illustrato questa sua conquista, quando in ogni vera realtà vedeva un significato, una voce, un'idea) - e che, inoltre, non esista, non abbia un essere, un'esistenza.

I vari modi supremi dell'ente (che si distinguono, ad es., dalle categorie kantiane come il polo nord dal polo sud, perché queste ultime, a differenza delle categorie aristoteliche, sono forme del soggetto e non già dell'ente) sono le categorie, il cui numero fu computato in diverse maniere dallo Stagirita, ma

260

che si dividono in due branche fondamentali: la sostanzialità, o sostanza, quando un'essenza esiste per il suo essere, di guisa che abbiamo allora una realtà a cui compete l'essere in sé; e le accidentalità, quando un'essenza esiste non per il suo essere proprio, ma per l'essere della sostanza nella quale inerisce. Se io rido, il mio riso non è nulla, e perciò è un ente, una realtà; ma il riso esiste non separato da me, bensì per il mio essere sostanziale, di guisa che più che un ens, è un ens entis. Le qualità, la quantità, l'agire, il tempo ecc. sono accidentalità, che non tolgono l'unità d'una sostanza - ad es. il mio io - perché esistono per l'unico essere sostanziale che tutto attualizza.

Tra le accidentalità, o accidenti (l'accidens è ciò che, come dice la parola, accidit, sopravviene alla realtà, già costituita nel suo essere), v'è la relazione.

Il linguaggio comune ci indica subito la nota caratteristica di questa categoria. Quando noi diciamo di essere in relazione con qualcuno o che due forze sono in relazione tra loro, esprimiamo implicitamente il concetto elaborato da Aristotele, per il quale la relazione è l'ordine, il riferimento, il rapporto d'una realtà ad un'altra, da essa distinta o separata. Ed è per questo che il concetto di absolutezza è ben diverso dal concetto di relatività: l'assoluto è ciò che è solutus, sciolto, libero da

relazioni con altre realtà; il relativo dice ordine o rapporto verso un altro. Di qui la sintetica definizione aristotelica: la relazione è \*\*\* (ad aliquid, tradussero, i latini, che enunciavano la loro versione in termini, diremo

261

oggi, telegrafici, con un semplice: *ad* e che, quando erano in vena di discorrere, completavano così: *ad alterum*, oppure anche con un *esse ad*).

Non bisogna confondere, quindi, l'aliquid con l'ad aliquid. Una sostanza qualsiasi è un aliquid, che può avere o non avere relazioni o rapporti verso altre realtà, relazioni o rapporti che dicono appunto un *ad aliquid*. Una relazione, in quanto relazione (formaliter ut relatio), «non est aliquid, sed ad aliquid», ripeteva la Scolastica medievale, come (e subito lo vedremo) aveva sostenuto S. Agostino.

In noi, ed in tutta la realtà creata, le relazioni sono accidentalità, che suppongono già la sostanza e ineriscono in essa, ossia hanno il loro essere nella sostanza. Di modo che in una relazione noi distinguiamo la sua realtà (essa non è il niente; tutt'altro! Quale importanza hanno le relazioni nella vita! Una alleanza di due popoli, o, meglio ancora, la somiglianza tra genitori e figli, sono una relazione e sono realtà); e questa realtà, o *esse ad*, inerisce nella sostanza, è nella sostanza, implica il suo *esse in*, o *esse in alio*, appunto perché è un accidens; ma la relazione è realtà non già in quanto è un accidens, ma in quanto dice rapporto ad un altro. Di fatto in noi e negli esseri creati, ogni relazione importa anche un *esse in*, ma non è relazione per questo, poiché il suo concetto essenziale implica solo l'*esse ad*.

Le relazioni tra gli enti, ossia tra le varie realtà, possono essere o relazioni di ragione, quando il rapporto è posto soltanto dalla nostra mente (ad es., un pezzo di tela o di seta è, in sé, solo un pezzo di tela

262

o di seta; ma io posso usarlo come bandiera, o simbolo, d'una nazione o d'un popolo: in questo caso quel pezzo di tela o di seta dice relazione ad un popolo o ad una nazione, relazione mentale o di ragione o puramente ideale); - ovvero possono essere relazioni reali, quando il rapporto è nella realtà (le cose tutte quante hanno ordine - ossia relazione - tra loro; il generalissimo, che comanda un esercito, deve creare delle relazioni tra le varie armate, i vari corpi, i vari servizi, senza delle quali andrà a grande corsa verso la sconfitta; in un'azienda le relazioni tra impiegati, tra operai e macchine, tra merce e mercato ecc. sono innumerevoli; un padre ha una relazione di paternità verso suo figlio: e son relazioni reali). Ma tutte queste relazioni reali, non in quanto relazioni, ma di fatto, sono accidentali e oltre il loro *esse ad*, dicono sempre il loro *esse in*, ineriscono nella sostanza (è stata la filosofia moderna, che ha risolto la sostanza e l'ente in relazione, di modo che per essa vi sono relazioni, ma non realtà in relazione tra loro, non essendo per essa la realtà altro se non un complesso di relazioni e variando in funzione di queste; il che per la filosofia classica era un assurdo, perché, se non vi sono realtà o enti, non vi possono

essere rapporti di sorta, ma solo relazioni tra un nulla ed un nulla: ora, le relazioni tra il nulla sono un nulla di relazioni).

Già la teologia greca nel quarto secolo aveva cercato un'applicazione di questa metafisica delle rela-

263

zioni al mistero trinitario. S. Agostino ebbe il merito di porla a centro della sua trattazione.

Di fronte al problema: - come conciliare in Dio, secondo il dato rivelato, l'unità della natura con la trinità delle Persone, - ossia come si può concepire che in un'unica essenza sussistano il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ognuno dei quali è Dio e tuttavia non sono tre dei, ma un solo Dio, - egli, utilizzando la metafisica aristotelica, e perfezionandola alla luce della Rivelazione, propugnò la tesi che le Persone in Dio sono relazioni reali, ma sussistenti (e subito spiegheremo quest'ultima parola), di guisa che il nome di ciascuna delle tre Persone si riferisce appunto ad una di tali relazioni.

Come abbiamo insistito, egli si è mosso dall'unica natura divina, che è *tota simul*, per dirla con Boezio, è *perfecta possessio* ed esclude ogni successione ed ogni mutazione, appunto perché perfezione assoluta. In questa interiorità di vita e di attività perfetta, vi sono - ci rivela il dogma - relazioni dialettiche reali immanenti, che costituiscono la stessa natura divina e si identificano perciò con essa, ma che, essendo relazioni non accidentali (come tutte le altre nostre relazioni create), bensì relazioni sostanziali e sussistenti, ci dicono come un unico Dio è, proprio per la sua unica essenza, Padre, Figliolo e Spirito Santo. Tre relazioni sussistenti in un'unica natura non proiettano nessun'ombra sulla tavola pitagorica o sul principio di non contraddizione, per quanto rappresentino un mistero per noi, che non conosciamo se non relazioni accidentali (il cui *esse ad* è

264

fondato sull'*esse in alio*) e possono rappresentare tenebre oscure ed assolutamente impenetrabili per le menti negate alla metafisica classica (il che non equivale a sostenere che per credere nella Trinità occorre conoscere la metafisica aristotelica delle relazioni, ma significa solo che, per essere teologo, bisogna innanzi tutto essere filosofo e non pretendere di ragionare intorno alla Realtà divina, quando non si conoscono neppure le leggi fondamentali della realtà umana e della verità, la quale ultima non è né aristotelica né platonica, né agostiniana né tomistica, anche se è stata scoperta ad Atene, ad Ippona, o all'Università di Parigi, ma, quando è verità, è verità tout court).

S. Agostino, - che in altre sue opere, come nel Tractatus su S. Giovanni, aveva volto la sua attenzione al praedicamentum ad aliquid, ossia alla categoria della relazione, - nel suo De Trinitate, ed in modo speciale in tutti i capitoli del Libro quinto, ad essa ricorre. E vi svolge le idee seguenti:



1° Unus est Deus: Dio non può essere che uno. In noi si possono dare molte persone che hanno una identica specifica natura umana, ma questa si moltiplica nelle singole persone (il che dimostra che è diverso il concetto di natura e quello di persona). In Dio, invece, la natura divina non può essere che una sola, anche numericamente. Perfettissima come è, è altresì immoltiplicabile. Essa è una ed unica.

2° Quali categorie si possono applicare a Dio? Non certo quella di accidens, perché l'accidenta-

265

lità è essenzialmente connessa con la mutazione e la mutabilità.

«Nulla si dice accidente - scrive Agostino - se non ciò che per una qualsiasi mutazione, può essere separato dalla cosa. Difatti, ancorché vi sono degli accidenti inseparabili chiamati dai greci \*\*\*, come ad es. è il colore nero delle piume del corvo; tuttavia se non può essere separato l'accidente colore dalla piuma, fino a che è piuma, può venir meno quando anche la piuma vien meno. Tutta la sua materia è mutabile, e per il solo fatto che lascia di essere quell'animale o quella piuma, e che tutto il corpo si converte in terra, così lascia anche quel colore. E benché anche l'accidente separabile non si stacca dalla cosa per separazione ma per mutazione, come per es. i capelli, pur restando capelli, imbiancano, tuttavia si dice accidente separabile; ma, facendo bene attenzione, appare chiaramente che quando il capo imbianca, non è qualche cosa che se ne va, come se il colore nero se ne andasse e ad esso succedesse il bianco, ma è proprio la qualità del colore che si converte e si muta. Quindi nessun accidente di alcun genere si può ammettere in Dio, poiché egli è immutabile. Che se ad alcuno poi piacesse chiamare accidente anche ciò che può crescere o diminuire come la vita dell'anima, che finché è anima, vive, e poiché è sempre, quindi vive sempre; d'altra parte, però, perché più vive quanto più sa, e meno vive quanto più diventa insipiente, così anche qui avviene qualche mutazione, non perché manca la vita, come manca la sapienza all'in-

266

insipiente, ma perché è meno veramente; ora in Dio nemmeno questo avviene, perché è assolutamente immutabile».

3° Di ciò che si dice di Dio, di conseguenza «nulla è detto secondo l'accidente, poiché in Lui non se ne trova veramente» (L. V, c. 5). Tutto ciò che Dio è, non è mai qualcosa di accidentale, ma di sostanziale, in quanto tutto si identifica con la sua essenza.

4° «Tuttavia, tutto ciò che si predica di Lui non è sempre predicato secondo la sostanza. Nelle cose create ciò che non è predicato secondo la sostanza è certamente predicato secondo l'accidente: difatti tutto è accidente in esse ciò che può essere lasciato o diminuito, come le grandezze, le qualità, e ciò che ha relazione ad altro, come le amicizie, i parenti, i servi, le somiglianze, le uguaglianze e tutto il resto del

medesimo genere, il sito, l'abito, il luogo, il tempo, le azioni, le passioni ecc. In Dio invece nulla si predica che sia accidente, perché nulla vi è in esso di mutabile, e tuttavia tutto quello che si dice, non è detto secondo la sostanza».

5° «Infatti, vi è in Lui qualche cosa che si dice con riferimento ad altro, come il Padre al Figlio, e il Figlio al Padre, che non sono certamente accidenti perché l'uno è sempre Padre, e l'altro è sempre Figlio, e non sempre per la ragione che il Figlio è nato, o per la ragione che il Figlio non lascia mai di esser tale, o perché il Padre non lascia mai

267

di essere Padre; ma per la ragione che il Figlio è sempre nato, né cominciò mai ad essere Figlio. Perché se avesse cominciato ad essere, o venisse a mancare, si predicherebbe allora secondo l'accidente. Se ciò che si dice Padre, si dicesse per relazione a se stesso, e non al Figlio; e ciò che si dice Figlio, si dicesse per relazione a sé, e non al Padre; certamente quello sarebbe detto Padre, e questo Figlio secondo la sostanza; ma poiché il Padre non è detto Padre se non per relazione al Figlio suo, e il Figlio non è detto tale se non perché ha un Padre, così non si dice secondo la sostanza; e né tuttavia in ordine all'accidente, poi eh è ciò che si dice Padre e ciò che si dice Figlio, è eterno ed immutabile in sé stesso.

«Quindi benché essere Padre e essere Figlio siano diversi, tuttavia non è diversa la sostanza, e benché non si dice ciò secondo la sostanza, ma secondo la relazione, tuttavia non è accidente, perché qui ciò che è relativo non è accidentale, e non è accidentale, perché non è mutabile».

Insomma, fra le categorie ve n'è una - quella di relazione - che la metafisica deve elencare tra gli accidenti, perché in noi e nelle cose create le relazioni importano un esse in alio, un esistere nella sostanza e *accidunt* alla sostanza già costituita nel suo essere; ma lo sviluppo teologico della dottrina delle categorie osserva che la relazione è tra gli accidenti non già per il suo concetto essenziale, di esse ad. Per sé, relazione, o rapporto ad alterum, non dice né accidentalità, né sostanzialità.

268

Vi potrebbero essere (e vi sono in Dio) delle relazioni reali, non accidentali, ma sostanziali, ossia sussistenti; cosicché di Dio solo due categorie si possono predicare: quella di sostanza e quella di relazione (si capisce, di relazione sussistente, altrimenti sarebbe una relazione accidentale, che, come abbiamo veduto, è da escludersi nell'Essere immutabile e perfetto).

6° Tali relazioni sussistenti non implicano una realtà assoluta, una perfezione assoluta, una formalità assoluta, poiché non sono sostanze, ma relazioni: e la relazione, sia pure sussistente, in quanto relazione, dice solo rapporto, esse ad, realtà, non assoluta, ma relativa; non pongono cioè un aliquid, ma solo, in quanto relazione, un ad aliquid. Perciò, se in una sostanza assoluta sussistono delle relazioni, che si identificano con la stessa sostanza, tali relazioni si oppongono tra

loro, non come una perfezione assoluta sta ad un'altra, ma solo come relazioni sussistenti mutue, che si distinguono realmente soltanto per l'opposizione che v'è tra loro (questo concetto è stato poi formulato dai Concilii con la frase già ricordata: «In divinis omnia sunt unurn, uhi non obviat relationis oppositio»).

Dopo tali premesse si comprende la teologia trinitaria agostiniana:

a) Che nell'unica natura divina (*unus est Deus*) vi siano relazioni sussistenti, da S. Agostino chiamate Persone, è un dato innegabile della Rivelazione. Come fu dapprima notato, il pieno pos-

269

sesso della Scrittura, specie del Nuovo Testamento, rendeva facile al pensatore africano mostrare (confortato in ciò dalla Tradizione) che in Dio c'è il Padre e l'Unigenitus a Patre, ossia c'è una relazione di Paternità, e di Figliolanza, - relazione reale per cui il Padre non è il Figlio, - relazione sussistente, perché non accidentalmente v'è in Dio questo rapporto di Padre e di Figlio, - relazione mutua e dialettica, che dice solo un esse ad del Padre verso il Figlio e del Figlio verso il Padre, ma, che pur essendo sostanziale e non accidentale di modo che il Figlio può asserire: *Ego et Pater unus sumus*, tuttavia è qualcosa di diverso dalla sostanza, poiché la sostanza non è la relazione, e viceversa. E ciò che si dice del Figlio ab aeterno generato dal Padre, si dica dello Spirito Santo che procedit - come il sacro testo ci insegna - dal Padre e dal Figlio, in una nuova relazione reale, di guisa che in Dio, secondo la Rivelazione, vi sono relazioni sussistenti, reali, mutue, opposte tra loro e realmente distinte in quanto relazioni, pur essendo identificate con l'unica sostanza divina.

L'obbiettare che *quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*, non commoveva S. Agostino, memore che in Dio anche la giustizia e la misericordia si identificano con la sua essenza; ma ciò non toglie che la giustizia divina non sia la misericordia. Come nell'assoluta semplicità dell'Essere divino è contenuta in un modo unitario la ricchezza che si distribuisce moltiplicata tra le creature, così, analogamente, per S. Agostino l'unità dell'Essere di

270

Dio non sopprime, ma esige per la sua ricchezza infinita le distinzioni reali delle relazioni. Il contrasto tra l'Uno e il Trino non ha ragione di essere, poiché non c'è contraddizione nell'affermare che nell'unica essenza di Dio vi siano relazioni: l'Uno si riferisce alla natura, il Trino alle relazioni immanenti nell'unica natura divina, ossia, per dirla con un'espressione agostiniana, «*unus Deus est ipsa Trinitas*» (L. V, 8).

Certo, il mistero resta, poiché resta misterioso per noi come l'Essere unico e perfetto, per la sua stessa essenza, implichi essenzialmente quelle relazioni sussistenti, che Gesù ci ha insegnato a chiamare col nome di Padre, di Figlio e di Spirito Santo. Noi non abbiamo, se prescindiamo dal dogma rivelato, conoscenza

alcuna d'una relazione sussistente e non accidentale; ed Agostino, di conseguenza, avrebbe sottoscritto i versi che Dante, molti secoli dopo, avrebbe scritto nel Purgatorio (III, 33): «Matto è chi spera che nostra ragione - possa trascorrere la infinita via - che tiene una sustanza in tre Persone». Bisogna - sempre per adoperare un linguaggio antico, caro a Dante - star contenti al quia, e cioè a ciò che è, senza raggiungere quaggiù il propter quid, ossia l'intrinseca evidenza, o la ragione intima della realtà soprannaturale. Ma coloro che scagliavano alla verità rivelata l'accusa di contraddittorietà, ossia di irrazionalità, potevano dichiarare bancarotta. Il mistero trinitario è superrazionale, ma non irrazionale. E se il fanciullino incontrato dal santo Vescovo sul lido di Ippona, che si proponeva

271

di trasportare con una conchiglia tutta l'acqua del mare in un piccolo buco scavato nella sabbia, ci rammenta i limiti della nostra ragione, la fede ci indica il Sole splendente e conforta l'occhio tremante, abbagliato dalla Luce, che, come soggiungeremo subito, è anche Vita nostra.

\*\*\*

Come il pensiero agostiniano circa le relazioni illumini e spieghi le Persone divine (ossia sia connesso con quel concetto di persona che sarebbe stato poi in seguito elaborato egregiamente e che faceva dire a S. Agostino: «Cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres Personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur» L. V, c. 9); come le Persone siano le stesse relazioni e viceversa; come anche le «processiones» siano formalmente in Dio relazioni; come i concetti di generazione divina e di spirazione attiva e passiva siano sempre da Agostino ripensati in funzione metafisica e ridotti al concetto fondamentale di relazione, che serve pure ad illustrare il concetto di «missione» del Padre che manda il Figlio, e del Padre e del Figlio che mandano lo Spirito Santo) e l'altro di «pericoresi», non è compito di un Sillabario, anche perché, se volessimo diffonderci su questi punti, saremmo costretti a seguire poi lo svolgimento che l'idea centrale del De Trinitate ha avuto nei secoli successivi e soprattutto nel sec. XIII, attraverso S. Tommaso ed i grandi Scolastici medievali.

272

Poiché - come dice il Bardy - «le conclusioni di S. Agostino hanno esercitato una grande influenza nel corso del Medio Evo. Non v'è un teologo che non vi si sia ispirato; e si può dire che, dopo di lui, non si è fatto se non vivere delle formule o delle idee che egli aveva proposto». Vi furono precisazioni e sviluppi notevoli, ma «l'elaborazione delle grandi linee della teologia trinitaria è finita con S. Agostino». Una questione, però, non può essere qui trascurata, quella delle analogie, che occupano una parte così ragguardevole dell'opera di S. Agostino e che erano destinate ad un grande successo nella speculazione teologica posteriore.

Lo Schmaus, nel suo volume: *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster, 1927), raccoglie diligentemente da tutte le opere del Santo i passi

numerosissimi, nei quali si mette in rilievo il simbolismo del numero tre, ovvero si descrivono i vestigi della Trinità nell'universo e la sua immagine nell'anima umana.

Anche le cose create, prescindendo dall'uomo, suggerivano a lui la triade: mensura, numeros, pondus e l'altra: unitas, species, ordo, tre aspetti che si possono constatare in tutta la creazione e che sono connessi nell'unità. Tal volta egli chiese simili analogie alla filosofia, che, pur essendo una, si distingue in physica, ethica, logica, o naturale, razionale e morale. Tal volta si appellò alle tre eccellenze di Dio: causa subsistendi, ratio intelligendi, ordo vivendi. Ma le preferenze agostiniane sono indubbiamente rivolte allo spirito, poiché - egli osserva - noi

273

portiamo in noi stessi un'immagine di Dio, quantunque assai pallida e lontana dal modello. Noi, cioè, esistiamo, conosciamo il nostro essere e lo amiamo. «Mihi esse me idque nasse et amare certissimum est»; e l'essere, il conoscere e l'amare, pur essendo tre, sono un solo io.

Nel De Trinitate le immagini trinitarie rivelano subito il loro carattere psicologico. La prima forma tricotomica S. Agostino la scopre (L. IX) nell'essenza dell'anima: mens, notitia, amor: «quomodo autem illa tria non sint eiusdem substantiae non video, cum mens ipsa se amet, atque noverit», «Igitur, ipsa mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt; et haec tria unum sunt; et cum perfecta sunt, aequalia sunt». La seconda forma triadica (L. X) la vede nella facoltà dell'anima stessa, che è memoria, intelligenza e volontà: mens «meminit sui, intelligit se, diligit se». La terza forma egli la ricerca nelle relazioni dell'anima con Dio e cioè nella memoria Dei, nell'intelligentia Dei e nell'amor Dei. L'ultimo libro del De Trinitate, però, - come mette bene in luce il Montanari nell'introduzione alla sua versione italiana - descrive e sottolinea le differenze radicali che separano la Trinità dai riflessi suoi nello spirito nostro. E alla radice di tutte le differenze Agostino scorge la perfetta semplicità e l'infinità divina.

Tutti gli studiosi sono unanimi nel riconoscere che, mentre i suoi predecessori, da S. Giustino a Tertulliano, usavano le analogie del sole (che è luce, splendore, e raggio), ovvero del fiume (che è

274

sorgente, corrente e foce), ovvero della pianta (che è radice, tronco e fiore), S. Agostino preferisce soffermarsi all'uomo, che Dio ha creato dicendo: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» (e quel plurale nelle prime pagine del Genesi ha certo un significato misterioso, che la Rivelazione successiva avrebbe provveduto a precisare).

Così pure l'accordo è completo, quando si tratta di constatare la fortuna del metodo agostiniano nelle analogie trinitarie. Dal Maestro delle Sentenze a S. Bonaventura, uno è il grido: il mondo è trinitario. «Il mondo - leggiamo nel Breviloquium - è un libro in cui i pensieri di Dio si ritrovano espressi in caratteri sensibili, imperfetti e

perituri. La Trinità celeste vi si manifesta più o meno completamente, secondo la perfezione degli esseri creati. Essa ha lasciato di sé un vestigio nelle creature materiali, una immagine negli esseri dotati di ragione, infine una somiglianza nell'anima divinizzata dalla grazia». Con S. Tommaso, poi, le analogie suggerite a S. Agostino dalla considerazione dell'anima umana sono sbocciate come rose fresche nell'indagine della processione del Figlio dal Padre per modum inelligibilis actionis e della processione dello Spirito Santo dal Padre è dal Figlio per modum amoris.

In linea generale, i nostri studiosi reputano che queste spiegazioni ed illustrazioni teologiche, sgorganti dalla sorgente agostiniana, abbiano un'indole schiettamente psicologica, rispondente al «noli foras ire, in te ipsum redi... et transcend teipsum»,

275

che esprime il metodo dell'interiorizzazione, proprio del pensatore immortale.

Io mi permetto di sollevare un dubbio a tale proposito. Anche questa parte dell'indagine trinitaria di S. Agostino ritengo che sarebbe meglio non già proiettar la sullo schermo dell'analisi psicologica, bensì considerarla e lasciarla su una base metafisica.

La persona umana è una realtà (e quale realtà!) ed essa, prima ancora che dalla psicologia, dev'essere studiata dalla metafisica. La metafisica dell'io è, anzi, la premessa per spiegare quel mondo psicologico della coscienza e dell'attività libera, che in tal modo non solo non verrebbe deprezzato e deformato, ma avrebbe una sicura fondazione filosofica.

Se, nonostante le dichiarazioni ripetute dal Santo d'Ipbona, le quali, se non svalorizzavano, riducevano però al minimo l'importanza del procedimento analogico, quest'ultimo ha potuto procedere di trionfo in trionfo; e, soprattutto, se nella sintesi tomista le analogie del De Trinitate hanno avuto un influsso immenso (tanto che io direi che S. Tommaso non fu mai tanto agostiniano, quanto nella sua teologia della Trinità), ciò è dovuto al fatto che la persona, metafisicamente analizzata, poteva servire sia alla elaborazione del concetto di Persona divina, ossia del distinctum subsistens in rationali natura, sia alle relazioni - in noi accidentali, ma in Dio sostanziali - tra lo spirito, il verbo da lui generato e l'amore che procede dall'uno e dall'altro.

276

\* \* \*

Questa rievocazione della dottrina trinitaria di S. Agostino - che spera di non aver tradito il pensiero del grande Padre della Chiesa - minaccerebbe, però, di lasciar sfuggire l'anima che vivifica tutto il suo De Trinitate, se dimenticasse che tale teologia era una teologia non solo pensata, ma vissuta. E siccome questo Sillabario non vuol essere una serie di fotografie, ossia di riassunti eruditi, ma un tentativo per dimostrare ai lettori, digiuni di scienza teologica, che quest'ultima non è astrazione

vuota, bensì è vita, meriterei di essere biasimato, se, chiudendo l'ormai lungo capitolo, io trascurassi questo aspetto essenziale.

Perché mai per Agostino, e per ogni cristiano cosciente, la Trinità è il «primo» dei misteri della fede nostra, non solo nell'ordine teoretico per il nesso dei dogmi fra loro, ma anche nell'ordine pratico, in relazione al problema della vita? Perché, ben lungi dall'essere una verità rivelata che non interessa la nostra religiosità, è anzi, e deve essere, il soffio vivificatore di una spiritualità seria e viva?

Perché mai - come accenneremo nella conclusione di questo libro - storicamente il dogma trinitario ha ispirato un Ordine religioso per la redenzione degli schiavi e per la diffusione dell'amore, che, - secondo il pensiero di S. Agostino - è inculcato dal fatto che le tre Persone in una sola, natura insegnano il dovere a tutte le persone che si

277

professano credenti, di formare un cuor solo ed un'anima sola?

Perché la vita liturgica si spegnerebbe e tutto il culto cattolico perderebbe il suo significato, se si volesse non dico negare questi misteri, ma anche solo se si volesse prescindere, come ha mostrato nel suo saggio su L'unione con la SS. Trinità Mons. Adriano Bernareggi, che non ha avuto difficoltà a mostrare come «lo spirito trinitario invade tutta la preghiera della Chiesa » e come esso «è lo spirito della Chiesa antica, è anzi lo stile della preghiera dello stesso Cristo», è la chiave della vita liturgica dalle dossologie alla Messa, dal segno di croce alla ufficiatura divina, dalla amministrazione dei Sacramenti alle domeniche ed alle feste dell'anno ecclesiastico?

Perché mai un orientamento consolante degli animi si afferma sempre più e ci fa assistere oggi (come lo documenta un'inchiesta della rivista *Esprit* dell'agosto 1947) ad una rinascita di devozione trinitaria persino fra i lavoratori della banlieue a Parigi, quando dal materialismo passano alla lode ed all'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo?

Perché, in una parola, - se S. Tommaso nel suo commento alle Sentenze (I Sent., d. II, expl. textus) non doveva esitare a dire che «la conoscenza della Trinità nell'Unità è il frutto e lo scopo di tutta la nostra vita, - *cognitio Trinitatis in Unitate est fructus et finis totius vitae nostrae*» - S. Agostino, molto prima di lui, esclamava che «noi non possa-

278

mo vivere senza conoscere Dio uno e trino, perché non possiamo vivere senza amore»?

La ragione ultima ce la ripete ad ogni pagina del suo *De Trinitate* il santo Vescovo, quando tutta la trattazione la svolge e la presenta in funzione del nostro inserimento nella vita trinitaria.

Il discorso dell'ultima Cena, in cui - come abbiamo rammentato in un precedente capitolo - Cristo in modo esplicito ci annunciava la buona novella della unione di noi, tralci, a Lui che è la vite; quel discorso, in cui l'unità di Cristo col Padre nell'amore sostanziale dello Spirito Santo è posto a fondamento ed a modello del Corpo mistico, faceva sussultare di esultanza l'animo di Agostino. Egli non lasciò passar occasione (ad es. L. I., 6) di ricordarci con S. Paolo che «i nostri corpi sono membra di Cristo» («*corpora vestra membra sunt Christi*», 1Cor., VI, 15) e «templi dello Spirito Santo» («*Nescitis quia corpora vestra territplum in vobis est Spiritus Sancti, quem habetis a Deo?*», 1Cor., VI, 19) e tanto meno trascurò di commentare (ad es. L. IV, 8 e 9) il testamento e la preghiera suprema di Gesù: «*Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint... Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum*» (Giov., XVII, 20-23).

Figli adottivi di Dio, in quanto siamo innestati al Figlio di Dio per natura, al «Figlio del Padre, uguale al Padre per la sua divina unità, e partecipe nostro per l'assunzione dell'umanità», al «Mediatore tra Dio e gli uomini», (L. IV, 8 e 9), siamo

279

divinizzati mediante il Cristo, che non solo ci fa una medesima cosa (unum) con Lui, ma ci unisce al Padre nella medesima dilezione, nel medesimo Spirito che unisce il Padre al Figlio. Ed Agostino richiamava l'insegnamento del Maestro a proposito dell'inabitazione della Trinità in noi: «Colui che mi ama sarà amato dal Padre mio e verremo a lui e faremo dimora presso di lui» (Giov., XIV, 23) e con S. Paolo rivolgeva a tutti i credenti il voto augurale, squisitamente trinitario: «La grazia del Signore nostro Gesù Cristo, la carità di Dio (Padre) e la partecipazione dello Spirito Santo, sia sempre con tutti voi» (2Cor., XIII, 13). Insomma, se mi fosse lecito esprimere l'anima profonda del De Trinitate, prendendo le espressioni del discorso paolino tenuto all'Areopago di Atene, direi che tutti i 15 Libri non fanno altro se non far echeggiare nella mente e nel cuore del lettore questa verità: Il Dio uno e trino «*non longe est ab unoquoque nostrum... In ipso vivimus, movemur et sumus*».

Rimane così spiegato perché tutto il trattato si svolga in un'atmosfera d'amore e perché chi non tenesse presente tale atmosfera, diffusa in ogni punto, si illuderebbe di cogliere la teologia trinitaria agostiniana, ma in realtà si baloccherebbe con una speculazione diversa, ossia con un organismo agonizzante per asfissia.

È più che mai necessario aver presente questo punto, per evitare il pericolo di separare con un taglio netto l'anima santa di Agostino che adora e loda ed invoca la Trinità dalla sua dottrina teologica

280

intorno alle relazioni sussistenti. Il pericolo è grave, specialmente ai nostri giorni, quando tutti gli indirizzi irrazionalistici e vitalistici del Novecento inoculano nelle menti il disprezzo e la diffidenza per l'attività concettualizzatrice e si confonde il «concetto» che solo può illuminarci la realtà nella sua intima natura, con schemi d'un valore relativo alla pratica ed al momento storico della cultura.



Per null'affatto. L'alta speculazione agostiniana - senza che forse il lettore se ne sia accorto - è stata una spinta efficace al vero orientamento già rammentato e che è indispensabile per discutere della Trinità. Contro l'immaginazione, per la sua origine e per la sua natura protesa verso il mondo della sensibilità (ed anche i contemporanei nostri vivono di immaginazione e, conseguentemente, restano impigliati nella passionalità), Agostino ci ha aiutato ad attuare quel programma di purificazione, sul quale ripetutamente ed insistentemente amava ritornare.

Solo la purificazione intellettuale e la preparazione morale possono prestarci il paio di ali occorrenti per tentare il volo nel cielo trinitario e per capire che il Dio uno e trino è *charitas*, è *dilectio*, è amore.

Nel capo settimo e nei capitoli seguenti del Libro VIII, dopo di essersi chiesto cos'è l'amore e di aver risposto che «il vero amore in fondo non è che adesione alla verità in modo da vivere giustamente secondo questa», il Santo esclamava con S. Paolo: «*Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*» (Rom., V, 5) ed ascende al Dio amore: «Dio è amore; e chi sta nel-

281

l'amore sta in Dio e Dio in lui» (Giov., IV, 16). È allora che egli grida: «Se vedi l'Amore, vedi la Trinità». «Qui non diligit, non cognovit Deum, quia Deus dilectio est» (Giov., IV, 7). Il Padre ci canta l'amore (e lo stesso suo nome ce lo ricorda); il Figlio è amore; lo Spirito Santo è l'amore sostanziale che unisce il Padre al Figlio; noi, in tanto vivremo la vita trinitaria, in quanto vivremo di amore, poiché «l'amore fraterno non solo è da Dio, ma è Dio stesso».

I mistici cristiani sono certo tra coloro che più profondamente hanno compreso questa dottrina trinitaria agostiniana. I dotti Padri Carmelitani, che in questi ultimi anni si sono consacrati ad uno studio accurato ed acuto della mistica, hanno ben lumeggiato l'influsso della concezione di S. Agostino dell'amore e della Trinità, su, ad es., S. Giovanni della Croce, per il quale il mistero della Trinità era «il mistero preferito» e che - come scrive P. Nilo da S. Brocardo nel fascicolo *Vivere con la Trinità* (del novembre 1943) in un saggio sul mistico spagnolo - «nel carcere di Toledo temperava l'onda umana delle sue tribolazioni col ricordo delle tre divine Persone e si sprigionava col canto, esaltando le loro comunicazioni ad infra».

Il mistico, che sente ed esperimenta la presenza di Dio (e non solo la presenza essenziale e spirituale, ma affettiva), vibra all'unisono con S. Agostino. Questi (e S. Giovanni della Croce cita il passo), rivolto a Dio, esclama: «Non ti trovavo di fuori, o Signore, perché ivi malamente cercavo Te, che sta-

282

vi dentro». Ora il Cantico Spirituale ci invita a «penetrare con sommo raccoglimento dentro di noi: entrar se en sumo recogimiento dentro de si», perché «il regno di Dio è dentro di noi» e «il Verbo di Dio, insieme col Padre e lo Spirito Santo, è essenzialmente presente, ma nascosto, nell'intimo essere dell'anima».

Il momento negativo del procedimento mistico, ossia il distaccarsi, il privarsi, il rinunciare, il morire, l'annichilirsi, la notte oscura del senso, lo spogliamento assoluto, corrisponde alla purificazione morale, che S. Agostino esige da chi vuol meditare la Trinità. Senza rinunciare al nada, non si può raggiungere interiormente il lodo.

Il momento positivo dell'ascesa e della conquista consiste per S. Agostino e per il mistico nel «penetrare nella stessa vita intima di Dio, la quale è Cognizione sussistente ed Amore sostanziale».

Si potrebbe proseguire il parallelo persino nelle espressioni più significative. Ad es. la Salita al Monte Carmelo canta l'istante in cui si può «ascoltare quella parola ineffabile, quel Verbum, che il Padre dice in eterno silenzio, e in silenzio dev'essere udita dall'anima». E vi sembra di leggere il capo VII del Libro ottavo del De Trinitate, ove Dio, che è essenzialmente dilectio, vi richiama «dallo strepito esteriore ai gaudi del silenzio».

Ma è soprattutto la vita d'amore che per S. Giovanni della Croce, come per S. Agostino, vi fa abbandonare l'esteriorizzazione e vi impedisce di «vivacchiare nei sobborghi» dell'anima, per «con-

283

durvi, per ignoti sentieri, là, al nascondiglio di Dio». «Soltanto l'amore è quello che unisce e congiunge l'anima con Dio», dichiara la Notte oscura, perché, osserva il Cantico Spirituale, «ciascuno vive nell'altro, e l'uno è l'altro; e tutt'e due sono uno solo, per trasformazione d'amore». Le relazioni sussistenti trinitarie, le tre Persone in una natura, non sono più allora, per il mistico, soltanto un concetto speculativo, ma divengono per lui vita vissuta. E Suor Elisabetta della Trinità - nella divina sensazione del suo innesto in Cristo, che le faceva assaporare il vivo ego di S. Paolo - in una lettera alla sorella dirà: «Tu puoi ritirarti in questa solitudine (interiore) per abbandonarti allo Spirito Santo, purché ti trasformi in Dio, imprima nell'anima tua l'immagine della sua bellezza divina, affinché il Padre, chinandosi su te, altri non veda che il suo Cristo e possa dirti: - ecco la mia figlia diletta, nella quale ho messo le mie compiacenze».

È un misero accenno il mio dei rapporti tra la dottrina della Trinità, vissuta da S. Agostino, ed il mistico cattolico. Ma vorrei che bastasse a spiegare perché il De Trinitate è, prima di tutto e sopra tutto, preghiera. Si ha talvolta l'impressione e la certezza che S. Agostino l'abbia pensato e scritto in ginocchio. Non solo le ultime pagine del Libro XV, ma ogni capitolo dei vari Libri, sembra un'eco della preghiera, che, bella come una musica, conclude quest'opera di teologia trinitaria:

«Signore, Iddio nostro, crediamo in Te Padre, in Te Figlio, in Te Spirito Santo. Né la Verità avreb-

284

be detto: - Andate e battezzate tutte le genti nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, - se non ci fosse la Trinità. Né, o Signore Iddio, Tu ci avresti comandato di battezzare nel nome di Colui che non è il Signore Iddio. Né la voce divina avrebbe detto: - Odi, Israele, il tuo Dio è uno solo, - se la Trinità non fosse un solo Iddio. E se Tu, o Dio Padre, fossi il Figlio, ossia il Verbo tuo Gesù Cristo; se Tu, o Padre, fossi il dono tuo, ossia lo Spirito Santo, non leggeremmo nei libri della verità: - Mandò suo Figlio, - né Tu, o Unigenito, avresti detto dello Spirito Santo: - Colui che il Padre manderà nel mio nome... Colui che io vi manderò dal Padre mio... - O Signore, Dio mio, unica mia speranza, esaudiscimi, affinché per la stanchezza non desista dal ricercarti, ma sempre ardentemente cerchi la tua faccia... Che io mi ricordi di Te, che io Ti comprenda, che io Ti ami. Aumenta in me questi desideri, fino a che Tu mi rinnovi completamente... Allorché giungeremo a Te, cesseranno tutte queste cose che andiamo dicendo, senza giungere al termine. E Tu solo rimarrai tutto in tutti; e senza fine diremo Te solo, lodando Te solo, fatti anche noi una cosa sola in Te» (trad. Bertetto).

285

## Capitolo secondo

### SAN TOMMASO E LA TEOLOGIA DEL VERBO INCARNATO

Giuseppe Scheeben, nel suo splendido lavoro intorno a *I misteri del Cristianesimo*, lumeggia il seguente principio: «L'incarnazione prolunga nella creazione il mistero della Trinità». È evidente - egli scrive - che il mistero dell'Incarnazione è in connessione intima con quello della Trinità. Esso trova nel mistero della Trinità la sua spiegazione e la sua sorgente, come questo trova in esso il suo prolungamento e il più alto significato per il mondo esteriore».

La Trinità, infatti - spiega il P. Bernardot in un opuscolo prezioso: Dall'Eucarestia alla Trinità - «è l'Oceano della vita. E questa vita, che è Luce ed Amore, ha sete di espandersi e di darsi. Il Padre eternamente si dà al Figlio. Il Padre ed il Figlio insieme si danno allo Spirito Santo, comunicandogli la loro unica divinità. Eternamente ancora, per una ineffabile misericordia, Iddio risolve di comunicare la sua vita santa e beatificata alla creatura, di dirle il suo Verbo, di darle il suo Spirito, di farla comunicare con la sua natura nella Luce e nell'Amore». Ed allora si capisce come la vita infinita comincia

ad effondersi in Colui, in cui abita la pienezza della divinità, in Cristo Gesù, dal quale la vita divina trabocca ancora nel suo Corpo mistico. S. Tommaso, che ci ha lasciato un commento mirabile del Vangelo di S. Giovanni e delle Epistole di S. Paolo, anche parlando dell'Incarnazione e della Redenzione si è ispirato a questa grande idea, che costituisce il «mistero nascosto ai secoli e alle generazioni passate, ma rivelato ora ai santi», cioè Cristo in noi. «Voi siete di Cristo, esclamava San Paolo; e Cristo è di Dio». Mediante il Cristo, «il Padre ci ha predestinati ad essere suoi figli adottivi».

Uno dei più noti tomisti contemporanei, il P. Réginald Garrigou-Lagrange, dettando una dotta prefazione all'opera già ricordata di Ernest Mura su *Le Corps mystique du Christ*, ha dimostrato come il dogma fondamentale del Cristianesimo fu presente al genio di S. Tommaso in ogni momento della sua *Summa Theologica*, consacrata al Verbo Incarnato. La «vite» è radicata in Dio uno e trino; ed ai «tralci» comunica la sua linfa divina. «Tutta la Chiesa, Corpo mistico di Cristo, è considerata come una sola (mistica) persona col Cristo, suo Capo», dice S. Tommaso. Per questa misteriosa e divina solidarietà e per la mediazione di Cristo, noi siamo uniti a Dio e siamo redenti, partecipando della Grazia, delle ricchezze e dei meriti del Salvatore. Trinità, Incarnazione, Redenzione sono tre punti che nelle speculazioni della scienza teologica non possono essere mai separati, quantunque siano distinti.

Non inutilmente un altro eminente tomista, il Billot, nell'introduzione al suo trattato *De Verbo Incarnato*, rievoca il commento dell'Aquinate (in III Sent.) ad una parola dell'Ecclesiastico: «I fiumi ritornano al luogo stesso, donde sgorgano, per poi fluire ancora». Tutte le realtà create zampillano, come le acque di un fiume, da Dio e si raccolgono, quasi in un mare, nell'uomo, in questo microcosmo che è quasi l'orizzonte e il confine della creatura spirituale e corporale e quasi mediazione tra l'una e l'altra. «Quando l'umana natura per il mistero dell'Incarnazione è stata congiunta a Dio, tutti i fiumi dei valori naturali ritornarono riflessi al loro principio», per poi fluire fuori ancora, poiché, come frutto dell'Incarnazione, «de plenitudine eius (Christi) nos omnes accepimus et gratiam pro gratia» (Giov., I, 16).

La teologia ci trasporta in questa atmosfera infinita d'amore. Dopo le comunicazioni ad intra della Vita trinitaria, essa passa a studiare le comunicazioni ad extra, mentre nel cielo echeggia l'annuncio festoso di S. Giovanni: «Iddio ha così amato il mondo, da darci il suo Figliolo Unigenito» (ib., III, 16), - annuncio al quale risponde la voce di Paolo l'Apostolo: «Cristo ha amato me ed ha sacrificato sé stesso per me» (Gal. 11, 20). Solo un cieco potrebbe pretendere di esaminare i dogmi relativi al Verbo Incarnato prescindendo dalla Trinità da un lato e dalla Chiesa dall'altro, o trascurando la connessione intima e profonda di questi tre momenti dell'edificio teologico e del dato rivelato.

Se sotto tale aspetto c'è da estasiarsi tra i fulgori di questo mondo soprannaturale, un brivido quasi ci scuote fissando l'attenzione sopra il punto centrale dal quale dipende tutta la unificazione sistematica: «Il Verbo si è fatto carne ed ha abitato fra noi».

Si fa in fretta a ripetere questo versetto del Vangelo giovanneo (I, 14); ma basta riflettere un istante, per esser tolti dal timore d'impazzire.

Un Dio che si fa uomo! L'Infinito che si finitizza! L'Immutabile e la stessa Perfezione assoluta che nasce, soffre e muore! L'Eterno che vive e scompare nel tempo! Spuntano sulle labbra le parole che Tertulliano non ha né dette né scritte (e che gli attribuiscono soltanto coloro che mai hanno avuto familiarità coi volumi del Migne): credo quia absurdum. È un assurdo che Dio divenga uomo. O Dio, o uomo: dalla tenaglia di questo inesorabile dilemma sembra che non si possa sfuggire.

E poi, se Gesù Cristo è veramente Dio e veramente uomo, vi sono in Lui due intelletti (l'umano e il divino), due volontà, due coscienze, due attività specificamente diverse, due libertà; vi sono scienze differenti (l'una perfetta, le altre imperfette o perfezionantisi): come si può salvare l'unità in Cristo e come si possono conciliare queste divergenze?

La teologia di S. Tommaso vuol essere la soluzione di tutti questi problemi (e di mille altri, ad essi connessi e scrutati nei vari articoli e questioni della terza parte della Summa): ed è una soluzione

289

- lo si noti bene - che il dato rilevato, nella molteplicità dei veri prospettati in questo argomento, elabora mediante un solo concetto, quel concetto di ente, «in quo intellectus omnes conceptiones resolvit».

Si potrà pensare ciò che si vuole del valore di questo trattato. Non tutti i teologi lo sottoscrivono. Ma chi vi si getta a capo fitto, e constata come non un'obbiezione sia stata negletta, non una difficoltà sia stata superficialmente discussa, non un punto sia stato trascurato o non sia stato considerato nell'unità sistematica rigorosa dipendente dal principio metafisico ispiratore, ad un certo istante viene quasi invaso da un impeto di ammirazione. A me, personalmente, questa tertia pars del capolavoro tomistico ha sempre suscitato la sensazione di essere davanti al genio, ad uno dei non numerosi genii che il mondo della cultura abbia mai avuto nei secoli.

## 1. - IL DOGMA E LE ERESIE

Cominciamo con ciò che di essenziale ci fornisce l'insegnamento dogmatico con la Scrittura e con la Tradizione a proposito del Verbo Incarnato, poiché è solo su questo fondamento che la costruzione teologica può essere innalzata.

1° Innanzi tutto, abbiamo il dogma della divinità di Cristo.

Dai Sinottici al Vangelo di S. Giovanni, dagli Atti degli Apostoli alle Lettere di S. Paolo, dalla storia dei dogmi e dalla Patrologia sino alle defini-

290

zioni dei Concilii ed alle forme anche più antiche dei Simboli apostolici, risulta che *Christus est verus Deus* e che Egli è il Figlio di Dio in senso proprio e stretto, ossia è la seconda Persona della Trinità, l'*Unigenitus qui est in sinu Patris*. Quando Caifa (ed è San Marco che lo riferisce) lo scongiura a dichiarare se Egli è il «*Christus Filius Dei*» e quando Egli risponde: «Io lo sono», Caifa si straccia le vesti e lo accusa di bestemmia, perché - come lo rimproveravano i suoi nemici - «*Patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo*». I suoi accusatori reclamavano la sua condanna a morte: «Secondo la Legge deve morire, quia *Filium Dei se fecit*».

E Cristo non soltanto agisce da Dio, parlando da sommo Legislatore, rimettendo i peccati, facendo miracoli in proprio nome, attribuendosi il potere di giudicare i vivi ed i morti, promettendo di inviare dopo la sua dipartita la terza Persona della Trinità, ossia lo Spirito Santo, ma esplicitamente soggiunge: «Io e il Padre siamo una cosa sola... Chi vede me, vede anche il Padre mio» ... Prima che Abramo fosse, io sono». «*Deus erat Verbum... Et Verbum caro factum est*», scrive S. Giovanni, che nella sua prima Lettera ripete: «Sappiamo che il Figlio di Dio è venuto... *Hic est verus Deus et vita aeterna*».

È superfluo che noi abbiamo ad insistere. Chi desiderasse una dettagliata esposizione di tutti questi passi in cui si dichiara che Gesù Cristo è veramente Dio, prenda o il vol. III: *De Incarnatione*

291

della *Theologia biblica* del Ceuppens, oppure l'opera del Grandmaison su *Jésus-Christ*, oppure il *De Christo Salvatore*, l'importantissimo volume dedicato dal P. Garrigou-Lagrange al commento della *tertia pars* della *Summa* ed avrà la documentazione completa, alla quale potrà aggiungere le prove della divinità di Cristo sviluppate dall'*Apologetica*.

E dire che Cristo è Dio equivale a dire che Egli ha la natura divina, poiché la natura od essenza è appunto ciò che costituisce una realtà in un determinato ordine.

2° D'altra parte, Scrittura e Tradizione sono concordi nell'insegnarci che Gesù Cristo ha pure la natura umana, ossia è un vero uomo in carne ed ossa, che, come tutti gli altri, nasce e muore, non esente dal peso della fatica e dalla stanchezza, dai morsi della fame e della sete, dalla tristezza, dai dolori, dalle lagrime, dall'angoscia, dall'indignazione e dal turbamento. Non è solo il Figlio di Dio, ma è, e chiama sé stesso, «il Figlio dell'uomo».

Col simbolo atanasiano del sec. V, che perfeziona la dicitura del Concilio Niceno (dell'anno 325) e del Concilio Costantinopolitano I (del 381), possiamo, quindi,

sintetizzare l'insegnamento dogmatico: «Jesus Christus, Dei Filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus; et homo est ex substantia Matris in saeculo natus».

3° Con lo stesso Simbolo, però, dobbiamo subito proseguire: «Qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus... unitate personae». Le due nature, la divina e l'umana, non

292

costituiscono due persone, ma sono unite, per dirla nei termini tecnici, elaborati dall'antichità cristiana e dalle vetuste definizioni conciliari, nell'unità di persona e secondo la persona, e cioè ipostaticamente (ipostasi, sussistenza, persona significano lo stesso concetto). Cristo, Dio e uomo, è una Persona sola (ed è per questo che il Concilio di Efeso definì che Maria è veramente Madre di Dio, perché è la Madre di questo uomo Gesù, che è Dio). È la stessa persona che compie prodigi e che soffre, che ci presenta tutte le caratteristiche dell'umanità e quelle della divinità. Se fossero due Persone, non avremmo il Verbo Incarnato, bensì Dio da una parte e un uomo - eguale agli altri uomini - dall'altra: non avremmo avuto l'Incarnazione e neppure la Redenzione, perché l'attività ed i meriti dell'Uomo-Dio, in tanto hanno un valore infinito, in quanto sono azioni di una Persona divina, ossia in quanto la natura divina e la natura umana sono unite tra loro con quell'unione che si chiama l'unione ipostatica.

Se si studia l'Histoire des dogmes del Tixeront di altri autori, si constata come tutte le eresie cercarono di abbattere uno o l'altro di questi tre punti essenziali.

Alcuni, come - per limitarci ad un esempio - gli Adozianisti, colpirono al cuore il dogma della divinità di Cristo, come dovevano poi negarla i Sociniani del sec. XVI e tutto il razionalismo protestante, sino ai giorni nostri (e l'abbiamo diffusamente ricordato).

293

Altri si scandalizzarono dell'umanità di Cristo, che sembrava loro in contrasto con l'onore e la trascendenza di Dio: e coi Doceti e con Valentino non vollero ammettere in Lui un vero corpo, ovvero con Apollinare non gli riconobbero un'anima (mentre Cristo è vero uomo, ha avuto un corpo ed un'anima come abbiamo noi).

Altri, infine, invece, di umanizzare la divinità o di divinizzare l'umanità, commisero errori a proposito dell'unione delle due nature: e, od ammisero con Nestorio due Persone in Cristo, o con Eutiche e coi Monofisiti ammisero in Lui solo una natura, ovvero coi Monoteliti gli concessero una sola volontà (e, quindi, non riconobbero in Lui la natura umana, che implica la volontà umana).

La storia ecclesiastica, dai primi tempi della Chiesa sino ai giorni nostri, segue le vicende di queste eresie, che vanno assumendo le forme più diverse, più strane e talvolta più esilaranti e che - come abbiamo a lungo descritto - ci offrono lo spettacolo d'una confusione babelica.

Non è di questo che dobbiamo occuparci. Caso mai, alla luce degli eruditissimi e profondi studi di teologia positiva del Mersch su *Le Corps mystique*, saremmo tentati di ripensare le varie eresie riguardanti l'Uomo-Dio, e la reazione da essi provocata, in funzione dell'idea-madre del Corpo mistico, poiché è evidente che, colpendo il Capo, nell'una o nell'altra forma, restano pur colpite le membra del divino organismo che in Lui e da Lui e per Lui ha vita.

294

## 2. - LA METAFISICA TOMISTICA

In qual modo la teologia tomistica procurò di illustrare (e di ridurre ad unità scientifica) l'esistenza della natura umana e della natura divina in Cristo, unite fra loro in quella unione ipostatica, mediante la quale le due nature non danno origine ad una terza natura, ma, rimanendo essenzialmente quello che sono, si uniscono nell'unica Persona - la Persona divina del Verbo - e secondo la Persona?

La mentalità squisitamente metafisica di S. Tommaso chiese alla filosofia l'aiuto per l'elaborazione teologica del dogma (e chi pretendesse di capire la *Summa Theologica* senza essersi dapprima impossessato della sua metafisica, assomiglierebbe a colui che aspirasse a leggere una pagina di Erodoto nella lingua originale, senza aver imparato neppure l'alfabeto greco).

Come abbiamo già detto, l'ontologia classica è la scienza che la ragione riesce a conquistare, con l'aiuto di Socrate, di Platone, di Aristotele, di S. Agostino e di S. Tommaso e che, coniando il concetto di realtà come ente, riesce a raggiungere alcuni concetti trascendentali ed alcune leggi, che si verificano, sia pure in modo analogico, in ogni realtà, creata o increata, finita o infinita, e che perciò si verificano anche per quella grande e divina realtà che è Cristo Signore. Guardare attraverso il telescopio della metafisica non è già la pretesa di chi vuol proiettare la luce piena dell'evidenza sul mistero, ma la certezza che la realtà del dogma alla luce sicura del-

295

la concettualizzazione metafisica non verrà da noi deformata, bensì, sia pur debolmente, rischiarata.

Per la metafisica classica ogni realtà implica una essenza (o natura, poiché per S. Tommaso, «*nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam*») ed un essere (o esistenza). Dio, in tanto è una realtà, in quanto ha una natura od essenza divina, che è lo stesso suo Essere sussistente. Un uomo è una realtà, in quanto ha la natura umana, attuata dall'essere, che fa sì che quella natura esista. Provate a pensare una realtà qualsiasi, raggiungibile o meno dalla nostra esperienza e dalla nostra mente: se non è il nulla, ma è qualcosa di reale, necessariamente implica un'essenza o natura, per cui sarà quella realtà e non



un'altra diversa, la quale natura od essenza in tanto è reale attualmente, in quanto esiste.

I due concetti di essenza e di essere (o, il che è lo stesso) di natura e di esistenza non sono identici, ma si distinguono realmente. Un triangolo ha un'essenza, per cui è triangolo e non una piramide o un cubo, ma potrebbe rimanere nell'ordine delle possibilità; solo quando quest'essenza è attuata dall'essere, quel triangolo esiste. L'essenza, cioè, ci dà la definizione d'una realtà e ci dice di essa cos'è (adoperiamo quest'espressione nel significato proprio di Socrate, quando insegnava ai suoi Ateniesi che non basta cogliere un fatto reale, ma che l'uomo in quanto uomo, a differenza del bruto, vuol sapere cos'è l'intima natura del fatto stesso). Anche un cane può vedere un libro; ma il capire qual è il con

296

cetto espresso dal libro è frutto di quell'attività intellettuale, che caratterizza e specifica l'uomo. E contro anche i moderni ed i contemporanei nostri, i quali o dalle essenze, ossia dall'Idea, vogliono dedurre il campo esistenziale (basti rammentare i tentativi razionalistici da Cartesio in poi, ed i tentativi del panlogismo hegeliano), - oppure, con l'esistenzialismo dei nostri giorni vogliono negare le essenze e ridurre la realtà ad esistenze, irrazionalmente connesse tra loro - la filosofia classica distingue con una distinzione reale il quod est, o essenza e natura, e l'esse e sottolinea il loro rapporto.

Ogni realtà dice un rapporto tra la sua essenza e il suo essere; ma tale rapporto in Dio è un rapporto di identità, poiché l'essenza di Dio è lo stesso essere, cosicché, a differenza del triangolo, dell'uomo o di qualsiasi realtà finita, è la pienezza dell'essere e non un solo aspetto di esso e perciò non può non essere (Dio ha chiamato sé stesso: Ego sum qui sum: io sono lo stesso Essere), mentre l'essenza in tutti gli altri enti è realmente diversa dall'esistenza e la partecipa, ossia la riceve.

Col filo conduttore di questa verità fondamentale S. Tommaso ricerca cos'è la persona, ossia cosa significa tale parola che noi usiamo così di frequente, ma che è così arduo definire.

Gli equivoci a tale riguardo sorgono e si affastellano per il motivo che non pochi, dinnanzi al problema della definizione di persona, scivolano da un piano ontologico sul piano psicologico o sul piano morale.

297

L'esimio tomista citato, il P. Garrigou-Lagrange, nel suo De Christo Salvatore con finezza e con precisione distingue questi tre piani. S. Tommaso è, e vuol rimanere, sul terreno della ontologia, della realtà in sé considerata, in funzione degli elementi essenziali che la costituiscono. E si domanda: Cos'è che fa sì che una realtà sia persona? In che consiste la nota costitutiva della persona?

Altri - da Cartesio a Gunther - hanno cambiato l'impostazione del problema e, ponendosi dal punto di vista psicologico, hanno risposto: la persona si riduce alla

coscienza di sé. Errore grave, poiché: a) il filosofo subito osserva che un ente, per avere consapevolezza di sé stesso, deve esistere; e, di conseguenza, la persona avrà o conquisterà la coscienza o consapevolezza di sé, in quanto è già persona, (e non già è persona, perché ha coscienza di sé), Talvolta, non sarà assolutamente autocosciente come il bambino di tre giorni, e ognuno di noi, quando dorme un sonno tranquillo, non turbato da sogni, oppure sviene, perde la coscienza di sé; eppure sia il bambino, come il dormiente, come un uomo svenuto, sono e rimangono persone; b) il teologo, poi, col Domenicano citato, nota che, se la persona consistesse formalmente nella coscienza di sé, in Gesù Cristo vi sarebbero due persone, contro il dato del dogma, essendovi in Lui la coscienza umana e la coscienza divina.

Altri ancora, come il Rosmini, si son messi su un terreno morale - prosegue lo stesso autore - e fanno consistere la persona nella volontà libera e auto-

298

dominatrice. E certo la persona, come subito vedremo, è un ente libero, che può autodeterminarsi; ma intanto può far questo, in quanto è persona e persona resta anche quando non si autodetermina; ed, in secondo luogo, se si riduce il concetto di persona a quello di volontà e di libertà, siccome in Cristo vi sono due volontà e due libertà, l'umana e la divina, vi sarebbero in Lui due persone. Di qui la condanna della proposizione di Rosmini: «In humanitate Christi humana voluntas fuit ita rapta a Spiritu Sancto ad adhaerendum Esse obiectivo, id est Verbo, ut illa ipsi integre tradiderit regimen hominis... Hinc voluntas humana desiit esse personalis in homine, et cum sii persona in aliis hominibus, in Christo remansit natura» (il Garrigou-Lagrange nota che questa proposizione rosminiana fu riprovata, perché «ducit ad Nestorianismum, nam unio quam admittit est solum unio secundum voluntatem, seu unio moralis, qualis est jam in sanctis, a quibus Christus distingueretur, solum secundum gradum amoris»). Ed è sempre il pericolo di un ritorno alla posizione nestoriana, che spiega il motivo di recenti condanne del S. Ufficio a proposito di tentativi di introdurre una nuova terminologia per esprimere la coscienza di Cristo in un modo così distinto dall'«Io» divino del Verbo, da correre il rischio di affermare implicitamente anche un «io» umano ontologico, ossia una persona umana (come un illustre teologo italiano, il Parente, ha mostrato).

Ma lasciamo da parte i moderni e ritorniamo a S. Tommaso, ossia precisiamo con cura che la que-

299

stione è da lui impostata secondo quei criteri di ontologicità, che gli erano, si può dire, connaturati.

Innanzitutto, egli, facendo propria la definizione boeziana di persona: «rationalis naturae individua substantia» (ossia un ente sostanziale, non accidentale, dotato di individualità e di natura razionale), spiega la nozione comune di persona: «un

soggetto intelligente e libero: *ens intelligens et liberum*». E le conclusioni, alle quali giunge, si possono riassumere così:

1° La persona è, innanzi tutto, un *id quod*, non un *id quo*, linguaggio oscuro per chi non ha familiarità con la terminologia medievale, ma di non difficile comprensione. È persona «*solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori*». Ad es., - e l'esempio è di S. Tommaso - la mia mano non ha una personalità, perché non ha un'esistenza indipendente, non esiste per sé, ma nell'organismo e per l'organismo. Non esiste per sé (non è un *id quod*), ma esiste per aliud (*id quo*).

Perciò sin quando io non mi incontro con un ente, che - considerato nella sua natura, prescindendo dalla sua origine - esista indipendentemente e che indipendentemente agisca, non potrò mai parlare di persona. Io sono una persona, perché ho tale indipendenza.

2° L'essenza da sola non è e non può costituire la persona, essendo un «*id quo*», ciò per cui una realtà è tale in quella specie, non ciò che per sé esiste.

300

3° Lo stesso essere da solo non basta a costituire la persona, quando l'esse non è un *id quod*, ma un *id quo aliquid est*. Se la persona si identificasse con l'esse, in Dio - essendovi un solo essere - vi sarebbe una sola Persona, mentre in Dio, ricorda S. Tommaso, c'è «un solo essere e tre Persone» (III, q. 17, q. 2, ad 3).

4° D'altra parte, la persona esige un'essenza, e precisamente una natura razionale: «*Persona est quid subsistens in rationali natura*» (I, q. 29, a. 3), ossia è una realtà che come sua nota costitutiva dice (almeno potenzialmente), autocoscienza e autodominio, intelligenza cioè e libertà, senza delle quali non avremmo quell'indipendenza di cui discorrevamo. E, si capisce, occorre un'essenza sostanziale completa e concreta, coi suoi principi e con le sue differenze individuali; un'essenza, però, che sia razionale e che sussista (ossia esista per sé), in modo da darci un *id quod per se existit*. È allora, dinnanzi ad una tale realtà, che S. Tommaso non esita ad esclamare: «*Persona significar id quod est perfectissimum in tota natura*» (I, q. 29, a. 3)., sia perché «*est quid subsistens in rationali natura*» [ib.], sia perché «*pertinet ad dignitatem et perfectionem alicuius rei... quod per se existat*».

5° Il che equivale a dichiarare ben alto che se un ente - sia pure di natura razionale - non ha il suo essere, quell'ente non è persona, perché non esiste per sé. Non già che l'essere, in quanto essere, si identifichi con la persona (altrimenti tutto ciò che

301

esiste, appunto perché ha un essere, sarebbe persona); tuttavia persona non c'è, se non c'è l'essere, ed un essere sostanziale ed indipendente, un esse per se; ma questo elemento necessario e costitutivo della persona non è sufficiente: occorre altresì che questo sussistente abbia una natura *rationalis*.

6° L'essere, poi, è di una primaria importanza nella costituzione della persona, perché è ciò su cui si fonda l'unità dell'ente (individua substantia). Noi, ad es., abbiamo la nostra natura umana, costituita dall'anima e dal corpo; abbiamo in noi mille realtà o essenze accidentali (grandezza, tristezza, riso, baffi, ecc. ecc.): e tuttavia non siamo una molteplicità disgregata. Siamo un quid unum, perché c'è in noi un unico esse, che fa sì che sostanza ed accidentalità diverse, in noi esistenti, sussistano in virtù sua, unificate.

Come appare, il concetto di persona e di natura sono da S. Tommaso ripensate in contatto con la realtà che egli mai abbandona e che feconda con concetto di ente. Ed è con tali premesse metafisiche che poté affrontare il problema teologico riguardante il Verbo Incarnato.

### 3. - LA TEOLOGIA DELL'INCARNAZIONE

La teologia dell'Incarnazione ha, come scopo essenziale, di indicare come non sia assurda l'unione di due nature, o essenze, in Cristo, nell'unità di Persona, e di scoprire il principio che, risolvendo tale questione, implicitamente risolve ogni obiezione

302

che possa essere suggerita da un Dio-uomo, da un Dio che soffre e che muore, da un Eterno che sembra temporalizzarsi, da un Infinito che pare si finitizzi. In Cristo abbiamo la molteplicità di natura divina ed umana - ci insegna il dogma - e la natura umana presenta in lui altre molteplicità (di anima e di corpo, di facoltà, di note individuanti e di accidentalità): e, tuttavia, prosegue il dogma, in Cristo v'è una sola Persona, - la Persona divina - e le due nature sono unite secondo questa Persona (unione ipostatica), cosicché unus est Christus, Come si può concepire la realizzazione di questa unità?

Il genio di S. Tommaso così risolve il problema:

1° Se unus est Christus, - ossia, se non due Persone vi sono nel Verbo Incarnate, ma una sola, - è evidente che vi dev'essere in Lui un unico essere, perché «esse est id in quo fundatur unitas suppositi (seu personae)». E l'essere che riguarda la costituzione di questa Persona non è altro (né sarebbe possibile diversamente) se non l'Essere divino, l'Essere del Verbo, della seconda Persona della Trinità.

2° In Cristo, però, vi sono due nature o essenze (l'essenza, come abbiamo visto, non è l'essere, essendo i due concetti realmente distinti). C'è la natura umana (con l'anima e il corpo e tutte le note individuanti, ecc.) e c'è la natura divina. Per la prima Gesù Cristo è veramente uomo; viene concepito di Spirito Santo da Maria Vergine che è vera-

303

mente sua Madre; Egli nasce, vive, soffre, muore, risorge e si vada dicendo. Per la seconda Egli è veramente Dio, ab aeterno generato dal Padre, consostanziale al Padre.

3° Siccome in Dio tra essenza ed essere c'è un rapporto di identità, ossia siccome in Dio l'essenza è lo stesso Essere, dire natura divina e dire Essere divino è la stessa cosa. Perciò in Gesù Cristo abbiamo la natura umana e l'Essere del Verbo (quell'Essere che è poi la sua natura divina).

4° In Gesù Cristo - e qui sta la soluzione di S. Tommaso - la natura o essenza umana, che è realmente distinta in ogni ente creato dall'essere, non sussiste per il suo essere sostanziale umano, bensì esiste per l'essere personale del Verbo, che supplisce l'essere creato e attualizza l'umana natura.

Allora unus est Christus, perché unico è l'Essere che tutto unifica in Lui, quell'Essere che si identifica con la sua natura divina, quell'Essere personale del Verbo che è Persona. In Cristo, quindi, c'è una sola Persona, la Persona divina.

D'altra parte, Egli è uomo, perché ha la natura umana, la quale in Cristo non è Persona, perché è priva dell'essere umano, supplito dall'Essere divino. Ecco come Cristo è veramente uomo e veramente Dio. In Lui vi sono due nature nell'unità di Persona: la Persona divina.

5° L'unione dell'uomo con Dio in Cristo non è un'unio in natura, quasi che la natura umana si sia

304

mescolata con la divina e le due essenze siano divenute parti costitutive di una nuova natura, che sarebbe né quella umana, né quella divina, ma un *quid novi* risultante da un'unione, che non potrebbe se non rappresentare l'assurdo d'un Dio, la cui essenza si muta (ed anzi farebbe sì che Cristo non sarebbe più né uomo, né Dio, ma un ente chimerico indefinibile).

6° L'unione è, invece, un'unione ipostatica, ossia un'unio in persona e secundum personam. E mi spiego.

Prendiamo il nostro io ove mille accidentalità si succedono, unite in noi, in quanto esistono per l'essere della nostra persona. Quando diverse realtà si uniscono in una persona, non risulta una nuova persona, perché quell'unione non implica la formazione di un *aliquid tertium*, di una nuova essenza o natura.

Questa, però, è un'unione accidentale: è un'unio in persona, ma non secundum personam.

Se, invece, non un'accidentalità qualsiasi, ma una natura od essenza sostanziale, come l'umana, sussiste non per il suo essere, ma per l'Essere della natura od essenza sostanziale divina, allora noi abbiamo una unione secondo l'Essere divino, che si identifica con la Persona divina del Verbo, ed abbiamo quell'«ammirabile

unione ipostatica della divinità col corpo e con l'anima di Cristo», della quale parlano le definizioni conciliari.

Un Sillabario non può neppure alludere ai dibat-

305

titi delle Scuole cattoliche e degli stessi seguaci di S. Tommaso circa il costitutivo formale della persona (se si prendono, ad es., le due più celebri trattazioni della teologia dell'Incarnazione, apparse in questo secolo, quella del Billot e quella del Garrigou-Lagrange, si possono veder delineati i diversi indirizzi e si può assistere all'interessantissima battaglia). Basti qui rilevare come S. Tommaso si appella alla sua concezione metafisica dell'ente e della persona, non solo per risolvere il problema della dualità di natura, divina ed umana, nell'unica Persona divina, ma anche per chiarire tutte le questioni che il tema faceva sorgere.

L'Incarnazione, ad es., produce una mutazione in Dio? Per null'affatto. Se essa consiste in ciò che il Verbo fa sussistere la natura umana di Cristo, è evidente che, come il sole non si muta quando la terra, girando, riceve il suo bacio, così il Sole del Verbo rimane immutato in sé quando una natura umana da Lui viene fatta sussistere; e come il pensiero nostro non subisce in sé stesso mutamento alcuno, quando si incarna in lettere ed in parole scritte con inchiostro, poiché la mutazione avviene solo in queste lettere o parole che sorgono, si sbiadiscono e scompaiono, così il Pensiero divino rimane immutato, quando in modo misterioso, per noi inscrutabile, fa sussistere la natura umana.

Se Cristo soffre e muore, non si muta Dio, bensì la natura umana sussistente per l'Essere divino: e, tuttavia, essendo tale natura unita a Cristo in un'unione ipostatica, quelle sofferenze e quella morte so-

306

no i dolori e la morte dell'Uomo-Dio. I meriti di Cristo, la Grazia di Cristo, i suoi miracoli, le varie scienze in Lui, i due intelletti, le due volontà, le due attività e le due libertà, il rapporto dell'umano col divino, sono tutte questioni che S. Tommaso esamina e imposta e scioglie con l'idea principale, or ora ricordata. Ma di tale idea non ci è possibile qui seguire gli sviluppi, perché noi abbiamo, non la pretesa di sunteggiare l'intero trattato tomistico, ma solo l'intento di indicare la chiave con la quale si possono aprire le varie porte del grande edificio teologico, eretto dall'Aquinate.

307

### Capitolo terzo

## IL SACRAMENTO EUCARISTICO E LA TEOLOGIA TOMISTICA

Se un analfabeta si avvicinasse allo scienziato che si dedica allo studio dell'energia atomica e lanciasse una occhiata curiosa ad uno dei foglietti sui quali sono scritte e sviluppate le formule matematiche, non riuscirebbe a capacitarsi dell'interesse che quei segni, e quel pezzo di carta che li porta, suscitano e rappresentano. Eppure, sotto apparenze così modeste si cela una realtà di cui nessuno potrebbe esagerare l'importanza.

Così pure, il contadino, passando per la strada, osserva i fili del telegrafo, sostenuti dai pali. In apparenza sono freddi e gelidi quei fili di metallo. Eppure noi sappiamo che essi servono a trasmettere un mondo di pensieri, di notizie, di affetti; sono il mezzo con cui un'anima parla ad un'altra anima; in una parola, celano una vita intensa.

Così avviene press' a poco anche per l'Ostia bianca dei nostri altari. Essa sembra un pezzo di pane; sembra priva di vita e fredda. Ma la fede ci insegna che quelle specie nascondono Gesù Cristo, il Verbo Incarnato.

Alla forma consacratoria del sacerdote, il pane

308

non è più pane, il vino non è più vino; ma là dove vediamo pane e vino, c'è «il vero corpo, nato da Maria Vergine, che patì e s'immolò sulla croce per la salvezza dell'umanità». Le parole sacramentali «sono sì potenti, - per dirla col Monsabré - sì divinamente efficaci, che operano nel modo più intimo sull'essere del pane e del vino e mutano la loro sostanza nella sostanza del corpo e del sangue di Gesù Cristo. E ciò per guisa, che non rimangono che gli accidenti, le apparenze mirabilmente conservate delle sostanze che più non esistono».

L'incredulità ha preteso dimostrare che questo mistero costituisce un complesso di assurdi. Sembra una stranezza, una pazzia che un pezzo di pane, una piccola Ostia, venga fatta oggetto di adorazione e recata attorno in trionfo. Il cristiano stesso di scarsa cultura religiosa è talvolta assalito dal dubbio e si domanda com'è mai concepibile che Cristo sia presente nel santo Sacramento e, non solo in un punto dell'universo, ma in ogni Ostia consacrata.

Noi vorremmo esporre alcune idee della teologia di S. Tommaso a proposito del dogma eucaristico, mettendole a confronto con le obiezioni e le bestemmie non tanto di secoli lontani, quanto di uomini moderni. Senza pretendere di tradurre le questioni e gli articoli della Summa intorno all'Eucaristia, richiameremo alcune nozioni teologiche ispiratrici sia delle pagine in cui il pensatore delineava il vero

ambito del mistero, sia delle strofe che il poeta dell'Eucarestia affidava alla pietà dei credenti.

Fedeli al nostro metodo organico, per capire il

309

significato ed il valore del dogma, come anche per contemplare la connessione con tutta la rivelazione cristiana nella sistematicità della meditazione scientifica, propria della teologia, cominceremo a risalire alla chiave che ci dischiude i segreti della verità rivelata, ossia al principio - come abbiamo rilevato sin dai primi capitoli di questo Sillabario - della incorporazione nostra in Cristo. Ponendoci da un tale punto di vista, subito saremo illuminati da un fascio di luce, che ci inonderà r animo e il cuore.

## I. - IL CORPO MISTICO DI CRISTO E L'EUCARESTIA

Come abbiamo già' detto e ripetuto, noi dobbiamo ben distinguere in noi una triplice vita:

1° la vita dell'uomo in quanto animale;

2° la vita dell'uomo m quanto uomo;

3° la vita dell'uomo in quanto cristiano;

In noi, quindi, c'è il mondo della materia, il mondo dello spirito, il mondo della Grazia, e, di conseguenza, vi sono i valori materiali, i valori spirituali, i valori soprannaturali.

1° L'uomo, in quanto animale, vegeta e sente, mangia, si riproduce e muore. Purtroppo, molti uomini conoscono questa sola vita, che abbiamo in comune coi bruti. Per essi l'unica vera realtà è il corpo, l'organismo destinato un giorno a sciogliersi. Tutto ciò che interessa il loro corpo costituisce l'unica preoccupazione dei loro giorni: la cucina, i da-

310

nari, i piaceri. Unici grandi dolori: le noie della fatica, le malattie, la morte.

2° L'uomo, in quanto uomo, si trova ad un piano ben più alto. Egli sa d'avere un'intelligenza ed una volontà libera e, perciò, un'attività spirituale. Ed ecco le scienze, le lettere, la filosofia, le arti, il mondo della cultura, della politica, dell'economia, del diritto, dell'assistenza benefica, in genere tutto quel complesso di attività specificamente umane, per le quali la nostra superiorità sul bruto appare non già' solei di grado, ma di natura. È la vita dello spirito.



3° L'uomo, in quanto cristiano, è qualcosa di infinitamente più grande ancora. L'Uomo-Dio ci innesta in Lui. È sceso su questa terra - come ampiamente e ripetutamente abbiamo rammentato - non già per lasciarci isolati e staccati gli uni dagli altri, ma per unirci a Lui con quella mistica incorporazione, che Gesù paragonava all'unione dei tralci con la vite e che S. Paolo rassomigliava all'unione delle membra in un organismo divino, il cui Capo è Cristo, la cui anima è lo Spirito Santo. In tal modo, innestati per mezzo del Battesimo a Cristo, noi non abbiamo più solo la vita animale in noi e la vita dello spirito umano, ma diventiamo «partecipi della divina natura», abbiamo, con la Grazia, la vita di Dio in noi, siamo soprannaturalizzati, divinizzati da Cristo, che eleva ad un valore divinò le nostre attività buone.

Supponiamo di entrare in un istituto di deficienti-

311

ti, oppure nel reparto della «Piccola Casa della Provvidenza» del Cottolengo a Torino. Quei poveri scemi, o «buoni figlioli», mangiano, dormono, vivono senza l'uso della ragione e perciò come animaletti. Quanta compassione destano nel visitatore! Il raggio della vita veramente umana non lo scorgiamo in loro. Più degni di compassione sono i deficienti dell'ordine soprannaturale, che magari sono ingegneri, avvocati, professionisti, uomini di affari, i quali non hanno la vita divina nella loro anima, ossia la vita della Grazia. Bisogna prendere le mosse da questa triplice vita, per comprendere la distinzione che c'è nel triplice cibo, di cui si deve nutrire l'uomo.

\*\*\*

1° C'è, innanzi tutto, il cibo materiale, necessario per la vita dell'uomo in quanto animale. E noi ci nutriamo di pane, di patate, di carne, di frutta, ecc. Lo stomaco: è la questione principale che impensierisce alcuni: mala digestio, nulla felicitas. Certo, l'uomo vive anche di pane, ma non di solo pane. Non è questo il nostro unico cibo.

2° C'è, in secondo luogo, il cibo spirituale dell'uomo in quanto uomo. Ossia la cultura, il sapere, la scienza. Guai a chi non studia! L'ignorante lascia morta la vita della sua mente. E noi parliamo sempre di cibo, quando si tratta di libri, di giornali, ecc. Diciamo che chi legge, mangia (e chi legge giornali cattivi, si avvelena); diciamo, d'un li-

312

bro bello ed attraente, che l'abbiamo divorato; diciamo che il maestro spezza il pane del sapere ai suoi scolari, ai suoi studenti. Ai poetucoli, i quali non riescono a creare un verso che abbia la durata di un mese, rivolgiamo la raccomandazione: «nutritevi di Dante!».

E qui le cose cominciano a cambiarsi un pochino. Se ho una pagnotta e la divoro, essa non rimane per gli altri. Ma l'unico Dante, l'unica Divina Commedia, può

nutrire milioni e milioni di uomini, senza bisogno che diventino... antropofagi e che mangino materialmente l'Alighieri. Il suo pensiero poetico, restando suo, si moltiplica in milioni di volumi, ognuno dei quali ci permette di nutrirci di Dante, cibo delle anime grandi. E noi, studiando il divino Poema, ci uniamo a Dante, entriamo cioè in comunione con lui.

3° Non basta. Siccome in noi, per la grazia di Cristo, c'è una vita più alta ancora, la vita soprannaturale, ossia la vita divina, propria dell'uomo, in quanto cristiano, ecco che Gesù ha istituito un cibo divino. Se abbiamo una vita divinizzata, dobbiamo nutrirci di Dio. Di qui l'Eucaristia.

Sia nel discorso della promessa (capo VI di S. Giovanni), sia nella sera dell'istituzione, Gesù Cristo ha insistito su questo rapporto tra la vita divina in noi e il cibo divino.

«Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, rimane in Me e Io in lui». «Se non mangerete la mia carne e non berrete il mio sangue, non avrete

313

la vita in voi». Forse non avremo più la vita animale? No, questa la possiamo avere, fin che siamo quaggiù. Forse non avremo più la vita della cultura? No, anche questa la possiamo avere. Ma senza il cibo divino non possiamo conservare la vita soprannaturale. Dobbiamo cibarci di Cristo; dobbiamo nutrirci di Lui, se vogliamo sostenere, riparare e preservare dalla morte la nostra vita soprannaturale (cfr. il Catechismo del Concilio di Trento, che, come già tutti i Padri della Chiesa, sviluppa il pensiero).

L'istituzione del divin Sacramento è stata da Gesù compiuta col discorso che passa sotto il nome di discorso dell'ultima Cena, ove la buona novella della nostra incorporazione, della nostra unione a Lui, è stata enunciata nei capitoli XIV e seguenti di S. Giovanni, che sono e resteranno la parola più consolante che mai si sia udita su questa terra.

Unico è Gesù, l'Uomo-Dio; e tutti noi, battezzati, siamo innestati in Lui e dobbiamo vivere la sua Vita. Egli è la Vita; e chi si nutre di Lui, vive per Lui (qui manducat me, et ipse vivet propter me). Certo, la sua presenza nell'Ostia non è come la presenza del pensiero dantesco nelle mille edizioni della Divina Commedia. Ma come uno è Dante e tutti se ne cibano, così unico è il Cristo e tutti ci nutriamo di Lui. È ridicolo credere che, per questo, sia necessario masticar coi denti, materialmente, le carni di nostro Signore. Fu l'errore dei Cafarnaiti, i quali, pensando solo alla vita animale ed alla corrispondente nutrizione dell'uomo in quan-

314

to animale, così avevano interpretato la promessa della Eucarestia, mormorando: «È duro questo discorso; e chi mai lo può credere?». E sì che il Cristo aveva il giorno antecedente insinuato negli animi, col miracolo della moltiplicazione dei pani, il nuovo miracolo futuro. Egli avrebbe dato a tutti un cibo, nutrendoci del quale non

saremmo morti come gli Israeliti che avevano mangiato la manna nel deserto, ma saremmo vissuti di quella vita divina che, appunto perché divina, è eterna (qui *manducat hunc panem, vivet in aeternum*). Nei primi secoli, questa interpretazione materialistica, degna della personalità di coloro, per i quali l'unico cibo è il cibo materiale, originò l'accusa della società pagana contro i cristiani, quella delle cene Tiestee, ossia l'accusa che essi pugnalassero un bambino e lo avvolgessero nella farina, e ne mangiassero le carni e ne bevessero il sangue. Ed è sempre questa ignoranza fenomenale del dogma cristiano che provoca anche fra le cosiddette classi colte la pesca dei granchiolini più o meno graziosi, dei quali daremo alcuni notevoli esempi.

Prima, però, di riferire le obiezioni degli avversari, e anzi, prima ancora di enunciare, sia pur sinteticamente, le elaborazioni teologiche di S. Tommaso, gioverà iniziare il nostro studio rievocando i dati della rivelazione. La teologia non può e non vuole essere altro, se non uno sforzo per penetrare questi dati e per sistemare in una unità scientifica le conquiste che in tale tentativo può raggiungere il pensiero umano.

315

## 2. - IL SACRAMENTO EUCARISTICO NEI DATI DELLA RIVELAZIONE

Come or ora abbiamo accennato, due momenti abbiamo nei Vangeli, relativi al Sacramento Eucaristico.

Gesù in un primo momento l'ha annunciato e promesso; in seguito l'ha istituito.

1° Il Vangelo di S. Giovanni ci descrive infatti il prodigio della moltiplicazione dei pani, simbolo evidente della moltiplicazione delle Ostie eucaristiche, ossia d'un altro pane, che, nell'insegnare il Padre nostro ai suoi discepoli, il Maestro stesso chiamava il «pane soprasostanziale».

Lasciamo la parola- all'apostolo dell'Amore, che, nel capitolo VI del suo Vangelo, così ci descrive la scena:

«Dopo questo Gesù se ne andò all'altra sponda del mare di Galilea o di Tiberiade. E gran folla lo seguiva, perché vedeva i prodigi fatti da lui sopra gli infermi. Ora Gesù ascese sopra un'altura, ed ivi si sedette insieme con i suoi discepoli. Era prossima la Pasqua, la festa dei Giudei. E levandogli gli occhi, e vedendo la gran folla, che era venuta a lui, dice a Filippo: «E dove comperemo noi dei pani, affinché costoro abbiano di che mangiare?». E questo diceva per metterlo a prova, ché quanto a lui già sapeva che cosa stava per fare. Gli rispose Filippo: «Duecento denari di pane non bastano per essi, in modo che ciascuno ne abbia un qualche poco». Ed uno dei suoi discepoli, Andrea,

316

il fratello di Simone Pietro, gli dice: «C'è qui un ragazzo che ha cinque pani d'orzo e due pesci; ma cos'è questo in tanti?». Disse Gesù: «Fateli adagiare». E c'era di molta erba in quel luogo. Si adagiarono adunque gli uomini in numero di quasi cinque mila. Prese allora Gesù i pani, e, rese grazie, li distribuì alla gente seduta, e lo stesso fece dei pesci quanto ne volevano. E quando furono sazi, disse ai suoi discepoli: «Raccogliete i frammenti sopravanzati, affinché nulla si perda». Li raccolsero essi e riempirono dodici canestri dei cinque pani d'orzo avanzati a quelli che avevano mangiato. Costoro allora, veduto il prodigio operato da Gesù, dicevano: «Questi in verità è il Profeta, che deve venire nel mondo». E Gesù, accortosi che stavano per venire a rapirlo e farlo re, tutto solo si ritrasse di nuovo su l'altura.

«Fattasi poi sera, i suoi discesero al mare e, montati in una barca, tragittavano verso Cafarnao di qua dal mare. E già si era fatto buio, e Gesù ancora non era tornato da loro. Il mare frattanto, poiché tirava gran vento, era agitato. Essendosi dunque inoltrati per un venticinque o trenta stadi, scorsero Gesù, che camminava sopra il mare e si accostava alla barca, ed ebbero paura. Ma egli disse loro: «Sono io, non temete». Vollerò allora prenderlo sulla parca, e subito la barca toccò terra dove erano diretti.

«La dimane la gente, rimasta al di là del mare, notò che non vi era stata altro che una barca, e che Gesù non era entrato in barca insieme con i suoi discepoli, ma che questi erano partiti soli. Altre bar-

317

che intanto sopravvennero da Tiberiade vicino al luogo dove avevano mangiato il pane, dopoché il Signore ebbe rese grazie. Ma quando la gente ebbe veduto che quivi non era Gesù né i suoi discepoli, montarono sulle barche e vennero a Cafarnao cercando di Gesù. E, trovatolo dall'altra riva del mare, gli dissero: «Maestro, quando sei venuto qua?». Gesù rispose loro: «In verità, in verità vi dico: voi mi cercate, non perché avete veduto dei miracoli, ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati. Adoperatevi non tanto per quel cibo che perisce, quanto per quel cibo che dura per la vita eterna, e che il Figlio dell'uomo vi darà. Poiché lui Dio Padre ha segnato del suo sigillo». Gli domandarono allora: «E che dobbiamo fare per compiere le opere di Dio?». Rispose loro Gesù: «Questa è l'opera voluta da Dio che crediate in colui, che egli ha mandato». Soggiunsero essi: «E qual miracolo fai tu, affinché vediamo e crediamo in te? Che cosa operi? I padri nostri mangiarono la manna nel deserto, siccome sta scritto: Egli diede loro a mangiare pane del cielo». E Gesù ad essi rispose: «In verità, in verità vi dico, Mosé non vi diede il pane del cielo, ma il Padre mio vi dà il vero pane del cielo. Poiché il pane di Dio è quello che discende dal cielo e dà la vita al mondo». Gli dissero allora essi: «Signore, dacci sempre di questo pane». E Gesù ad essi: «Io sono il pane della vita. Chi viene a me non avrà più fame, e chi crede in me non avrà mai più sete. Ma ve l'ho detto: mi avete veduto, eppure non credete. Tut-

318

to ciò che il Padre mi ha dato verrà a me, e chi a me viene io non lo cacerò fuori, poiché sono disceso dal cielo non per fare il mio volere, ma il volere di colui che mi ha mandato. E questo è il volere di chi mi ha mandato, che di quanto egli ha dato a me io niente ne perda, ma lo risusciti nell'ultimo giorno. Poiché questo è il volere del Padre mio, che chiunque conosce il Figlio e crede in lui abbia la vita eterna, ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno.

«I Giudei adunque mormoravano di lui perché aveva detto: «Io sono il pane disceso dal cielo», e andavano dicendo: «E non è costui Gesù, il figlio di Giuseppe, colui, del quale noi conosciamo il padre e la madre? Come mai dice: Io sono disceso dal cielo?». E Gesù così loro rispose: «Non mormorate tra voi. Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre, che mi ha mandato; ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Sta scritto nei Profeti: E saranno tutti ammaestrati da Dio. Chiunque ha ascoltato il Padre e ricevuto il suo insegnamento, viene a me. Non già che alcuno abbia veduto il Padre, eccetto colui che è presso Dio: questi ha veduto il Padre. In verità, in verità vi dico: Chi crede ha la vita eterna. Io sono il pane della vita. I padri vostri nel deserto mangiarono la manna, e sono morti; questo è il pane che discende dal cielo, in modo che chi ne mangia non muore. Io sono il pane vivo, disceso dal cielo; se uno mangia di questo pane, vivrà in eterno; e il pane, che io darò, è la mia carne per la vita del mondo». Altercavano pertanto i Giudei tra di loro

319

dicendo: «Come mai può costui darci da mangiare la sua carne?». E Gesù disse loro: «In verità, in verità vi dico: se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Poiché la mia carne è un vero cibo e il mio sangue una vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me ed io in lui. Siccome il Padre che vive ha mandato me ed io vivo per il Padre, così pure colui che mangia di me, per me vivrà. È questo il pane disceso dal cielo; non come i padri vostri che mangiarono e sono morti; chi mangia di questo pane vivrà in eterno».

«Queste cose egli disse insegnando nella sinagoga di Cafarnao. Onde molti dei suoi discepoli, udite che l'ebbero, dissero: «È duro un tal parlare, e chi lo può intendere?». Gesù, conoscendo dentro di sé che i suoi discepoli di ciò mormoravano, disse loro: «Questo vi scandalizza? E se vedeste il Figlio dell'uomo ascendere dove già prima era? È lo spirito che vivifica, la carne a nulla giova; le parole che io vi ho detto sono spirito e vita. Ma vi sono tra voi alcuni che non credono». Poiché Gesù sapeva fin da principio quali fossero coloro che non credevano, e chi fosse colui che l'avrebbe tradito. E aggiungeva: «Per questo vi ho detto che nessuno può venire a me se non gli sia dato dal Padre».

«Da allora molti dei suoi discepoli si ritrassero indietro e non più andavano con lui. Perciò Gesù chiese ai Dodici: «Anche voi ve ne volete anda-

320

re?». Gli rispose Simone Pietro: «Signore, a chi ne andremo noi? Tu hai parole di vita eterna; e noi abbiamo creduto e sappiamo che tu sei il Santo di Dio» (trad. di P. Giovanni Re).

2° La promessa non poteva essere più esplicita.

E fu da Gesù realizzata nella notte del tradimento. Gli ultimi tre evangelisti, S. Matteo, S. Marco e S. Luca, descrivono l'istituzione dell'Eucarestia in modo identico. E basterà riferire, di conseguenza, la narrazione che il primo di essi (Matt., XXVI, 26-28) ci dà del grande avvenimento svoltosi nel Cenacolo di Gerusalemme durante la cena pasquale, poche ore prima che si iniziasse la Passione: «Mentre mangiavano, Gesù prese del pane e, avendolo benedetto, lo spezzò e, dandolo ai suoi discepoli, disse: - Prendete, mangiate; questo è il mio Corpo. - E poi, prendendo un calice, rese grazie e lo diede loro, dicendo: - Bevetene tutti, perché questo è il mio Sangue, il sangue dell'alleanza, che è sparso per molti a remissione dei peccati».

È superfluo, per lo scopo di questo capitolo, che noi raccogliamo da altre pagine del Nuovo Testamento le testimonianze di Gesù, o che ci diffondiamo sopra la antica tradizione costante, non offuscata durante il corso di parecchi secoli se non da qualche rara e vecchia eresia, dagli errori di Berengario di Tours nel sec. XI e dalle negazioni della Riforma.

Fu appunto in mezzo alla confusione delle lingue occasionata dal Protestantesimo, che nel secolo XVI il Concilio di Trento, con precisione ammirevole e

321

con autorità infallibile, indicava i tre punti essenziali riguardanti il dogma eucaristico. Sia che guardiamo gli atti e leggiamo i canoni del Concilio, sia che prendiamo tra le mani l'aureo Catechismo che il Concilio stesso volle consegnare ai parroci (si veda la bella traduzione italiana curata da L. Andrianopoli: Il catechismo romano del Concilio di Trento) perché fosse il filo conduttore dell'insegnamento ortodosso, noi constatiamo come luminosamente venga affermato che «tria sunt maxime admiranda... quae in hoc Sacramento... fides catholica sine dubitatione credit et confitetur».

E queste tre verità mirabili da credersi e da professarsi sono:

1° «Primum est, verum Christi Corpus, illud quidem quod natum de Virgine in coelis sedet ad dexteram Patris, hoc sacramento contineri». Ecco il dogma della presenza reale: nel sacramento eucaristico c'è Cristo, il corpo suo, nato un giorno dalla Vergine ed ora glorioso in cielo. E perché 'da nessuno si potesse sofisticare, il Concilio precisava: il Corpo di Cristo «in sanctissimo Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter, substantialiter».

Ossia:

*veramente*, - non in segno o in figura, poiché Cristo ha detto: « questo è il mio Corpo; questo è il mio Sangue». Ci ha dato sé stesso, e non già, come pretendevano i Sacramentari, solo un simbolo di sé. Se uno, morendo, nel sud testamento ci lascia un palazzo, nessuno riterrà che abbia inteso di far

322

consistere questa eredità nella fotografia del palazzo stesso;

*realmente*, - contro l'interpretazione di Calvino, per il quale Cristo era realmente in cielo, ma nell'Eucaristia era presente solo alla contemplazione della fede;

*sostanzialmente*, - contro gli altri eretici, che affermavano una presenza di Cristo solo secondo la sua potenza, non secondo la sua sostanza.

Come si vede, il Concilio non poteva esser più preciso e si capisce come le formule usate tolsero la possibilità di scappatoie e di nuovi abili sofismi.

2° Il secondo punto riguarda il dogma della transustanziazione. La fede, cioè, ci insegna «per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam Corporis Domini Nostri Jesu Christi et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius, quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata». Mediante la consacrazione, la sostanza del pane si converte nella sostanza del Corpo di Cristo (e si ripeta lo stesso del vino per il Sangue di Cristo). Nulla, quindi, resta della sostanza del pane e del vino. Il Pane e il Vino consacrati non sono più pane e vino, ma sono il Corpo e il Sangue di Cristo. È avvenuta una transustanziazione vera e propria.

3° C'è, sì, qualcosa che rimane: «tertium est accidentia sine ulla se subiecta esse, mira quadam

323

atque inexplicabili ratione». Restano, cioè, le specie del pane e del vino, le loro qualità, e la loro quantità; ma tali realtà accidentali mancano della sostanza in cui dapprima inerivano e che è convertita nella sostanza del Corpo e del Sangue di Cristo.

Se questi sono i dati dell'insegnamento dogmatico, in qual modo la teologia li ha elaborati?

Tali dati non erano una novità. Tutt'altro! La tradizione, come avvertimmo, sempre li aveva riconosciuti e proclamati, tanto che nel sec. XIII la meravigliosa speculazione teologica si era fondata su di essa. Alberto Magno da un lato, e due grandi Francescani dall'altro, Alessandro d'Hales e S. Bonaventura, all'unisono con S. Tommaso, ci avevano donato una trattazione, nella quale trascureremo i dettagli e le questioni secondarie, ma che, in una concordia significativa, nonostante la diversità delle scuole e degli indirizzi del tempo, affermava: a) la presenza reale; b) l'esclusione che la consacrazione causasse una mutazione nel Corpo di Cristo o avvenisse per l'annientamento della sostanza del pane e del vino

(«transsubstantiatio, non annihilatio talis conversio est, et sic appellari debet», esclamava S. Bonaventura con una terminologia che il Concilio Tridentino, tre secoli dopo, faceva propria); bensì una conversione del pane e del vino che implicava una transustanziazione nel significato vero del termine; c) la tesi che le specie, non si riducevano a pure apparenze fenomeniche, ad impressioni soggettive e modificazioni soltanto dei nostri organi senso-

324

riali, in noi prodotte da Dio, ma, al contrario, erano realmente accidentali.

In questa elaborazione teologica dei tre punti dogmatici non tutto: è verità di fede. Alcuni teologi - come il Suarez - spiegano la transustanziazione mediante l'annichilimento della sostanza del pane e del vino. Altri, nonostante che il Concilio indichi come «constans dogma; in Ecclesia receptum» (ed un dogma che «fides catholica sine ulla dubitatione eredit») la realtà accidentale delle specie, considerano queste ultime come mere apparenze. E le teorie teologiche diversificano nello spiegare il rapporto tra le accidentalità qualitative e quantitative (secondo S. Tommaso, è sulla quantità miracolosamente conservata che si innestano le altre accidentalità).

Noi ci limiteremo alla teologia tomistica per le tre verità fondamentali, che a molti moderni sembrano ridicolaggini ed assurdità e che, d'altra parte, costituiscono per il cattolico non solo i dogmi più cari della sua fede, ma la fonte della sua religiosità vissuta e la forma della sua vita.

### 3. - DUE ATTEGGIAMENTI ANTITETICI:

#### L'INCREDELITÀ E LA FEDE DINNANZI AL MISTERO EUCARISTICO.

A questo contrasto sarebbe opportuno che attendesse ogni spirito non superficiale, per non illudersi di risolvere il problema con una risata o con un semplicismo pietoso. Se il dibattito e l'antitesi non avessero nessuna ragione di essere, è mai possibile che

325

milioni e miliardi di uomini, ed una moltitudine di dotti, per secoli e per secoli, non si siano mai accorti di aderire a ciò che è in sé ridicolo ed assurdo?

Una tale riflessione - che lo stesso buon senso dovrebbe suggerire - non sorge neppure nella mente di parecchi negatori, dei quali sarà opportuno riferire ad litteram le osservazioni critiche, accompagnate da sarcasmi e da ironie, prima di sintetizzare il pensiero teologico di S. Tommaso riguardante il mistero eucaristico, di modo che i lettori abbiano la chiara visione dei due eserciti schierati a battaglia e possano giudicare in base ad una esatta conoscenza del problema.



1. - Ognuno dei tre punti essenziali, che abbiamo rammentato, è stato oggetto di derisioni, tanto nel campo degli uomini illustri, come nel campo più... democratico degli scienziati popolari.

a) La presenza reale di Cristo nella piccola Ostia, anzi nelle innumerevoli Ostie consacrate, do veva dar occasione a proteste ed a ribellioni.

Scegliamo, dapprima, tra i molti, due volumi, uno francese, l'altro inglese, tradotti presso la rinomata casa editrice Laterza di Bari, nella «collezione di cultura moderna».

Il primo volume, di Giorgio Weill, è intitolato:

Storia della idea laica nel secolo XIX; ed a pag. 151 della edizione italiana, pubblicata nel 1937, leggiamo: «Nel 1859 il Larroque pubblicò la grande opera che l'occupava da lunghi anni, l'Examen critique des doctrines de la religion chrétienne, Parlando con

326

disprezzo del riso volteriano, affrontava il soggetto con gravità, come un uomo che si prepara a compiere opera necessaria alla vita morale dei suoi contemporanei. La prima parte studia a uno a uno i dogmi fondamentali del cristianesimo e prova che ognun d'essi offende la ragione nella maniera più ripugnante». Ed in nota, per dare un esempio di tale «prova», soggiunge: «Tale è il dogma della presenza reale, che un uomo, che migliaia di uomini possano in una volta non soltanto mangiare e bere tutto il corpo e il sangue di Gesù Cristo, ma mangiare e bere Dio, che si trova così nello stesso tempo in una infinità di stomachi differenti, e senza essere per questo moltiplicato! Quando si ammettono cose di questo genere, si potrà arretrare davanti a cosa alcuna e sarà il caso, per esempio, di ridere del Dalai-Lama e dei suoi adoratori?» (I., p. 241).

L'altro volume appartiene alla storia della filosofia moderna, ed ha per autore David Hume, ben noto persino a tutti gli studenti di liceo. Il titolo è questo: *Storia naturale della religione*. E dalla pagina 55 alla pagina 57 di questa traduzione italiana, apparsa nel 1938, il famoso filosofo inglese così parla dell'Eucarestia: «Bisogna concedere che quella dei cattolici romani sia una setta molto colta; e che nessuna comunione, eccetto la chiesa anglicana, possa disputarle il primato in cultura fra tutte le chiese cristiane. Tuttavia Averroè, il famoso arabo che senza dubbio aveva sentito parlare delle superstizioni egiziane, dichiara che, fra tutte le reli-

327

gioni, la più assurda e insulsa è quella in cui devoti mangiano la loro divinità dopo averla creata.

«Io credo, infatti, che in tutto il paganesimo non ci sia un dogma così ridicolo come quello della reale presenza. Esso è così assurdo che elude la forza di tutti gli

argomenti. E ci sono anche delle storielle su questo soggetto che, sebbene alquanto profane, vengono narrate di solito dai cattolici stessi. Una volta, si narra, un prete prese un gettone caduto per caso nell'acqua santa, invece del sacramento. Il comunicato aspettò pazientemente per qualche tempo che questo sacramento gli si sciogliesse in bocca; ma sentendo invece che restava intero, lo sputò. Credo - gridò al prete - che vi siate sbagliato; temo che mi abbiate dato il Dio Padre... è così duro e resistente che non mi riesce d'inghiottirlo...

«Un famoso generale di servizio in Russia, andando a Parigi per farsi curare delle ferite, portò con sé un giovane turco che aveva preso prigioniero. Alcuni dottori della Sorbona (così fermi nelle loro credenze come i dervisci di Costantinopoli), dispiacendosi che il povero turco dovesse essere dannato per mancanza d'istruzione, sollevarono assiduamente il Mustafà a farsi cristiano, e gli promisero, per incoraggiarlo, un bel po' di vino in questo mondo e il paradiso nell'altro. Questi adescamenti eran superiori ad ogni resistenza; e quindi, dopo essere stato istruito e catechizzato, il turco si apprestò a ricevere i sacramenti del battesimo e della santa cena. Il prete, tuttavia, per far bene le cose,

328

continuava ancora le sue istruzioni e, il giorno dopo la comunione, tornò a chiedere: Quanti dei vi sono? - Nessuno - risponde Benedetto (questo era il suo nuovo nome). Come! Nessuno? - grida il prete. - Sicuro - dice il buon proselite. - Voi mi avete sempre insegnato che c'è un Dio solo; e ieri me lo sono mangiato.

«Queste sono le dottrine dei nostri fratelli cattolici. Ma noi ci siamo così abituati, che non ce ne meravigliamo punto: sebbene in un'età futura possa divenire difficile persuader la gente che qualche bipede abbia abbracciato dei principi simili».

Ed ora, se da David Hume, comunemente ammirato come uno dei più grandi pensatori moderni (anche la cultura manualistica ci ricorda la frase di Kant, che indicava in lui il filosofo che l'aveva scosso dal sonno dogmatico) noi passiamo ad un volumetto di propaganda, molto diffuso anche in Italia per opera del socialismo e del comunismo, lo spettacolo non cambia, ma si ripete.

Alludo all'opuscolo di Nicole Simon: Stregoneria cristiana (Libreria editrice sociale, Milano) ed alle sue corbellerie, che possono essere un saggio della propaganda irreligiosa svolta dal bolscevismo di ogni paese.

«I francesi - scrive il Simon - sono allietati da circa cinquantamila tra preti, frati e monache. Questi signori ammazzano il tempo dicendo delle messe. Ne producono, in cifra tonda, cinquantamila al giorno, un milione cinquecentomila al mese, diciotto milioni all'anno. Inoltre, in Francia vi sono ancora

329

quasi tre milioni e mezzo di cattolici praticanti. Supponendo che costoro si comunichino solamente due volte all'anno, sono sette milioni di ostie che vengono

inghiottite. Aggiungendo questi sette milioni ai diciotto milioni assorbiti dai preti, si raggiunge un totale annuale di venticinque milioni di ostie ingollate».

Ciò premesso, dopo di aver detto che secondo il concilio di Trento nell'Ostia si «racchiude il corpo, il sangue, l'anima e la divinità di Gesù», il Simon ci invita «a seguire al gran trotto» il suo ragionamento e le sue obiezioni. Le quali sono precisamente queste:

1° «Tralasciamo di dire che in questo caso il contenuto dell'ostia sarebbe infinitamente superiore al contenente e che una tale pretensione è assurda. No, non dobbiamo e non dovete dirlo: qua la mano e discorriamo...».

2° «Gesù era un operaio falegname. Il clero e i cattolici praticanti consumano dunque annualmente nelle ostie venticinque milioni di apprendisti falegnami. In verità, questo si chiama distruggere l'industria del legno... Non importa: proseguiamo».

3° «Gesù era ebreo, e come tale era circonciso.

Ognuno sa che la circoncisione è la marca di fabbrica e il segno distintivo dell'israelita. Ne risulta che in Francia si inghiottiscono venticinque milioni di ebrei all'anno».

330

4° «D'altra parte è bene osservare che i tre dèi cattolici - il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo - sono assolutamente ciascuno la propria personalità. Dunque risulta che se un comunicando ingoia - il ghiottone! - tre dèi ben compressi, venticinque milioni di cattolici avranno un consumo di settantacinque milioni di dèi. Che stomaco!».

5° «Nell'ostia si trovano, dunque, in virtù dell'indissolubilità della Trinità cattolica, Dio padre, che è un bel vecchio dalla barba fluente; suo figlio, il falegname, e un modesto colombo selvatico che è lo Spirito Santo. Siamo modesti ed attribuiamo a costoro un peso totale di centocinquanta chilogrammi. Moltiplichiamo questo peso, niente affatto esagerato per delle persone già vegete, poiché esse esistono da molto tempo, per i venticinque milioni di ostie, ed avremo così la formidabile cifra di tre miliardi e settecentocinquanta milioni di chilogrammi di carne divina ed umana, impiegata ogni anno dalla nostra dolce madre Chiesa per la disinfezione morale e la pulizia intellettuale dei suoi clienti spirituali».

6° «Inoltre, non bisogna dimenticare che, se si spezzetta un'ostia, si produce un miracolo. Gli dèi contenuti in quest'ostia non vanno in pezzi come il loro contenente, lasciando un braccio in un frammento, una gamba in un altro, la testa in un altro ancora; no. Al contrario, invece, si moltiplicano, ed ogni frazione di ostia contiene intieramente la tanto illustre quanto faceta Trinità cattolica. È una divi-

331

sione che ingenera all'infinito una moltiplica. Gli dèi hanno un originale mezzo di produzione che non è alla portata di tutti».

7° «Qual è poi il tragitto percorso dagli dèi, i quali, al momento preciso in cui il prete pronuncia in latino l'ultima parola della formula: «Questo è il mio corpo» - si precipitano nell'ostia? Supponiamo che gli dèi cattolici abitino semplicemente il sole. Non trovo nessun inconveniente ad alloggiarli, almeno in inverno, durante i grandi freddi, in un appartamento in quest'astro in cui il calore non manca mai. Ebbene! Al richiamo imperioso del prete, ciascuno dei tre dèi dovrà percorrere, nel decimo di secondo impiegato a pronunciare la parola decisiva, centoquarantotto milioni di chilometri, cioè la distanza che separa la terra dal sole. Stupendo viaggio! Strabiliante velocità!».

Conclusione: «La statistica applicata alle religioni ha del buono. Essa permette di mettere in piena luce quest'abisso di cretinismo, questa voragine di follie indegne del negro più ottuso, del gorilla più retrogrado, che si chiama il cattolicesimo».

Io chiedo venia ai lettori se ho voluto riferire alla lettera le insulsaggini del Simon. Forse molti di loro per la prima volta avranno una nozione del modo col quale l'incredulità tenta di combattere la religione in mezzo al popolo. Per la prima volta comprenderanno quali siano le armi, quali le melense volgarità care ai nostri nemici e che nel cervello ignorante d'un contadino o d'un operaio, soprattutto

332

quando esse sono dette fra i litroni di un'osteria o fra gli sghignazzamenti osceni di un circolo vinicolo, producono un'enorme impressione.

b) L'altro punto, che si riferisce alla transustanziazione, non suggerisce un numero minore di obiezioni, specialmente alla mentalità contemporanea.

È oggi possibile ancora discorrere di «sostanza» e di « accidenti»? Tutta la storia della filosofia, dal Medio Evo in poi, non rappresenta forse la liquidazione fallimentare della idea di sostanza? Non è essa da lasciarsi alle speculazioni di Don Ferrante nelle pagine del romanzo manzoniano, quando negava la realtà della peste, non essendo questa né sostanza, né accidente? E in nome di che cosa si può legare il Cristianesimo ad una filosofia greca, ad un vecchio sistema, al quale oramai si è sostituito il concetto di relazione, ovvero la teoria della soggettività del reale, ovvero qualche altra teoria?

3° Identiche riflessioni sono suggerite, dalla realtà delle specie, le quali rimarrebbero senza la sostanza che li sostenga. Qui è la scienza attuale, che alza la sua voce di protesta. Uno scienziato, abituato a risolvere la materia in ioni, in elettroni, in protoni, in mesoni, in energia, può ancora tollerare il linguaggio d'una scienza medievale, che gli discorre di «accidenti»?

333

II. - Eppure tutti gli insulti e le obiezioni non impediscono che la fede e l'amore per Cristo Eucaristico fioriscano anche nell'animo di uomini colti.

Ricordo una delle voci più eloquenti, risuonata, alcuni anni or sono al Congresso eucaristico di Bologna, la voce di Felice Ramorino, professore di filologia classica all'Università cattolica.

Il compianto ed illustre docente, uno dei primissimi latinisti e grecisti d'Italia, lo si vedeva ogni mattina, dapprima a Firenze, quando insegnava a quell'Ateneo, e poi a Milano nella cappella dell'Ateneo nostro, raccolto in preghiera per una lunga meditazione, coronata dalla Messa e dalla Comunione. E quando, nel Congresso ricordato, egli commentò le parole di S. Agostino: «Io sono il cibo delle anime grandi» (*cibus sum grandium*), fu un fremito per tutta la imponente assemblea.

Rievocava, il prof. Ramorino, Dante nostro ed i versi del Paradiso (XXIV. 1):

*O sodalizio eletto alla gran cena*

*Del Benedetto Agnello, il qual vi ciba*

*Sì che la vostra voglia è sempre piena.*

Rievocava Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnorea, Chateaubriand e Manzoni, Ozanam e Contardo Ferrini, Alessandro Volta ed Ampère, Le Verrier e Guglielmo Marconi, Pergolesi e Mozart, Beethoven e Gounod; e con la schiera dei sommi ripeteva le espressioni ardenti del Vescovo d'Ipbona: «Gesù è colui dal quale scostarsi è cadere, al quale rivolgersi è risorgere, nel quale sostare è rimaner saldi e tranquilli».

334

Perché mai ingegni così eccelsi e genii così sublimi si sono prostrati dinanzi ad una bianca Ostia?

Ricorderò ancora la gioia ineffabile che in tutti si diffonde in occasione della festa del Corpus Domini.

Nessuno l'ha descritta più felicemente del P. Federico Guglielmo Faber, nel suo volume: *The Holy Sacrament*. Ecco qualche passo.

Il Faber, figlio spirituale del Card. Newman, rammentava agli Inglesi che Calderon nei suoi *Autos Sacramentales*, a proposito del Corpus Domini, esclamava: «Chi in questo gran giorno di Dio può contenere i suoi sentimenti, è realmente superiore a sé stesso». E proseguiva descrivendo la dolce solennità, che «ci colma l'animo di gioia con ondulazioni simili ad onde successivamente rifluenti. Noi pensiamo alle migliaia di Messe che sono celebrate, lette o cantate, per tutto il mondo... Quante maestose processioni, a vessilli spiegati e splendenti al sole, si snodano gravemente per le vie e per le piazze delle grandi città, per le strade cosparse di fiori, nei villaggi cristiani, sotto le antiche navate delle venerande cattedrali e lungo i giardini dei Seminari... Su quanti altari di diverse architetture, tra i fiori olezzanti e tra scintillanti doppiieri, fra nubi d'umile incenso, nel frastuono dei sacri cantici, dinanzi a migliaia di adoratori prostrati, il santo Sacramento è elevato ed esposto... I giardini vengono spogliati dei loro fiori da gettarsi ai piedi del Dio sacramentato

che passa; i campanili fanno muovere le loro cime, scosse dal disteso suono delle campane... Il

335

peccato sembra obliato. Anche le lagrime sono di gioia, più che di penitenza. È un trionfo simile al primo giorno di un'anima in cielo» ... È «il trionfo del Dio nascosto... Oh dolce Sacramento d'amore! ... Tu sei per noi la sorgente di vita, perché in Te alberga la Vita divina, immensa, misericordiosa, eterna...».

Ricorderò soprattutto l'efficacia dell'Eucarestia nella vita.

Se dovessimo procedere col criterio del pragmatismo anglo-americano, non ci sarebbe da esitare a riconoscere la verità del dogma eucaristico. Gli eroismi palesi e nascosti; le esistenze votate alla carità, all'abnegazione, alle varie forme del bene; la generosità dei propositi e l'influsso delle lotte quotidiane, sia rivolte all'autodominio ed alla vittoria sopra sé stessi, sia svolte attraverso i dolori e le lagrime; tutte le meraviglie, cioè, che hanno nella piccola Ostia la loro ispirazione, non possono essere spiegate con uno sbrigativo ricorso all'ossessione, all'illusione, all'autosuggestione, anche perché la psicologia di un'anima eucaristicamente ispirata, con la sua serenità tranquilla, presenta caratteristiche tutt'affatto opposte a simili stati d'animo morbosi ed agitati.

Potremmo esprimere questi fatti con un'altra pagina del Faber, che rievoca una visione dell'Emmerich di una squisita bellezza artistica.

L'Emmerich contemplava Gesù nella notte della passione, che, dopo quanto era avvenuto ai tribunali di Anna e di Caifa, venne posto dai suoi car-

336

cerieri in un sotterraneo, con le mani legate dietro le spalle. Il sole del venerdì santo sorse sopra i colli, si levò nel firmamento e giunse ad un'altezza da cui poté spargere un fiavole raggio sino in fondo alla prigione. Il raggio si posò su Gesù e rischiarò le tenebre del sotterraneo. Ed Egli dischiuse le sue divine pupille per incontrarlo. La creatura illuminava il Creatore. Il volto era pallido come la morte e sfigurato; i capelli rappresi ed in disordine; le mani incatenate; le vesti scomposte; ma Egli «era rischiarato dalla luce mattutina di quel sole, al cui tramonto il grande mistero dei dolori sarebbe stato consumato».

La nostra vita è simboleggiata in questa visione.

La mente umana si trova quasi imprigionata, in un sotterraneo, legata dalle catene dell'ignoranza ed avvolta dalle tenebre del mistero. E la vita si svolge nella notte delle tribolazioni, delle sofferenze, degli affanni, delle disillusioni. Ma quando al mattino si alza dall'altare il Sole eucaristico, il suo raggio divino ci arriva come un fascio di luce e di conforto. È vero. Tutta la nostra vita, sino alla morte, sarà un procedere nell'oscurità, con la Croce. Ma il raggio del Sole eucaristico ci accompagna, ci conforta, ci vivifica.

Vale, dunque, la pena, per risolvere l'enigma di questo conflitto, di seguire nelle sue alte speculazioni S. Tommaso d'Aquino, che con la sua abituale e limpida profondità ci illustrerà i tre punti del dogma eucaristico, causa di un dissidio che, secondo la teologia, è originato da equivoci.

337

#### 4. - IL DOGMA DELLA PRESENZA REALE

Affrontiamo il primo problema: - cosa significa che Cristo è presente vere, realiter, substantialiter nel Sacramento?

Tutti sanno che vi sono vari generi di presenza. Una cosa, innanzi tutto, può trovarsi in un luogo localmente a modo dei corpi naturali. Così io nell'istante che scrivo sono presente localmente nel mio studiolo, con le mie dimensioni, e occupo un determinato spazio, in guisa che una parte del mio corpo corrisponde ad una parte di questo luogo da me occupato, un'altra ad un'altra e via dicendo. Per mezzo del moto locale io posso abbandonare il luogo dove attualmente mi trovo e recarmi nella stanza vicina, dove sarò presente finché là mi fermo. È chiaro che se io sono presente localmente in un luogo, non posso essere presente localmente nello stesso momento in un altro luogo.

Ora mi domando: Gesù Cristo è presente nell'Ostia a questo modo? è presente cioè localmente, come io sono presente in questa stanza? Ancora:

Gesù per divenire presente nell'Ostia, deve lasciare il cielo per venire a nascondersi sotto le specie, con un movimento simile al mio, quando da una stanza mi reco ad un'altra? Ancora: Gesù è presente nell'Ostia secondo le sue dimensioni, in modo che il suo capo si trovi in una parte ed i suoi piedi siano in un'altra?

La dottrina cattolica risponde di no. Ed è appunto per aver confuso la presenza speciale di Gesù nel-

338

l'Eucaristia con la presenza locale, che il Simon ha ideato tutte le sue obiezioni e che molti temono l'assurdo nel mistero eucaristico.

«Gesù Cristo - dice S. Tommaso - non è presente in questo sacramento come un corpo in un luogo. *Christus non est in hoc sacramento sicut corpus in loco*» (Summa Theologica, p. III, q. 75, a. 1, ad 3; q. 76, a. 5). «Ed è manifesto che il corpo di Cristo non comincia ad essere presente in questo sacramento per moto locale..., poiché ne seguirebbe che cesserebbe di essere in cielo; ciò infatti che si muove localmente non può giungere ad un nuovo luogo, se non abbandona il luogo di prima» (ib., p. 75, q. 2). Invece, non solo Gesù Cristo è presente in cielo e in quest'Ostia, ma è presente in tutte le Ostie consacrate del mondo. E, a differenza di

me, che colle mie dimensioni occupo uno spazio, di modo che lo spazio occupato dalla mia testa non è lo spazio occupato dai miei piedi, Gesù Cristo è tutto in tutta l'Ostia e tutto in ciascuna parte dell'Ostia: «totus in tota hostia et totus in qualibet parte».

La maggior parte delle obiezioni contro il mistero eucaristico proviene dal confondere due generi di presenza ben diversi, dall'attribuire alla presenza sacramentale ciò che invece si può applicare soltanto ad un corpo che sia presente in un luogo secondo le leggi della località, delle dimensioni. Ecco l'origine degli equivoci! Se prima di combattere i dogmi cattolici, i nostri avversari sentissero il dovere di studiarli, vedrebbero svanire le loro difficoltà, come dileguano le tenebre all'apparire della luce.

339

Non inutilmente nel suo Testamento spirituale Giosuè Borsi ammoniva: «Prima di condannare la fede, impara a conoscerla. La fede alle volte si contenta di poco, di non essere condannata da chi non la conosce: unum gerit interdum, ne ignorata damnetur». È una frase, quest'ultima, di Tertulliano, nel suo Apologetico, proprio di quel Tertulliano che secondo alcuni calpesta i diritti della ragione e che invece raccomandava di... ragionare e di studiare! Ed il Borsi proseguiva: «Cerca e troverai; domanda e otterrai; bussala e ti sarà aperta. Vedrai che non c'è contro la fede cattolica un solo argomento valido, una sola obiezione plausibile; e in realtà tutte quelle che le si muovono derivano dal non conoscerla; tutte, niuna esclusa».

Allora - si chiederà - se Gesù Cristo non si trova localmente nell'Ostia al modo dei corpi naturali, in qual maniera è egli presente?

That is the question! Poiché col mio pensiero, ad esempio, posso essere presente in molti luoghi, a Milano ed a Londra; e pur restando nella mia stanza posso volare con esso fino a New York.

Io posso stampare un libro in 10.000 esemplari ed il mio pensiero, pur essendo uno e pur restando in me, è presente in tutti questi diecimila volumi e viene trasportato con essi in Sicilia, in Francia, in Oceania.

Prendo uno specchio, lo rompo e mi contemplo in tutti quei pezzi. Io sono presente in ognuno di essi; e se continuo a spezzettare, continuo anche a veder moltiplicata la mia immagine.

340

Cento occhi mirano un panorama e ne contemplan la bellezza. Quelle colline, quelle piante, quei fiori sono presenti in cento pupille.

Io ho un'anima e quest'anima è presente nel mio corpo. Essa è nel mio capo ed è nei miei piedi. Essa è tutta in tutto il corpo e tutta in ciascuna parte di esso. Nessuno vorrà credere che tagliando un braccio, io taglio un pezzo di anima.

C'è il Papa che parla al microfono, in Vaticano.



Milioni di persone, attorno alla loro radio, ascoltano e comprendono. Il pensiero del Papa è uno solo; ma esso è realmente presente in milioni di teste e di cuori; è tutto nel Papa e tutto in ciascuno di coloro che l'hanno inteso; si è moltiplicato secondo il numero delle radio e degli ascoltatori, pur rimanendo unico.

E potrei continuare a lungo, per mostrare quanti generi di presenza vi sono a questo mondo. Non c'è solo la presenza locale; ve ne sono innumerevoli altre.

Notiamo subito però. Nessuno dei modi di presenza accennati corrisponde alla presenza di Gesù nell'Eucarestia, poiché, come dicemmo, se Gesù non si trova nell'Ostia localmente, tuttavia è presente veramente, realmente, sostanzialmente: son parole del Concilio tridentino.

Qual è dunque il genere di presenza di Gesù nel mistero eucaristico?

Ecco il mistero (non l'assurdo): «Cristo è presente - risponde S. Tommaso - in un modo speciale che è proprio di questo Sacramento. *Christus est*

341

in hoc sacramento in quodam speciali modo (molti manoscritti hanno: spirituali modo) qui est proprius huic sacramento» (*Summa Theologica*, 1. c., q. 75, a. I, ad 3).

Il mistero eucaristico è tutto qui. Noi sappiamo soltanto, e la nostra ragione ce lo dimostra: 1° che il Cristianesimo e la rivelazione cristiana sono veri; ed è ragionevole perciò fare un atto di fede nei vari dogmi e quindi nel dogma eucaristico; 2° che Dio è infinitamente potente e può benissimo far sì che un corpo si trovi in un luogo o in mille luoghi con una presenza tutta speciale, della quale io posso solo dimostrare indirettamente che essa è (*an sit*), ma non posso sapere come è (*quomodo sit*).

Se io conoscessi anche il genere di presenza di Gesù nell'Ostia consacrata e ne vedessi l'intrinseca possibilità, allora l'Eucarestia non sarebbe più un mistero, che supera la mia ragione!

Ancora una volta però: l'Eucarestia è bensì un mistero; ma non è un assurdo.

Se, di fronte a queste riflessioni teologiche, si riprende tra le mani il volume di Giorgio Weill, che ci invitava a ridere, non c'è che da rispondere che è piuttosto il caso di piangere per la... cultura religiosa dei più o meno illustri avversari del Cristianesimo, i quali concepiscono il dogma eucaristico in modo da ricordare le parole di S. Paolo: «L'uomo animale non percepisce quello che si riferisce allo Spirito di Dio».

Quanto a David Hume, aggiungerò che gli inglesi sono noti per il loro *wit* o «spirito», ossia per la

342

loro «spiritosità». Non discuto. Osservo solamente che ci vuole un bel coraggio nel ritenere che, per distribuire la Comunione, i nostri Sacerdoti debbono avvicinarsi ad

una pila dell'acqua santa, piena di gettoni!!! Inoltre, anche qui è stupefacente la sicurezza dell'autore nell'affibbiare al Cattolicesimo ciò che era il frutto solo della sua ignoranza e, cioè, che noi crediamo di masticare, di inghiottire e di digerire materialmente le carni di Cristo, come se si trattasse di una bistecca. Con un metodo simile, guai se si dicesse ad uno che capisce nulla di matematica: «Non è pane per i tuoi denti!». Sarebbe capace di prendere il testo di algebra per masticarlo e poi ingoiarlo, col pericolo, non già di entrare in comunione con Euclide, ma di ricorrere al medico per un'indigestione di carta.

In ultima analisi, le critiche del Weill e dello Hume sono identiche, come contenuto e come forza, a quelle dell'attivista bolscevico e dimostrano una stessa... profondità di quelle di Nicole Simon, la cui confutazione non è certo ardua impresa.

Il Simon comincia a dire che siccome in Francia vi sono «circa cinquantamila tra preti, frati e monache», vi sono «in cifra tonda, cinquantamila messe al giorno». Che ammirevole genialità! Il Simon pensa che anche le monache celebrino la Messa! La sua istruzione in fatto di religione è così fenomenalmente profonda, che accanto ai sacerdoti vi pone le sacerdotesse cristiane! Congratuliamoci vivamente con l'anticlericalismo, per questi saggi di cultura religiosa.

343

Le sue difficoltà poi, l'abbiamo già osservato, nascono tutte dalla confusione che egli fa tra la presenza sacramentale e la presenza locale.

1° Il contenuto dell'Ostia - obbietta - è infinitamente superiore al contenente. Verissimo; ma anche un panorama è presente nel mio occhio; anch'io sono presente in un piccolo specchio; ed in ambedue questi casi il contenuto è superiore al contenente. Ciò è impossibile se una cosa si trova localmente in un luogo; ma quando si tratta di un altro genere di presenza (ad esempio della presenza tutta speciale di Gesù nell'Eucaristia) l'impossibilità è da dimostrarsi.

2° Gesù era un falegname. Ingoiando 25.000 Ostie, i cattolici francesi mangiano 25.000 falegnami. Questo si chiama distruggere l'industria del legno! - Ombra di Crapotti, rallegriati. Ché più superba altezza giammai nesun toccò! Neppur tu, o Crapotti immortale, hai mai ragionato così: «Ho guardato in molti pozzi di sera. Ho visto là in fondo, in ognuno di essi, la luna. Bevendo l'acqua di quei pozzi gli abitanti del mio paese hanno bevuto tante lune. Questo si chiama distruggere la luce della notte. Accendiamo a buon conto una candela...». E non si dica che il paragone non regge. Siamo d'accordo anche noi che la presenza vera, reale, sostanziale di Gesù nell'Eucarestia, è ben diversa dell'immagine della luna rispecchiata nell'acqua. Ma come resta una la luna, nonostante che in mille pozzi sia riflessa la sua figura; come uno

344

resto io, quando in una stanza contemplo la mia persona in ognuno degli specchi che mi circondano; così: uno resta Gesù, nonostante la sua presenza in 25.000

Ostie. L'assurdo ci sarebbe, se Gesù Cristo fosse presente secondo le leggi della quantità, della località e delle dimensioni; non c'è più, se si osserva che Gesù è presente, come dicono i teologi, a modo della sostanza. Quando, ad esempio, io osservo alcuni bicchieri d'acqua, distinguo ben chiaramente due cose: la quantità dell'acqua od il numero dei bicchieri, dalla sostanza dell'acqua stessa. La quantità dell'acqua, od il numero dei bicchieri, può aumentare o diminuire; ma la sostanza dell'acqua non cambia, sia essa in un piccolo come in un grande recipiente, in pochi od in molti bicchieri. L'acqua di un grande serbatoio non è né più né meno acqua di quella di un piccolo serbatoio. Orbene, come la quantità dell'acqua e il numero dei bicchieri può aumentare o diminuire ed una ed identica resta la sostanza dell'acqua, così le dimensioni di un'Ostia e il numero delle Ostie possono aumentare o diminuire, ma uno ed identico resta Gesù, il quale è presente nelle singolari particole ad modum substantiae, Non dunque 25.000 Gesù; come non 25.000 sostanze d'acqua; ma un unico Gesù presente in 25.000 Ostie.

3° Gesù era ebreo. I cattolici francesi, consumando 25.000 Ostie all'anno, inghiottiscono annualmente 25.000 milioni di ebrei. - La risposta è facile: come in ciascuno dei 10.000 esemplari di un

345

libro troviamo presente un solo pensiero e non già 10.000 pensieri, così nelle varie Ostie, che acquistano mediante la consacrazione un rapporto col corpo di Cristo in cielo, noi troviamo un unico Gesù, non 25.000 ebrei. E come tutte le volte che io apro il libro e lo leggo, il pensiero contenuto sotto quelle parole si fa nuovamente presente nella mia intelligenza, così tutte le volte ch'io ricevo un'Ostia consacrata, Gesù è presente in me.

4° e 5° Siccome i tre dèi cattolici, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, sono inseparabili, venticinque milioni di cattolici avranno un consumo di settantacinque milioni di dèi. Che stomachi!

Ecco. Finora noi abbiamo creduto che vi fosse un solo Dio; il Simon invece ne ammette tre, ed anzi settantacinque milioni! Quale generosità eccessiva!

Finora noi abbiamo creduto che nelle tre Persone della SS. Trinità, solo la seconda si è incarnata e fatta uomo e che nella Eucarestia è presente Gesù, il Verbo incarnato. Pensavamo che anche nel nostro spirito tutto è unito; in ogni atto dello spirito c'è tutto lo spirito; ciò però non toglie che quando un nostro pensiero lo esprimiamo in una frase, là, in quelle parole idealmente concepite o materialmente pronunciate e scritte, si trova incarnato il pensiero e non, ad es., la volontà. Ma evidentemente il Simon concepisce la Trinità come un vecchio dalla barba bianca, ben legato e stretto col suo figlio falegname, che a sua volta è indissolubilmente unito ad un pic-

346

cione. Anzi, ha pesato persino le tre divine Persone ed ha fatto un calcolo: la Trinità pesa «centocinquanta chilogrammi!». L'idea è bella, non c'è che dire. Temo soltanto che se un evoluzionista la sentisse, mi proverebbe subito che essa basta a dimostrare non solo che l'uomo discende dalle bestie, ma che ancora oggi è più bestia di tutte le bestie del mondo.

6° Spezzando l'Ostia, la divisione ingenera una moltiplicazione, perché Gesù resta presente in ognuno dei pezzi. - Se il Simon avesse studiato S. Tommaso avrebbe visto come i teologi ammettono che il corpo di Gesù è nel suo sacramento in quanto sostanza e a modo della sostanza. L'abbiamo già detto; ma gioverà ripeterlo ancora. La sostanza è ciò che fa sì che un corpo sia ciò che esso è e non un altro. La sostanza del pane è ciò che fa sì che questo sia pane e non sasso. La sostanza del legno è ciò che fa sì: che questo sia legno e non marsala. Ora, s'io prendo un pezzo di pane e lo spezzo, ho forse spezzato la sostanza? No. La sostanza del pane è una e rimane la medesima sotto le vicissitudini e le trasformazioni più svariate. Essa è tutta in tutto il pezzo di pane e tutta in ciascuna parte del pane. E siccome Gesù è nell'Eucarestia a modo della sostanza e in quanto sostanza, si può applicare alla sua presenza nell'Ostia ciò che abbiamo osservato della sostanza.

7° Quanto al viaggetto a grande velocità che il Simon fa compiere a Dio per venire nell'Ostia, egli

347

invece di discorrere di un viaggio divino che la dottrina cattolica recisamente esclude, avrebbe fatto meglio ad interessarsi del viaggio che compie il senno di molti, quando vola con una rapidità immensa nella luna, là dove, insieme al senno di Orlando, è conservato in speciali ampolle. Per informazioni rivolgersi a ser Lodovico Ariosto.

In una vecchia paginetta di François Coppée, il fine poeta romantico che cantò le gioie del ritorno alla Fede attraverso la sofferenza, è vigorosamente tracciata (e spiace dover tradurre) la torbida psicologia d'una bestemmia grossolana.

Ecco... «Eh, Zidoro, guarda là tutti quei mangiatori di buon Dio!»

«La voce fatta rauca dalla crapula, che lanciava quella stupida bestemmia, era quella di un mascalzone di ventidue o ventitré anni, il quale con due compagni si era fermato a pochi passi da me a guardare l'uscita dalla Messa...

«I due compagni si misero a sghignazzare; poi, il giovinastro che aveva gittato l'insulto gridò con fare spavaldo: «Andiamo a fare la Comunione anche noi... Tocca a me»!

«Ed entrarono nel bar. Io restai a meditare.

«Sì, mangiatori del buon Dio! Tu lo hai detto, povera bestiola! Ma prima di prender parte al mistico banchetto, di sentire fondere in sé stessi quell'Ostia, quegli uomini e quelle donne, che tu credi d'aver insultati, hanno profondamente scrutato la loro

anima, severamente esaminando la loro coscienza. E hanno domandato perdono delle loro colpe,

348

hanno promesso con tutto il cuore di non più commetterle, e malgrado le tentazioni e la infermità umana, sappilo bene, nel levarsi dalla sacra mensa si sentono meno deboli, meno impuri, un poco migliori.

«Mangiatori del buon Dio! Ah! I tuoi educatori, povero ragazzo, non ti diranno mai ciò che ha fatto di bene e impedito di male, da diciannove secoli, quel sottile disco di frumento, nel quale palpita la vita di un Dio, e ti nasconderanno sempre che, grazie ad esso, i tuoi antenati possedettero nei tempi più duri la pace e la speranza.

«Andiamo a comunicarci!» tu dicevi poco fa, sciagurato ragazzo, sghignazzando. Ahimè! tu non credevi di dire il vero, tu che insulti i mangiatori del buon Dio! O infelice va', va' a comunicarti dinnanzi a quel banco diabolico, dinnanzi all'altare maledetto. Va a bere la follia e la morte nell'alcool!

«E col cuore tremante di pietà per la turba cieca che viene ingannata, corrotta, gettata nella disperazione, io entrai nella chiesa a pregare per quell'infelice...». (trad. di Egilberto Martire).

## 5. - LA TRANSUSTANZIAZIONE

Anche a proposito della transustanziazione la teologia ha il compito di mostrare come invano si parla di irrazionalità o di assurdità, benché, nonostante tutte le ricerche più acute del genio umano, resti il mistero. Ed è nel delineare l'ambito di esso che si esercita l'attività teologica.

349

Secondo S. Tommaso (e la sua è anche tesi della corrente bonaventuriana e di altri eminenti teologi), la transustanziazione non implica l'annientamento o la distruzione della sostanza del pane e del vino e la sostituzione di essa con l'altra del Corpo e del Sangue di Cristo. Se così fosse, la presenza di Cristo sotto le specie del pane e del vino non potrebbe spiegarsi se non o per una nuova creazione (per reproductionem), ovvero per un trasporto (per additionem). La prima ipotesi e la seconda implicherebbero una mutazione di Cristo ad ogni consacrazione e quasi occasionerebbe il sospetto che le obiezioni precedenti, così ridicole e pietose, possano appellarsi almeno a qualche pretesto per giustificare la loro genesi.

Mutazioni nel Corpo di Cristo sono da escludersi; solo sono da riconoscersi mutazioni nel pane e nel vino nel momento in cui vengono consacrati: «Corpus Christi est in multis locis - per dirla con S. Bonaventura - non per mutationem quae sit in Christo, sed in pane qui convertitur in ipso».

Non annihilatio, ma conversio. E la conversione di una sostanza nell'altra dell'Uomo-Dio consiste in una semplice azione, mediante la quale Iddio che, come autore della realtà, esercita il suo potere su ogni momento costitutivo della realtà, immediatamente muta in ciò che v'è di entità nella sostanza del Corpo e del Sangue di Cristo tutto ciò che v'è di entità nella sostanza del pane e del vino, cosicché il soggetto paziente - ossia ciò che subisce la mutazione - non è in nessun modo il Cristo, ma solo

350

il pane ed il vino, dei quali passa la sostanza e rimangono le specie.

Per chiarire questo principio basilare dogmatico, S. Tommaso - sommo sempre nell'elaborazione dei concetti - cerca di precisare cos'è la conversione e (a somiglianza di Socrate che si domandava \*\*\* - cos'è, qual è l'essenza del giusto, del santo, della bellezza, ecc.) si chiede: cos'è, - qual è la nota essenziale, - cosa significa questa parola: conversione, anche perché una simile indagine concettualizzatrice gli permetterà di vedere la diversità delle conversioni da noi conosciute e di impostare il problema circa la natura della conversione eucaristica.

1° Il concetto di conversione non si identifica né con quello di mutazione, né con l'altro di creazione.

Ogni conversione è una mutazione; ma non ogni mutazione è una conversione. Se perdo il mio portafoglio, c'è in me una mutazione, ma nessuna conversione nel portafoglio stesso.

La creazione, poi, è un passaggio dal nulla ad una realtà. Il punto di partenza è il niente; il punto d'arrivo è un ente. Nella conversione anche il punto di partenza è una realtà, è un ente, non è il nulla.

La conversione, invece, è una mutazione, per la quale una realtà, cessando di essere quella che era, trapassa in un'altra realtà che essa prima non era. E la sua caratteristica essenziale - la quale, quindi, ci dev'essere necessariamente nelle conversioni

351

di genere più diverso - sta in ciò che non si dà solo un nesso estrinseco tra il cessare dell'uno e il succedere dell'altro, bensì un nesso intrinseco. La stessissima mutazione per cui una realtà cessa genera l'altra: (desitio unius est ipsissima successio alierius, dicevano i filosofi scolastici). Che la realtà in cui un'altra realtà si converte esista o non esista prima della conversione, non è dell'essenza di quest'ultima.

2° Di conversioni ve ne sono parecchie, differenti l'una dall'altra e che tutta via sono vere e proprie conversioni, perché ne realizzano il concetto. Come si distinguono i triangoli in triangoli equilateri, isosceli e scaleni, che, pur essendo di specie diversa, convengono nel concetto di triangolo, e come abbiamo visto che vi

sono parecchi generi di presenza, che, nonostante le loro differenziazioni, dicono sempre una presenza, così vi sono svariatissime conversioni, ognuna delle quali, però, è una vera conversione.

Abbiamo la conversione, ad es., di un peccatore, quando una persona cessa di essere un delinquente e si muta in un cristiano buono ed onesto.

Nelle viscere della terra noi troviamo i resti di vegetali e di animali pietrificati. Son rimaste le apparenze identiche; ma, se vi illudete di prender fra le mani una radice, vi sbagliate; stringete un sasso. Ecco un'altra conversione.

Ogni volta che ci nutriamo, c'è la conversione del cibo nella carne e nel sangue nostro (come si dà la

352

conversione del vino in aceto, dell'aria in acqua liquida e nel ghiaccio, ecc.).

A Cana di Galilea il primo. miracolo compiuto da Gesù riguardò appunto una conversione dell'acqua nell'ottimo vino, che fece strabiliare i commensali invitati a quelle nozze.

Ora, a quale di queste conversioni dovremo ridurre la conversione eucaristica?

Se noi potessimo rispondere in modo positivo, non avremmo più il mistero, che col poeta dell'Eucarestia ci fa cantare: «Praesiet fides supplementum - sensuum defectui: - supplisca la fede a ciò che i sensi non colgono». Ossia, il dogma ci insegna che nella consacrazione noi abbiamo una vera conversione; ma quale sia la natura specifica di essa resta misterioso (il che non equivale a dire che rimane assurdo. Un conto è l'assurdità, che ripugna alla ragione; ed un conto è il mistero, che supera la ragione nostra. Oh, che, non siamo circondati da misteri persino nell'ordine naturale? E non era una pretesa-, non solo enorme, ma irrazionale, quella del razionalismo, che non ammetteva altra realtà se non quella che la nostra limitata *raison* può spiegare e conoscere?).

3° La conversione eucaristica, quindi, è diversa da tutte le altre che noi conosciamo. Noi positivamente non conosciamo se non le conversioni di un ente in un altro ubi semper manei aliquid commune in ratione subieci, come dice S. Tommaso, ove cioè la mutazione, non attingendo mai tutti i prin-

353

cipi costitutivi o sostanziali dell'ente, conserva qualcosa (il cibo che io assomilo si converte nella mia carne, ma la mutazione che in esso avviene, nonostante la «forma» nuova che assume, implica la conservazione della «materia» trasformata). E le varie conversioni a noi note ci offrono sempre la produzione di qualcosa di nuovo, che dapprima non esisteva e che poi comincia ad essere: *corruptio unius est generatio alterius*, cosicché c'è una mutazione in ciò che si converte in un'altra realtà (nell'*id quod convertitur*, come si esprime la *Summa*) e un'altra mutazione in

ciò in cui si converte (nell'id in quod convertitur): c'è una mutazione, cioè, nel cibo mangiato e nell'organismo che lo assimila.

Qui, invece, abbiamo una vera conversione, perché - come abbiamo considerato nell'elaborazione del concetto di conversione - c'è un nesso intrinseco tra il pane e il vino (che dopo la consacrazione non sono più pane e vino) e il Corpo e il Sangue di Cristo, e la stessissima mutazione per cui cessano il pane e il vino implica la presenza vera, reale e sostanziale di Cristo.

Non si tratta - giova ribadire il pensiero già espresso - d'un nesso estrinseco, come avverrebbe se si distruggesse una cosa e la si sostituisse con un'altra. Allora, sì, che non vi sarebbe conversione, ma solo sostituzione. La differenza tra la posizione tomistica e quella dei teologi che ammettono un annientamento della sostanza del pane e del vino, sta proprio nel concetto di conversione, la quale non si

354

riduce a quello di sostituire dopo aver annientato.

Ma, a differenza delle altre conversioni da noi conosciute e sperimentate, qui tutta la materia e tutta la forma del pane e del vino si mutano nel Corpo e nel Sangue di Cristo (ed è per questo che il Concilio di Trento la chiama una vera e propria transustanziazione, ossia la conversione di tutta una sostanza in un'altra); ed inoltre si mutano non in una realtà che comincia in quel momento ad esistere, ma è preesistente e che - come subito soggiungeremo - non aggiunge nulla e, cioè, non modifica la Realtà del Cristo. La sostanza del pane e del vino - tutta, secundum se totam - cessa (non già precipita nel non essere), ma, per l'azione positiva dell'onnipotenza divina, in un indivisibile istante si converte nel Corpo e nel Sangue preesistente - e che resta immutato - di Cristo Signore.

Il dogma, evidentemente, risponde alla domanda: an sit (è questo il fatto reale? Sì, ce ne assicura la fede); ma non ci dice (ed in questo ci lascia nel mistero) il quid sit, cosa sia questa conversione eucaristica, che, di fronte alle altre conversioni, presenta i caratteri differenziali elencati; e neppure ci spiega l'altro problema: quomodo fit, come avviene una simile conversione. Il quid ed il quomodo non ci sono noti; solo ci è noto l'est (il che, ripeto, mille e mille volte si verifica nelle nostre indagini scientifiche: la constatazione di un fenomeno è ben altra cosa della conoscenza della natura di esso e della sua storia).

355

## 6. - GLI «ACCIDENTI»

Nella transustanziazione rimangono le realtà accidentali (accidentia) del pane e del vino, ossia le species.



Se anch'esse cessassero, non avremmo più la presenza del Corpo e del Sangue di Cristo là ove prima era la sostanza del pane e del vino: «nulla enim relinqueretur habitudo Corporis Christi ad locum praedictum».

Rimanendo le realtà accidentali, in virtù della stessa transustanziazione rimane acquisito ad esse un rapporto reale, una *realis habitudo* a Cristo, che, in tal modo, è presente là ove si trovano quelle *species*.

Tale rapporto di continenza fa sì che, per la consacrazione, Cristo acquista una presenza là ove prima non era: ma si capisce, prosegue la teologia tomistica: è una continenza che è «*extra ordinem quantitatis, situs et commensurationis quantitatum*». Anche una frase contiene un pensiero; ma noi disgraziati, se dovessimo interpretare questo termine in funzione della quantità.

Ecco il nuovo concetto, teologicamente analizzato, e quanto mai fecondo, dell'*habitudo* o rapporto tra le realtà accidentali rimaste e la Realtà del Salvatore.

Milioni di Ostie consacrate acquistano tale *habitudo* o rapporto con Cristo, il quale non si muta in sé stesso e non viene né addotto, né riprodotto per l'atto consacratorio sotto le *specie*.

356

Fin quando le realtà accidentali durano, è presente Cristo. Se esse cessano - o perché si corrompono, o perché vengono mangiate e bevute, - cessa anche la presenza di Cristo, senza nessuna sua mutazione.

Quelle *specie* sono la condizione necessaria della presenza divina.

Se spezzo l'Ostia, non spezzo il Cristo, ma solo quelle realtà accidentali, che, dopo la *fractio*, ancora dicono rapporto a Cristo.

Finché avrò un frammento che ha l'*habitudo* ad *Corpus Christi*, avrò presente il Cristo in ognuno dei pezzi minuscoli (che giova la grandezza o la piccolezza del frammento? Tutto Dante è presente in una edizione a caratteri lillipuziani, od in un formato grandioso).

Ed il concetto stesso di quella conversione, che *convenienter et proprie transubstantiatio est* appellata, mi spiega perché Cristo sia tutto in tutta l'Ostia e tutto in ciascuna parte dell'Ostia, senza bisogno di sospettare che Cristo si moltiplichi né per il numero delle Ostie, né per le loro dimensioni, a somiglianza della sostanza che, rimanendo una ed unica, è tutta in tutto e tutta in ciascuna parte.

7. - OBIEZIONI E RISPOSTE

Noi siamo dinanzi, in tutte queste tesi teologiche, non ad affermazioni cervelotiche e staccate, ma ad un sistema d'una mirabile organicità.

Si potrà rifiutare in blocco tutta questa speculazio-

357

ne teologica, rifiutando il suo fondamento, ossia la divinità di Cristo e, di conseguenza, la verità infallibile delle sue parole.

Ma, se si parte - come fa la teologia - da una tale premessa, il germe si sviluppa in una pianta. Da «questo è il mio Corpo» - pronunciato da Cristo, che ci presenta il pane transostanziato in Lui - agli articoli della Summa c'è una continuità di svolgimento, inteso a farci penetrare nella segreta vitalità del germe stesso. Non ha alcun senso per il teologo l'accusa di assurdità e di contraddizioni. Il superrazionale non è l'irrazionale. La Rivelazione è basata su misteri, e perciò l'atto di fede non potrà mai essere fatto in virtù dell'intrinseca evidenza del vero proposto al credente, ma sempre in nome dell'autorità di Dio rivelante, come omaggio alla sua parola. Il mistero, però, non contraddice alla razionalità dell'ossequio che noi prestiamo a queste parole di Dio, perché in precedenza dimostriamo razionalmente che Gesù non è soltanto uomo, ma è l'Uomo-Dio, al quale è doveroso prestare fede, anche di fronte ad un *durus sermo* che non ci permette di vedere cosa sia positivamente la presenza eucaristica, la conversione o transustanziazione eucaristica e il modo col quale Dio fa esistere le realtà accidentali senza la realtà sostanziale a cui inerivano.

La mentalità moderna - come abbiamo ricordato - si scandalizza, perché la Chiesa vuol tener fermo ad un linguaggio medievale ed oramai in disuso nelle sue definizioni conciliari. Ma dimentica che la

358

teologia, pur riferendosi al dogma rivelato, si serve e deve servirsi delle verità razionali.

Naturalmente, queste verità razionali sono di ordine metafisico. I termini «sostanza», «accidentalità», «transustanziazione» non sono da prendersi se non in funzione della loro risoluzione nel concetto di realtà come ente. «Sostanza» non vuol dire conoscenza della natura delle singole realtà fisiche, ma significa ens in se, una realtà ontologica in cui l'essenza ha il suo essere; l'«accidens» non può essere ridotto ad «apparenza» illusoria e soggettiva, ma è una realtà che non ha il suo essere, ma è un ens entis, ossia esiste in virtù d'un esse che non è il suo: l'accidens e la substantia nulla c'entrano con gli schemi dello scienziato attuale, con gli atomi d'ieri o con gli elettroni d'oggi, - tutte cose che, per il problema eucaristico, sono filosoficamente e teologicamente irrilevanti.

È inutile illudersi. Per far teologia occorre salire le vette della metafisica e non arrestarsi sulle colline della mentalità scientifica, e tanto meno scendere nei burroni del fenomenismo o dell'idealismo o dell'irrazionalismo. Il linguaggio, al quale le definizioni conciliari ricorrono, deriva dalla filosofia perenne, la quale non lega il

dogma ad un sistema - platonico o aristotelico che sia, antico, medievale o moderno, - ma rischierà il dato dogmatico con verità di ragione. Le encicliche pontificie, dall'*Aeterni Patris* di Leone XIII alla *Pascendi* di Pio X ed alla *Humani Generis* di Pio XII hanno con voce solenne insistito sul fatto che la rivelazione non distrug-

359

ge la ragione, il dogma non annienta il vero razionale. La ragione può raggiungere verità metafisiche dotate d'un valore di absolutezza e per questo può utilizzarle nello studio scientifico, o teologico, del vero rivelato. La ragione, ben lungi dall'essere una «serva» che si può licenziare all'ingresso del tempio consacrato alla fede, ci accompagna fedelmente; ed a noi che entriamo nelle tenebre feconde del mistero affida la piccola lampada che il genio umano ha saputo accendere.

Certo, quando nella visione beatifica ci si manifesterà il Sole di Dio, la nostra lampada ci sembrerà ben povera cosa; ma fin quando non saremo nella luce intuitiva di Dio, sia benedetta la teologia!

Ho parlato di tenebre feconde e non invano.

A chiusa di questo capitolo riallacciamoci al filo conduttore, che nella foresta teologica non dev'essere mai abbandonato.

La conversione del pane e del vino, in Cristo, e la presenza di Cristo sotto i veli eucaristici fanno echeggiare nell'animo nostro la divina musica della buona novella, e cioè della nostra trasformazione in Cristo.

Il Cristianesimo, che ci concede di esclamare con Paolo l'Apostolo: «per me il vivere è Cristo: mihi vivere Christus est», ha nel dogma della presenza reale e della transustanziazione il momento più espressivo e ivi trova la via più efficace per trasformarci in Cristo. Il pensiero di S. Agostino che il pane eucaristico, formato da vari granelli di frumento, ed il vino prodotto da molti acini d'uva sono il

360

simbolo dell'unità del Corpo mistico, come pure l'ammonimento dei nostri santi e della morale cattolica che, sotto l'involucro del povero io personale, occorre vedere il Cristo nel povero ed in ogni cristiano, non sono voli poetici, esteticamente belli, teoreticamente privi di valore. No. Chi vuol capire la teologia eucaristica deve vivere in quest'atmosfera soprannaturale di amore, la quale sola ci dà il motivo ultimo degli entusiasmi descritti e ci fa comprendere come il più teologo tra i filosofi ed il più filosofo tra i teologi, S. Tommaso d'Aquino, intoni, non invano e non inascoltato, l'inno caro al nostro cuore: «Tantum, ergo, Sacramentum - veneretur cernui, Veneriamo, profondamente prostrati, un così grande Sacramento».

361

## Capitolo quarto

### LA TEOLOGIA FRANCESCANA E LA MARIOLOGIA

Qualcuno si stupirà altamente che, in un Sillabario come il presente, si osi dedicare un capitolo alla teologia francescana, poiché, nonostante la ricchissima letteratura filosofica e teologica che da parecchi decenni ha proiettato fasci di luce sul pensiero medievale, è ancora diffusa la convinzione che tomismo e francescanesimo sono due correnti in netta opposizione: l'uno - si dice - si ispira ad Aristotele, l'altro al platonismo e all'agostinismo; l'uno è orientato verso l'intellettualismo, l'altro verso il volontarismo; l'uno verso il primato del pensiero, l'altro verso il primato dell'azione e si vada dicendo.

Tutte queste affermazioni sono ben lontane dall'essere completamente false. Ma il gran male è che non solo esse (come dimostrano anche i recenti lavori sulla Scuola francescana di P. Efrem Bettoni) semplificano il problema in modo da farci cadere nell'inesattezza; ma altresì nascondono, senza che se ne abbia coscienza, l'erroneità d'un metodo d'interpretazione, il quale consiste in ciò: per capire cos'è il francescanesimo e la sua teologia, si fa un confronto, tendente a cogliere le differenze, tra

362

S. Tommaso e S. Bonaventura, o tra S. Tommaso e Scoto, quasi che fosse possibile penetrare con ciò nell'anima dell'uno e dell'altro indirizzo.

Purtroppo è un procedimento che rimonta al Medio Evo, quando si esaminò quasi fosse un problema fondamentale l'opposizione che regna tra S. Bonaventura e S. Tommaso, sia in questioni filosofiche (la teoria dell'illuminazione, l'unità e pluralità della forma sostanziale, le rationes seminales, ecc.), sia in questioni teologiche, poiché, come osserva il Crabmann nella sua Storia della teologia cattolica - le teorie dell'agostinismo circa il primato della volontà sull'intelletto, la contestazione della reale distinzione tra la sostanza dell'anima e le sue facoltà, ecc., traggono seco conseguenze anche nel campo delle dottrine sulla grazia e sulle virtù. In manoscritti del sec. XIII sono stati anche messi insieme i loca, in quibus dissentiunt frater Bonaventura et frater Thomas. La codificazione di questa opposizione è il Correctorium fratris Thomae del discepolo di Bonaventura, Guglielmo de la Mare, composto intorno al 1278, nel quale vengono combattute 118 proposizioni dell'Aquinate, tolte particolarmente dalla sua Summa Theologica. E fu in base a tale metodo, che, quando io ero giovane, sentivo dalle labbra di qualche mio illustre Maestro che Scoto si era proposto di sostenere in ogni tesi il contrario di ciò che aveva sostenuto S. Tommaso!

Guai se dovessimo procedere a questo modo anche per i più grandi teologi francescani, paragonandoli tra loro, per sottolineare i punti, spesso gravi, di

divergenza! Guai se dovessimo prendere Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto e il terziario di Maiorca, il B. Raimondo Lullo, e dovessimo all'inizio del nostro studio confrontare le tesi in quibus dissentiunt! Avremmo scelto una strada ben infelice per comprendere lo spirito unico che li rende rami, sia pur diversi, d'un'unica pianta.

«Lo Scoto - avverte P. Agostino Gemelli in quel capolavoro che è il suo Francescanesimo, ormai tradotto in tutte le principali lingue del mondo e che io suggerisco a quanti vogliono introdursi nel tempio francescano - non ammette, come fa S. Bonaventura, che il fatto della conoscenza avvenga per una illuminazione interiore, ma ammette che l'amore guida l'intelligenza alla verità suprema. Non ammette le ragioni seminali, che germinano le creature, ma ammette un principio spirituale, l'ecceitas, che le individualizza e le distingue. Non si contenta di dire, come S. Bonaventura, che memoria, intelletto e volontà sunt consubstantiales, coaequales et coevae, se invicem circumincedentes, e che l'amore aiutato dalla Grazia oltrepassa il punto d'arrivo della ragione, ma afferma che la volontà, nonché essere determinata dall'intelletto, lo domina e lo guida, prescrivendogli essa l'argomento, concentrandolo o distraendolo, imponendogli o vietandogli di riflettere». E come nella dottrina della conoscenza e nella psicologia lo Scoto ha rifiutato elementi propri dell'agostinismo francescano per aderire all'aristotelismo tomistico, così - come abbiamo veduto - S. Bo-

naventura si trovò d'accordo con S. Tommaso per quanto riguarda la teologia eucaristica.

Abbandoniamo, dunque, per ora il problema delle differenziazioni (quando mai, per studiare una persona, io comincio a confrontarla con le altre?). E - utilizzando gli studi ben noti e le classiche edizioni della Summa theologia di Alessandro d'Hales, la monumentale edizione critica di tutte le opere bonaventuriane e l'altra che si è iniziata delle opere di Duns Scoto (glorie tutte del Collegio di S. Bonaventura a Quaracchi), - tentiamo di vedere, innanzi tutto, quello che è lo spirito vivificatore del francescanesimo, per indicare poi il principio essenziale, ossia l'idea-madre della teologia francescana e per accennare alle sue realizzazioni e alle sue conquiste. Allora soltanto ci sarà possibile metterci sul piano critico, per impostare il problema seguente: la teologia francescana esclude la teologia tomista, oppure le due tendenze, pur non coincidendo fra loro, si possono completare a vicenda? E, nel caso affermativo, quali questioni propongono al teologo contemporaneo?

## 1. - LO SPIRITO VIVIFICATORE DEL FRANCESCANESIMO

Il francescanesimo è sorto e si è sviluppato, non come un sistema d'idee, fulgenti nel cielo d'una speculazione pura, bensì come vita, come azione sociale, come apostolato.

Certo, ogni vita implica un sistema, lo enuncia in termini concreti ed è ben lontana dal dover essere

365

in contrasto con le esigenze di natura teoretica. Ma è evidente che la vita, innanzi tutto, è caratterizzata dall'amore, dal desiderio, dalla volontà, dall'azione.

Tale realtà vissuta non ha, nel suo primo momento e come suo elemento specificatore, l'analisi concettuale, che solo in seguito si verificherà, e terrà sempre le sue radici nella concretezza, per afferrare il palpito e il cuore del reale. Dinanzi, ad es., all'uomo, il francescanesimo si volge all'uomo completo, in quanto è spirito, anima e carne, in quanto è volontà, intelligenza e fede: ciò che lo interessa non è tanto l'elaborazione del concetto di uomo o di persona, quanto di partire e di rimanere nella concretezza storica, che condiziona l'attività. Dinanzi ai miracoli di Cristo, l'atteggiamento francescano non consiste nel chiedersi dapprima cos'è il miracolo e nell'esaminare la sua possibilità, la sua conoscibilità, ecc., ma nell'immedesimarsi in Cristo, che, appunto perché Uomo-Dio, moltiplica e spiega i miracoli. Procedere diversamente sembrerebbe al francescano un lanciarsi nell'abisso dell'astrattismo, opposto a quello che a lui preme, ossia alla realtà come vita concreta e come praxis.

Come cercheremo di illustrare, questa concezione del reale il francescanesimo la riduce all'amore. Tutta la musica della realtà, fisica, psicologica, individuale, sociale e storica, umana e divina, diffonde questa nota: l'amore. Dio non è altro se non Amore (Deus charitas est, insegna l'apostolo S. Giovanni); Dio non si serve se non di amore: crea per amore,

366

redime per amore, ci santifica per amore. Dovunque trovate una realtà, là cogliete un grido di amore. Dio Padre, nel suo stesso nome di Padre, vi canta l'Amore. Dio Figlio ama il Padre e, incarnatosi per amore, ama noi (Christus dilexit me, esclamava S. Paolo). Lo Spirito Santo è l'Amore sostanziale che unisce il Padre al Figlio. E l'amore, preso non nella sua nozione astratta, ma nella sua concretezza piena, è prassi, è attività, è azione. Quando, tra breve, rievocheremo la teologia della scuola francescana di Oxford, constateremo l'importanza d'una tesi scotista: «Ostensum est dilectionem esse veram praxim». E tutte le creature ci dicono amore, ci suggeriscono cioè quella parola che, al dir di Lacordaire, ridetta sempre, non si ripete mai. «La riabilitazione delle creature nell'amore, - scrive P. Gemelli - sbocciata ad Assisi con il Cantico di Frate Sole, scandita e gerarchizzata alla Verna con l'Itinerarium di S. Bonaventura, riceve la sua sistemazione filosofica da Scoto, da questo Scozzese che, sul filo più sottile della sua logica, conchiude: la volontà è amore, la prassi è amore, la sapienza è amore, la grazia è amore, la visione beatifica

è amore, il pensiero stesso, in quante comandato dalla volontà, è amore. Dunque, la realtà è amore». Anche la teologia, - dedurrà Scoto - anche la «sacra doctrina» è scienza pratica, il cui fine è la *charitas*.

Bisogna interpretare così ogni tesi del francescanesimo. Il paragone neoplatonico ed agostiniano del Verbo, e di Cristo-Verbo Incarnato, come Sole del quale ogni realtà creata è un raggio, significa

367

che Cristo è amore e solo per questo il Cantico delle creature soggiungerà che messer frate sole ne porta «significazione con grande splendore». Nella spiritualità francescana la devozione al Presepio, con Francesco diacono che nella notte del Natale a Greccio canta il Vangelo e pronuncia la parola Betleem quasi belando, ci dice amore. La devozione alla Passione, la Via Crucis, le stesse stigmate del Santo d'Assisi, ci ripetono: «sic nos amantem, quis non redamaret?». La devozione all'Eucarestia e la preparazione a quello che sarebbe stato poi il trionfo del Cuore di Cristo, hanno l'identico significato. E la pedagogia francescana, che considererà nella formazione cristiana delle coscienze come necessaria, ma non sufficiente se non all'inizio, la strada del timore, e sospingerà l'anima sulla montagna dell'amore, non, sarà se non un'applicazione della stessa idea e la manifestazione dell'identico spirito vivificatore: «Perché il timore della morte e dell'inferno - scrive P. Valentino M. Breton nel suo opuscolo su L'imitazione di Cristo alla scuola di S. Francesco, - perché il senso del dovere e della felicità di una coscienza pura trattengono così pochi cristiani sulla china del peccato? Perché la prima si presenta come una scadenza lontana, tarda, commutabile; la seconda quale una teoria astratta di fronte ad una certezza immediata quale l'appagamento d'una passione viva ed ardente, o l'allontanamento d'una noia, d'una sofferenza, d'una ignominia. Senza contare poi che noi non viviamo solitari: il mondo intorno a noi ci invita al peccato, di-

368

sprezzando la virtù, assolvendo la colpa, esaltando il crimine ardito. Quale movente può essere abbastanza forte per sollevare l'anima al di sopra del mondo e di se stessa, al di sopra del suo piacere e del suo interesse? Unicamente l'amore per Gesù Cristo, nostro Signore».

Nulla, perciò, di più naturale se nella corrente francescana si svolse vigoroso l'albero della mistica. Si potrà pensarla diversamente da S. Bonaventura a proposito dell'origine delle idee, della pluralità delle forme o nella questione della materia prima spirituale; ma nessuno si rifiuterà di riconoscere col Gilson che egli raggiunse «il punto culminante del. la mistica cristiana»; nessuno esiterà ad unire il suo plauso a quello del Pontefice dell'Aeterni Patris, che, pur apprezzando così altamente S. Tommaso, in un suo solenne documento asseriva che S. Bonaventura «tiene senza fatica il posto di principe della teologia mistica». Questo posto come l'avrebbe egli potuto raggiungere, se non avesse ricorso alla divina scala che si sale per mezzo della *sursumactio*, ossia se non si fosse ispirato all'Amore?

E così si valuti la posizione del francescano di fronte alla scienza, allo studio, ai libri. Gli Spirituali che si spaventarono quando a Bologna, a Parigi, a Oxford, a Cambridge, a Magdeburgo gli intellettuali entravano nell'Ordine, e quando centinaia di Frati, da Alessandro d'Hales a Roberto Grossatesta, conquistavano le cattedre universitarie, confusero il dato materiale del problema con lo spirito che doveva risolverlo. Non è il mondo del sapere

369

che occorreva detestare e fuggire. Era la pretesa di negare il primato dell'amore. Per comprendere la realtà, bisogna ben capire i termini di cui si compone e questi, come abbiamo detto, non dicono altro se non amore.

Senza dubbio, occorre lo studio, il pensiero, la conoscenza, ma tutto ciò dev'essere pervaso dalla fiamma dell'amore. Ad esempio, - nota il P. Breton - sul Calvario quanti constatarono il fatto e lo conobbero! Ne ebbe conoscenza la turba: e S. Luca ci narra che essa vi assistette quasi ad uno spettacolo: «Turba... aderat ad speciaculum istud», come se fosse stata in un circo. Ne ebbero conoscenza il cattivo e il buon ladrone, i soldati romani, la Vergine addolorata. Chi ha capito? Senza l'amore, non si comprende. Capisce chi ama.

Non, quindi, condanna del sapere, ma del sapere che non è vivificato ed illuminato dall'amore, e cioè che non studia la realtà con l'occhio dell'amore e si lascia sfuggire il grido d'amore che si eleva da ogni momento del reale.

È necessaria, di conseguenza, una teologia, ma dovrà essere la teologia dell'amore, che elaborerà ogni dogma in funzione di esso. S. Bonaventura, nel trattato intorno alla Trinità, non dimentica mai un istante che il Padre è l'Amante, il Figlio è l'Amato, lo Spirito Santo, vincolo di Amore sostanziale, è l'Amore. Se studia la Chiesa, svolgerà la teologia della vera vigna, di cui Cristo è la vite e noi siamo i tralci, e ci ricorderà che la Chiesa è la comunità dell'Amore. Quando procura di approfon-

370

dire il dramma del Calvario, sintetizza il suo pensiero in un passo che la liturgia ha poi fatto proprio, invitandoci a penetrare nelle piaghe del divin Crocifisso ed a gittarci fidenti nell'abisso dell'amore, ossia nel Cuore trafitto di Gesù. E lo Scoto a lungo si soffermerà a dimostrare che la Passione di Cristo dev'essere valutata, non in funzione delle sofferenze, in quanto sofferenze, ma di esse in quanto amore: «Non mors, sed voluntas placuit spante morientis». Questo è il senso della crocefissione e della morte di Cristo, che faceva fremere S. Francesco sulla Verna, nell'attesa del grande miracolo, e che l'Opus oxoniense illustra.

Per tale motivo lo stemma dell'Ordine, offrendoci due braccia incrociate davanti alla Croce (il braccio nudo di Gesù ed il braccio del Santo vestito di bigello), vuol essere un programma: comprendere l'Amore, rispondere all'Amore, vincolarsi all'Amore.



## 2. - L'IDEA-MADRE DELLA TEOLOGIA FRANCESCANA

Se, a questo punto, qualcuno sostenesse che la riduzione del concetto di realtà al concetto di amore rappresenta una rivoluzione in metafisica e che dal concetto di realtà come ente, ossia come rapporto trascendentale tra essenza ed essere, siamo qui balzati ad una visione nuova del reale in quanto reale, non si potrebbe dargli torto. Solo bisognerebbe aggiungere immediatamente che tale concetto di Amore non è originato solo dalla creazione, ma altresì e

371

soprattutto dall'elevazione soprannaturale dell'uomo. Per usare una fraseologia cara ai teologi francescani contemporanei, abbiamo qui una ontologia soprannaturale, che, come carattere essenziale, implica quello che si può chiamare il principio fondamentale del francescanesimo, e cioè il Cristocentrismo.

Chi entra nel cuore profondo di questa teologia, sempre riguarderà ogni dogma, non dal punto di vista dell'uomo, ma di Dio e del suo Cristo. E Cristo stesso dev'essere concepito in rapporto a Dio, prima di essere concepito in rapporto o in funzione dell'uomo e del mondo: prima che Redentore per mezzo della sua Passione, Cristo è il glorificatore della Trinità per l'amore che Egli le tributa. Il criterio metodologico che il francescanesimo segue è quello di non subordinare mai Cristo all'uomo, perché l'Amore lo vieta, ossia perché si rovinerebbe la scala gerarchica dei valori.

Le sintesi dottrinali del pensiero teologico francescano, da quelle mature di S. Bonaventura e di Scoto alle altre dei teologi minori, zampillano dal testo di S. Paolo: *Ipsa (Christus) in omnibus primatum tenens* (Colos., I, 18). Il primato dell'Amore equivale al primato di Cristo, Verbo Incarnato, che si manifesta in una regalità d'amore.

Ecco come un dotto minorita, il P. Ephrem Longpré, in un suo aureo saggio su *La regalità di Cristo in S. Bonaventura e Duns Scoto*, enuncia questo principio bonaventuriano: «Erede della dottrina esemplarista di S. Agostino e di Roberto Grossatesta, S. Bonaventura considera il Verbo - punto

372

culminante delle ragioni eterne - al centro delle relazioni causali, delle azioni illuminatrici e dei fini preordinati che uniscono il mondo intero alla causa prima». Se qualcuno vuol giungere alla sapienza cristiana, - ossia alla vera teologia, - spiegava nelle sue conferenze sull'Exameron, tenute all'Università di Parigi, - «incipiendum est a medio quod est Christus», perché il Verbo Incarnato è l'alfa e l'omega, è la mediazione di tutto, è il Mediatore universale. «È da Cristo in quanto mediatore, che bisogna iniziare. Egli solo di fatto è tra Dio e gli uomini. Egli soltanto

occupa il centro di tutto: *tenens medium in omnibus*». E già nel suo Commento a S. Luca aveva osservato che «Cristo è la pietra angolare. Tutto gravita intorno a Lui ed è in Lui che tutto deve riunirsi, come le linee che, partendo da una circonferenza, si riuniscono nell'unità indi; visibile del punto centrale». Tutto si centralizza in Lui.

Come Verbo eterno, Egli è al centro della Trinità, tra il Padre che lo genera e lo Spirito Santo che Egli spira, Mediatore consustanziale e necessario delle Persone divine.

Come Verbo Incarnato, nell'unità della sua Persona Egli unisce i due estremi dell'Essere, la divinità e il creato, realizzando l'ideale più alto della sintesi del reale ed occupando il centro, il medium, di tutto l'ordine ontologico.

Egli è il capo e il centro mistico dell'ordine soprannaturale; e, «come il cuore comunica il proprio moto al corpo», così Cristo «distribuisce la

373

vita della grazia e lo Spirito Santo ai membri della Chiesa che è unita a Lui».

E non solo è il centro vitale della città mistica, ma è anche il centro morale, nel quale si ritrovano tutte le virtù in perfetto equilibrio, centro che dà la regola e la misura di ogni vera perfezione, «punto di passaggio della vita interiore, principio e fine dell'itinerario che conduce l'anima alla pace della contemplazione e al volo dell'estasi». L'itinerario della mente a Dio svolgeva questo pensiero: il Cristo è al centro della vita morale cristiana e della mistica, come, d'altra parte, Egli è il centro della storia, Colui che dà la spiegazione dei due Testamenti e li avvalora, Colui che, piantando in mezzo alla terra la sua Croce salvatrice, è il centro naturale anche dell'universo fisico. *Tenens medium in omnibus*: è il mistero stesso di Cristo quello di essere ovunque mediatore.

Il Longpré insiste sulla conseguenza di questo principio: il Cristo è il centro del sapere: *medium omnium scientiarum*, secondo S. Bonaventura.

«Non avete che un Maestro», disse agli studenti dell'Università di Parigi e dinanzi al Concistoro di Orvieto. «In cielo e in terra il Cristo è il solo dottore; è Lui che istruisce tutta la Chiesa trionfante in cielo e quaggiù tutta la Chiesa militante», La sua cattedra è sempre attiva. «Lui solo è il principio sorgivo e l'origine di ogni scienza umana. Come vi è un unico sole ed una infinità di raggi luminosi, così le scienze multiformi e diverse ema-

374

nano da un solo Maestro, il Cristo che è il sole spirituale. Non è dunque ad Aristotele, né a Platone che dobbiamo chiedere la vita dell'intelligenza, ma al Verbo Incarnato. Egli è infatti, proseguiva S. Bonaventura, l'oggetto integrale della teologia perché è la sintesi dell'essere divino ed umano e il centro mistico dell'ordine soprannaturale. In Lui troviamo altresì l'ideale morale e la regola viva della giustizia e della legge che sono i fondamenti dell'etica e delle scienze politiche:

come anche la logica e la metafisica non possono essere elaborate fuori del Cristo. L'universo intero è un vasto sacramento della divinità: tutti gli esseri sono un mare di allegorie e di simboli dell'effigie della SS. Trinità. Vi è dunque una corrispondenza fra Dio e il creato: ma questi rapporti di analogia non sono scoperti dal sillogismo di Aristotele, bensì da Cristo preso come termine medio di tutti i nostri ragionamenti. Egli dà alla metafisica la chiave di volta, perché come Verbo eterno - e in certo senso anche secondo la sua Umanità santa - è la causa esemplare di tutto. Orbene, il vero metafisico è colui che si eleva al disopra degli accecamenti di Aristotele fino alla contemplazione della causa esemplare, dell'Arte increata, causa unica di ogni Verità. Così sotto la penna di S. Bonaventura tutte le scienze, scienza rivelata e conoscenza umana, si ordinano logicamente e fanno corona a Cristo».

Vedremo subito in qual modo Duns Scoto riprenderà il pensiero bonaventuriano e mostrerà con

375

originalità tutta propria la fecondità della tesi del Cristocentrismo. Ma già fin d'ora ricordiamo che l'esaltazione di Cristo centro e re dell'universo è la chiave della sua speculazione teologica, come è la chiave della sua pietà, ispirantesi all'amore del Crocifisso. Il cielo e la terra, la natura, l'uomo e la storia, anche da Scoto sono prospettate in funzione del Verbo Incarnato. L'universo - esclama pure Raimondo Lullo - è creato per essere cristiano, non per altro. «Unus est mediator Dei et hominum, Christus Jesus», proclama S. Paolo (1Tim., II, 5): non solo il Cristo è mediatore, ma l'unico mediatore, il Figlio diletto nel quale unicamente il Padre si compiace. E nessuno può andare al Padre, se non per Lui (Giov., XIV, 7); Egli è l'unica porta attraverso la quale si va alla salvezza (Giov., X, 9); Cristo - è S. Paolo che parla (Coloss., I, 15 e seg.) - è immagine del Dio invisibile, nato prima di ogni altra creatura, poiché in Lui tutte le cose sono state create... Tutto è stato da Lui e per Lui:

Egli è prima di ogni cosa, e tutte le cose sussistono in Lui... In ogni cosa Egli ha il primato».

Nessuno, come S. Francesco, ha intuito così profondamente questo principio cristocentrico in una orazione che Dio gli ha ispirato. Ogni francescano insieme al suo fondatore sa che «il Cristo basta a Dio pienamente e sempre; perciò Dio si è compiaciuto unicamente in Lui. Per Lui Egli ha voluto operare ogni cosa. In Lui e per Lui vuole essere conosciuto, amato e servito».

376

Lo ha intuito anche S. Antonio da Padova, quando - come dice P. Gemelli - «prende dal Vangelo e dai Padri la devozione al Sacro Cuore e la trasmette a S. Bonaventura; la devozione a Cristo, Re della creazione e della redenzione e la trasmette allo Scoto; la devozione al nome di Gesù nel sole raggianti e la trasmette a S. Bernardino da Siena; la devozione al Sangue di Cristo e la trasmette a S. Giacomo della Marna».

È questa visione cristocentrica che indica la vera natura della spiritualità francescana e si manifesta nelle varie devozioni. È questa idea-madre, che rifulge attraverso il canto delle lodi divine, innalzate da colui che si dichiarava «l'araldo di Cristo Re». È questo principio, che spiega il motivo per il quale - come rileva esattissimamente il Breton - la concezione francescana della vita e la dottrina morale non sono orientate all'Etica a Nicomaco di Aristotele, al De officiis di Cicerone, alle Lettere a Lucilio di Seneca, poiché in simili trattati le virtù sono dedotte bensì dalla considerazione dell'uomo in sé stesso, dalla sua natura, dal suo fine, dai suoi doveri, ma «non hanno il carattere completo, dinamico, decisivo delle virtù di Gesù Cristo», la cui imitazione risolve il problema della vita morale, mediante quella conformità del cristiano a Lui, che fonde insieme nel «medio divino» - e perciò supera - la corrente teocentrica e la corrente antropocentrica.

377

### 3. - SVILUPPI E CONQUISTE DELLA TEOLOGIA FRANCESCANI.

Dopo la duplice premessa - intorno all'Amore ed al Cristocentrismo - ci appariranno ora come deduzioni evidenti gli sviluppi e le realizzazioni della teologia francescana, nonché quelle conquiste, alle quali Duns Scoto, specialmente coi suoi Corsi all'Università di Parigi e di Oxford, diede un'espressione definitiva.

Trascurando i punti secondari (e senza neppur dire una parola intorno alle ricerche ed agli studi dei manoscritti e dei codici medievali riguardanti gli scritti di Scoto e che, sotto la direzione di P. Balic, ci hanno recentemente permesso di salutare l'inizio promettente d'una superba edizione critica di essi), possiamo concentrare la nostra attenzione su tre punti, della massima importanza.

1° Il primo si riferisce al problema del motivo dell'Incarnazione, problema che già Roberto Grossatesta, Roggero Marston, Matteo d'Acquasparta e Guglielmo di Ware avevano meditato, ma che Scoto seppe formulare e, a mio parere, risolvere.

Due tesi dividevano - e ancor dividono - le schiere dei teologi a proposito del motivo essenziale per il quale Cristo si sarebbe incarnato. E la questione, in genere, viene proposta in questi termini: se Adamo non avesse peccato, avremmo avuto l'Incarnazione?

La domanda non dev'essere interpretata come se i teologi volessero sapere cosa sarebbe storicamen-

378

te avvenuto nell'ipotesi che la prova a cui furono sottoposti i nostri progenitori, invece di esser chiusa con una sconfitta, fosse stata coronata da una vittoria. La storia non la si fa coi se e con supposizioni ipotetiche, ma coi fatti. No, l'impostazione del problema è ben diversa ed è seria. Parte dal fatto

dell'Incarnazione e si chiede quale fu la ragione fondamentale che spiega il fatto stesso.

Secondo alcuni grandi teologi - e fra essi S. Tommaso (e lo stesso S. Bonaventura) - Cristo si è incarnato *propter nos homines et propter nostram salutem*, come si dice nel Credo. Ossia Dio aveva creato gli Angeli, e poi in seguito l'uomo, elevando i primi e l'altro all'ordine soprannaturale, donando loro cioè la grazia che li divinizzava (grazia, si noti bene, che non profluiva da Cristo, bensì da Dio, ossia non era *gratia Christi*, ma *gratia Dei*). Gli Angeli ribelli furono condannati all'inferno e divennero demoni: e per essi non v'è possibilità di redenzione. L'uomo, per il peccato originale, perde la grazia Dei, diventa il masso che dalla vetta precipita a valle e si trova impossibilitato con le sue forze a riacquistare il tesoro perduto. Ecco allora il decreto dell'Incarnazione, il cui scopo principale fu la Redenzione dell'uomo. Cristo assume la natura umana e la unisce alla natura divina nell'unione ipostatica, ossia nell'unità di Persona; soffre, muore, redime. La *gratia Christi* ripara il disastro originale. Il Verbo Incarnato è per eccellenza il Redentore.

L'altra corrente, invece, ritiene che «l'economia della Grazia è concepita e fondata in Gesù Cristo,

379

indipendentemente del tutto dal peccato di Adamo, o, come si suol dire, che l'Incarnazione di Cristo è affatto indipendente dall'ipotesi del peccato». Bisogna, quindi, distinguere l'Incarnazione dalla Redenzione. Quest'ultima è essenzialmente legata al peccato; ma la prima non dipende dalla previsione della caduta dell'uomo, ma è stata voluta per sé stessa. Il Verbo Incarnato ha il primato assoluto di elezione nei decreti divini e nel piano della creazione, cosicché tutta la grazia - e degli Angeli, e di Adamo, e nostra - proviene da Lui.

Una notevolissima Lettera d'un compianto Generale dei Frati Minori, il P. Leonardo Bello, su *Il primato della divina Regalità* (alla quale rimando coloro che desiderassero una documentazione accurata della tesi), rilevava che questo indirizzo non è limitato alla teologia francescana, ma, come si esprimeva il P. Chrysostome nel suo *Christus alpha et omega*, «in ogni tempo ottenne tanti e così grandi consensi dalle Scuole teologiche, da acquistare, di fatto, una certa tal quale cattolicità». Una «turba grande, che nessuno può dinumerare», che va dai Padri Greci e da S. Ireneo sino a S. Massimo confessore, da Alberto Magno a S. Francesco di Sales, dal Suarez a S. Giovanni Eudes, dall'Olier al Card. Dechamps, propugna la concezione che il Verbo Incarnato, il «*primogenitus omnis creaturae*», Colui che fu eletto e predestinato «*ante constitutionem mundi*» e per il Quale Dio «*fecit et omnia*», non è... la conseguenza d'un peccato, bensì è stato voluto per Se stesso e per la glorificazione di Dio.

380

Scoto ha avuto il merito di prospettare tale dottrina in funzione di un sistema e, cioè, alla luce di quello spirito di «amore» e di quel principio cristocentrico, che sono comuni ai van pensatori francescani.

Per la teologia scotista - dice il P. Bello - il Verbo Incarnato è «l'opera somma di Dio» e viene «previsto e predestinato prima ed avanti ogni cosa, sia come il supremo adoratore e glorificatore della Santissima Trinità e per l'amore ineffabile del suo Cuore sacratissimo, sia come ragion d'essere, e come causa finale strettamente intesa, e come esemplare d'ogni economia soprannaturale e di tutte le vie esterne di Dio; sia come mediatore universale e capo mistico di tutti gli eletti, Angeli e uomini che siano, per l'influsso e l'effusione della grazia santificante da Lui proveniente».

Tale primato di Cristo, Scotolo ripensava dal punto di vista di quell'Amore che vivifica la sua speculazione.

«Dio - egli scriveva - per primo si ama; e, amandosi, Dio, che si conosce infinitamente degno di amore, vuole comunicare ad altri il suo amore; non per indegna gelosia, ma per amore ordinato: così Egli vuole essere amato da un altro che lo ami con l'amore più alto, s'intende da un altro che sia al di fuori di Lui, ma al quale Egli sia infinitamente unito».

L'intenzione primissima della Trinità e l'oggetto iniziale di tutti i suoi decreti è, quindi, Colui che, per l'unione ipostatica, per l'unità di Persona nelle

381

due nature, divina ed umana, può amarla sovraneamente, e che la amerebbe egualmente anche se nessun uomo fosse caduto in colpa e si fosse ribellato all'Amore. L'Incarnazione è il «summum opus Dei», ed il suo motivo non è da ricercarsi nel peccato dell'uomo, ma nell'Amore di Dio. La ragione non può concepire che essa sia subordinata al conseguimento di un fine secondario: «Se la caduta - insegnava Scoto - fosse il motivo della predestinazione di Cristo, ne verrebbe che l'opera somma di Dio sarebbe dipesa da una pura occasione... Non est verisimile tam summum bonum in entibus esse occasionatum... Pare molto illogico che Dio avrebbe omessa un'opera così grande, se Adamo non avesse peccato». Se l'Incarnazione fosse dipesa dall'offesa fatta a Dio, ne seguirebbe che, qualora non si fosse presentata la necessità di doverla riparare, il Verbo Incarnato non sarebbe esistito e Dio sarebbe stato privato di tutta la gloria e di tutto l'amore che gli provengono dal Figlio suo fatto uomo. Al demerito di Adamo noi dovremmo tutti i meriti di Cristo, il quale verrebbe così concepito in funzione all'uomo e non in funzione di Dio.

Senza dubbio, Posto il peccato di Adamo, Cristo ci ha anche redenti. Ma un conto è affermare che all'Incarnazione è connessa la Redenzione ed un conto è sostenere che il Figlio di Dio si è incarnato unicamente per il riscatto dell'uomo. Nessuna frase della Rivelazione, osservano gli Scotisti, ci insegna che Cristo è venuto solo per salvare i peccatori. La nostra salvezza non è certo trascurata o svaloriz-

zata dal francescanesimo (non sono squisitamente francescane la devozione alla Passione e la Via Crucis?). Però «ciò che fu occasionale ed accidentale fu la colpa di Adamo e poscia la Redenzione e la missione di Redentore del Verbo Incarnato. Ma l'Incarnazione, l'esistenza stessa dell'Uomo-Dio, non fu voluta accidentaliter». È il Cristocentrismo e l'amore, proclamati dai numerosi passi di S. Paolo, che fanno comprendere come omnia in Ipso constant, di guisa che anche la grazia di Adamo e degli Angeli profluisce da Cristo, in previsione dei suoi meriti futuri: non ci sarebbe una grafia Dei che non fosse gratia Christi, ma in questa visione unitaria, organica, finalisticamente concepita, tutto è, in una realtà di amore, incentrato in Cristo, «ut sit in omnibus Ipse primatum tenens».

2° C'è forse da meravigliarsi se una delle conquiste della teologia francescana sia stata l'affermazione solenne ed esplicita della Regalità di Cristo? La teoria scotista, che or ora abbiamo rievocato, non è forse una teologia di Cristo-Re? E S. Bonaventura ha forse su qualche altro punto insistito con maggiore e più fervida accentuazione?

Il Longpré nel suo citato lavoro su La Regalità di Cristo in S. Bonaventura e Duns Scoto - lavoro minuscolo di mole, ma ricchissimo di idee - mostra come il Dottore Serafico non si è stancato mai di proclamare la pienezza della maestà sovrana, della sovraeminenza del potere giudiziario e dell'autorità sacerdotale di nostro Signore.

È una investitura regale, - insegna S. Bonaventura, - assoluta, che al Cristo fu conferita senza limiti nel tempo e nello spazio. «Come uomo, infatti, il Salvatore venne esaltato sopra tutti i re del cielo (gli Angeli) e della terra, in causa dell'assunzione della sua umanità nell'unità della Persona divina e in ragione dell'abbondanza dei carismi divini che gli venne conferita e della sapienza della sua conoscenza illuminata».

A questo titolo intrinseco se ne aggiunge un secondo: l'oblazione di sangue del Calvario, con la quale la regalità di Cristo si manifesta al mondo in una regalità d'amore. Leggendo i commenti al terzo libro delle Sentenze di Pier Lombardo ed i Discorsi bonaventuriani, sembra di aver sott'occhio - sia per i testi della Scrittura che sono citati, sia per le idee che vengono svolte - l'enciclica «Quas primas» di Pio XI.

«Come un vero re, Cristo promulgò la sua legge nuova, - riassume il Longpré - comandò alla natura intera ed alla potenza delle tenebre, concesse il perdono al pentimento e strappò l'umanità intera all'impero del male per ricondurla al regno di Dio. Una delle più alte manifestazioni di questa regalità fu l'istituzione dell'Eucaristia. San Bonaventura, che aveva imparato da Francesco d'Assisi la devozione al Corpo di Cristo, non poteva tralasciare di osservare che l'Ostia dei Tabernacoli è proprio il segno permanente della gloria regale di Cristo».

Soprattutto, poi, nelle conferenze sull'Exameron, tenute all'Università parigina, la Regalità di Cristo

384

fu da S. Bonaventura illustrata, mediante quell'idea sua fondamentale del Cristocentrismo, che a lungo abbiamo dapprima esposta.

Re degli Angeli e degli uomini, coronamento e fine di tutta la creazione, fonte di ogni Grazia, Cristo tenens medium in omnibus è dal Dottore Serafico salutato sul trono della sua maestà suprema e della sua Regalità d'amore.

3° Ma la gloria più alta della teologia francescana sta nella lotta in difesa dell'Immacolata Concezione di Maria.

Francescanesimo e teologia mariana furono sempre due aspetti di un'unica realtà. Il Poverello d'Assisi fu giustamente chiamato il cavaliere della Madonna, della «Signora santa, come egli diceva, nella quale fu ed è tutta la pienezza della grazia ed ogni bene». San Bonaventura fu il poeta della Vergine. Il Dottor Sottile ne divenne il teologo: ed a ragione Scoto è stato pure definito il Dottor Mariano. Chi ne volesse la prova, legga l'ottimo volume su La Vergine Immacolata di P. Longpré, uno dei ricercatori più diligenti e dei conoscitori più esimi delle opere di Scoto e dei manoscritti sparsi nelle varie biblioteche europee, e che, coordinando i vari testi riguardanti il privilegio di Maria, - quali si trovano nei Corsi allo Studio Generale dei Francescani a Parigi del 1302-1303, nell'Opus oxoniense e nella Lettura parigina del 1304 - ne ha fatto risultare un insieme di conclusioni dialetticamente armonizzate.

385

Per valutare il merito di Scoto, si cominci a sottolineare il fatto che persino S. Bernardo, l'araldo di Maria Mediatrix, in una lettera del 1138 ai canonici di Lione, aveva aderito apertamente alla teoria «maculista». E lo stesso si dica non solo dei grandi, glorie dell'Ordine Domenicano, ma altresì dei primi maestri dell'Ordine francescano, compreso Alessandro d'Hales. Persino S. Bonaventura scrive: «Nessuno di quelli che abbiamo ascoltato con le nostre orecchie ha osato affermare che la Vergine è esente dal peccato originale». E nella lotta contro Duns Scoto, nel 1310, uno dei più brillanti maestri di Parigi, Jean de Pouilly, dichiarava solennemente «che nessun libro approvato o edito dall'Università di Parigi prima di lui, si pronuncia in favore dell'Immacolata Concezione».

Un terribile equivoco oscurava lo sguardo di moltissimi teologi d'allora. Ritenevano «impossibile conciliare la perpetua santità di Maria nel suo concepimento, col dogma del decadimento universale e con la fede nel Cristo, Redentore universale. Sembrava loro necessario ammettere che almeno per un fugace istante («in instanti et transi tu») il peccato originale avesse macchiato la Vergine, la quale sarebbe stata santificata subito dopo il suo concepimento. Altrimenti la Vergine sarebbe stata sottratta ai meriti di Cristo ed alla sua influenza redentrice. Non era questo, si



chiedevano alcuni teologi, cadere in un'eresia? E non era opportuno - gridavano i più accaniti e più feroci - ricorrere al rogo per bruciare gli ostinati che volevano negare l'universalità

386

della Redenzione? Del resto, nonostante che la festa dell'Immacolata Concezione fosse in molti luoghi celebrata, non si notava forse nella Santa Sede stessa un ritegno significativo? Il Papa, ad es., si era rifiutato di ratificare il decreto del Concilio di Basilea, che il 17 settembre 1439, su proposta dei Vescovi di Francia, dei Maestri di Parigi e dell'Ordine dei Minori, aveva proposto «la dottrina secondo la quale la gloriosa Vergine Maria, Madre di Dio, per un effetto speciale della grazia divina, preservante ed operante, non è mai stata realmente contaminata dal peccato originale. ma è stata sempre santa».

In questa battaglia - terminata nel 1854 con la solenne definizione di Pio IX - il francescanesimo ha scritto una pagina indimenticabile, per opera - come fa risaltare il Longpré - a) della teologia di Scoto; b) dell'autorità d'un Papa francescano, Sisto IV (Francesco della Rovere); e) della santità di Leonardo da Porto Maurizio.

a) *Cominciamo dalla teologia scotista.*

Sarà bene finirla con la «leggenda» che Scoto riassume la sua argomentazione con tre parole: potuit, deuit, ergo fecit. «Dio poteva creare la Vergine nella purezza originale; ciò era opportuno; dunque lo fece». È un ragionamento che si presenta con un colorito dogmatico ed aprioristico, mentre è in funzione dello spirito vivificatore della teologia francescana e mediante il suo principio centrale cristocentrico che Scoto fondò la sua dimostrazione.

387

L'essenze della Vergine dal peccato originale sgorga dal primato di Cristo e dal motivo vero dell'Incarnazione.

Dio ha decretato l'Incarnazione, non in funzione della colpa umana, ma in funzione della sua gloria, cosicché Cristo si sarebbe incarnato, anche se l'uomo non avesse peccato. Evidentemente, quindi, la Vergine, in uno stesso identico decreto, è stata predestinata quale Madre di Cristo e Regina del mondo, antecedentemente e indipendentemente dalla previsione del peccato, e perciò è stata predestinata esente da qualsiasi macchia originale e piena di grazia santificante, che a Lei derivava da Cristo. Lungi dall'essere sottratta all'influsso dei meriti di Cristo, è proprio in virtù di essi che si spiega il grande privilegio dell'Immacolata Concezione.

Nel suo primo Corso di Parigi il B. Giovanni Duns Scoto così proponeva, in una sintesi stringata, il suo pensiero: «Il Mediatore più perfetto deve compiere il più perfetto atto di mediazione verso la persona in favore della quale interviene, e anche verso sé stessa. Il Cristo fu il più perfetto di tutti i Mediatori e Redentori possibili: così, nei riguardi di Maria, che è la persona a favore della quale interviene in particolare modo come Mediatrix, Egli esercita dunque il più perfetto atto di

mediazione e di riscatto possibile nella sua qualità di Mediatore e di Redentore. Tale atto di mediazione totalmente perfetto richiede però nel riscatto la preservazione da ogni colpa, anche da quella originale. La Vergine dunque fu esente da ogni macchia originale» (tra-

388

duz. Longpré). Di conseguenza, concludeva nel suo Corso di Oxford, la Vergine non ha contratto il peccato originale «ex excellentia Filii in quantum Redemptor, Reconciliator et Mediator».

Mi auguro che i lettori del mio Sillabario non confondano quella che è la pia e santa rettorica di alcuni predicatori con la dialettica di Scoto. In questo capitolo la mia preoccupazione massima è di indicare in modo limpido la struttura essenziale dell'edificio teologico francescano. Il privilegio dell'Immacolata dovè certo apparire a lui, non solo e non tanto come un'aspirazione prepotente del suo cuore filiale, vibrante di amore per la Madre celeste, quanto e più come una deduzione inesorabile della sua premessa cristocentrica.

b) Un breve cenno soggiungeremo ora - rinviando al volumetto del Longpré per più diffusi dettagli - a proposito di Sisto IV.

Uno dei tratti particolarmente notevoli di questo pontefice francescano fu la devozione all'Immacolata. A questa volle che fosse dedicata la Cappella Sistina. Contro i teologi che giungevano ad asserire: «Impium est tenere Virginem non fuisse in peccato originali conceptam», prima e dopo l'assunzione sua al trono pontificio egli reagì, mentre il B. Bernardino da Feltre e il Generale dei Frati Minori sostenevano contraddittori pubblici a difesa del privilegio mariano.

Sotto il suo pontificato il celebre Ufficio in onore dell'Immacolata - sicut lilium - venne approvato

389

da una Bolla ed introdotto nella maggior parte delle diocesi. Un suo Breve approvò pure un nuovo Ufficio della Concezione, pubblicato dal B. Bernardino da Bustis. E quando la controversia teologica, invece di spegnersi, divampò più ardente e osò accusare di eresia l'affermazione che «la gloriosa e immacolata Vergine Maria è stata concepita senza peccato», ricorse alla censura e comminò scomuniche.

e) Fu nel sec. XVIII che S. Leonardo da Porto Maurizio svolse una nuova crociata per affrettare il giorno della definizione.

Egli lodava Duns Scoto, «il Dottore sottile che, illuminato da una luce particolare del cielo, mise in evidenza questo profondo mistero,» per difendere il quale, - soggiungeva - «camminando sulle orme di un così grande Maestro, noi siamo pronti a dare il nostro sangue, il nostro onore e la nostra vita».

Il santo missionario delle nostre popolazioni tentò tutto per mettere in moto, a tale scopo, l'Europa e la Chiesa. Si rivolse ai sovrani, ai loro ambasciatori presso la Santa

Sede, ai Cardinali, a Clemente XII. Ideò nella sua «lettera profetica» un «Concilio senza spese e per iscritto», che doveva consistere nell'invio, da parte di tutti i Vescovi, di istanze al Sommo Pontefice per chiedergli di proclamare il dogma dell'Immacolata.

L'originale italiano di questa lettera era esposto a Roma alla pubblica venerazione nella Cappella del convento di S. Bonaventura al Palatino, accanto al-

390

l'altare ove riposava S. Leonardo. Ora, «verso il 1821 - lascio la parola a P. Longpré - un giovane sacerdote, seguendo l'esempio dei prelati romani, faceva il suo ritiro mensile in quel santuario e vi leggeva il prezioso autografo. Davanti all'urna del Santo volle ricevere l'abito del terz'Ordine di S. Francesco. Questo sacerdote si chiamava Giovanni Maria Mastai-Ferretti, che il 15 giugno 1846 saliva sulla cattedra di Pietro col nome di Pio IX. Quando venne posta sulla sua fronte la tiara pontificia, Pio IX promise alla Vergine di porre fine alla secolare attesa e di definire l'Immacolata Concezione». Volle avere una copia della «Lettera profetica» ed attuò le previsioni leonardiane. Da Gaeta il 2 febbraio 1849 l'enciclica *Ubi primum* domandava all'episcopato di tutte le nazioni il pensiero dei Vescovi e dei fedeli. Il «Concilio per iscritto e senza spese» in tal modo fu attuato. Le risposte unanimi affrettarono l'otto dicembre 1854, quando in S. Pietro il dogma venne proclamato, mentre un raggio di sole, penetrando in quella giornata invernale da una delle finestre della basilica, baciava la fronte del Pontefice.

La bolla *Ineffabilis* sembrò che in quella storica data rispondesse allo squillo della campana dell'Ave, che dai tempi di S. Bonaventura tre volte al giorno salutavano Maria. Pochi anni dopo, a Lourdes, una voce, che iniziava una serie di miracoli ed un'epoca di risurrezione spirituale, diceva: «Io sono l'Immacolata Concezione».

La teologia francescana, frattanto, esultava e si

391

applicava a studiare sul piano teologico altri temi mariani connessi col primo: l'Assunzione di Maria in Cielo (ed io non credo che sia stata solo una coincidenza occasionale, se, tra i protagonisti più valorosi del dogma proclamato il 1° novembre 1950 da Pio XII, vi furono molti francescani e tra essi colui che con tanta valentia dirige l'edizione critica delle opere di Duns Scoto, il P. Balie), e Maria mediatrice di tutte le grazie.

#### 4. - OSSERVAZIONI E RILIEVI

Non è certo in un Sillabario che si può impostare, e tanto meno risolvere, la questione dei rapporti tra la teologia francescana e quella, ad es., tomista. Le osservazioni, alle quali ora accennerò senza nessuna pretesa di atteggiamenti critici,

vorrebbero essere soltanto l'espressione di alcuni miei convincimenti personali e di alcuni rilievi. Gli uni e gli altri il lettore può impunemente trascurare. Non è con una parola che si possono superare conflitti e divergenze che durano da secoli, ed anche attualmente sussistono.

Così pure è superfluo premettere che un senso di fascino irresistibile s'impadronisce del credente all'enunciazione - anche elementare, com'è stata volutamente la nostra - dell'indirizzo francescano. Concepire l'universo come un fuoco d'amore, Dio come il Sole i cui raggi d'amore si diffondono dovunque, Cristo come Colui che è venuto a portare il fuoco ed altro non vuole se non che divampi e si accenda;

392

gettarsi in una Weltanschauung ove nulla è muto ed ove tutto, a suo modo, ci trascina in una sinfonia grandiosa che un santo come Francesco d'Assisi vive, un altro santo come Bonaventura saluta, ed un beato come Scoto teorizza; stringere natura e soprannatura, non in un freddo procedimento sillogizzante, ma nell'abbraccio e nel dinamico attivismo d'un'azione conquistatrice, e d'una vita di apostolato, in virtù di un Dio umanato che in Lui ci innesta e con noi soffre e si avvanza innalzando una Croce ed imponendosi con l'Amore, di guisa che ogni sacrificio diventa lieve ed ogni spina si muta in una rosa: tutto questo è d'una tale bellezza seducente, che lo stesso tentativo di volerla discutere criticamente potrebbe a qualcuno apparire quasi una profanazione.

Vedremo che non sta qui il punto di divergenza e la fonte dei dibattiti. Non solo S. Bonaventura e S. Tommaso erano intimissimi amici: ma pur ascendendo verso la vetta per versanti diversi, seguendo cioè diversi metodi e battendo diverse vie, si sentivano uniti nel punto d'arrivo. L'Amore fondeva insieme le loro anime nel Cuore di Cristo.

1° La prima osservazione, invece, che s'impone dinnanzi ai due indirizzi teologici è che a torto si imposta il problema della loro differenza, ponendo un sistema, quello tomista, sul piano del pensiero e l'altra tendenza, quella francescana, sul piano della volontà; l'uno sul campo della speculazione, l'altro nel mondo della vita; l'uno nei cieli

393

dell'astrazione gelida, l'altro nell'amore e nella concretezza. Oh che, non è forse un pensiero, non ci danno forse concetti, non elaborano forse una teologia speculativa anche S. Bonaventura e Duns Scoto? Si dica pure che essi concettualizzano la vita, l'azione, la prassi, la charitas e che la loro è una nuova ontologia soprannaturale; cominciamo, però, subito a rilevare che la differenza, se mai, è (e non potrebbe non esserlo) una differenza di concetti. Come ho dimostrato nei miei Fondamenti della filosofia classica, senza l'attività concettualizzatrice non si può costruire né una filosofia, né una teologia. Unico metodo è quello del concetto, il quale è, per noi miseri mortali, necessariamente astratto.

Alludo non già all'astrattismo, ma all'astrazione universalizzatrice. Anche il concetto di amore, anche la tesi che tutto è un grido d'amore, riguarda la realtà e la vita, come la riguarda il concetto di ente, elaborato da Platone e da Aristotele; e non ci dà il concreto, ma la nota essenziale di esso, che ha bisogno di essere concretizzata nei singoli momenti del reale.

Ed un altro rilievo iniziale ci sia concesso. Contrapporre tomismo e teologia francescana, quasi che il primo sia sotto il dominio di Aristotele e l'altro di Platone, è superficialità. San Bonaventura e Scoto si sentono lontani da Platone, come da Aristotele, perché l'uno e l'altro non concepiscono - né potevano allora concepire - la realtà come amore ed in funzione di Cristo. Caso mai, è Agostino - il platonismo cristiano agostiniano - che può ser-

394

vire ad una differenziazione. Ma allora ci accorgiamo subito che su questo punto è questione più di metodo che di sistema. In Agostino, come in tutta la scuola francescana che lo continua, si parte da una filosofia unita alla teologia, dalla natura in quanto è già sopraelevata, dalla realtà in quanto ci è offerta dalla ragione e dalla Rivelazione congiunte insieme, dalla fides che, sì, è quaerens intellectum, ma è già posta all'inizio come Verità. Con S. Tommaso seguiamo il metodo non opposto, ma diverso, d'una distinzione tra ragione e fede: la ragione ha un suo valore, come l'ha l'ordine naturale; ed alla ragione - come scrive Pio XII nella *Humani Generis* - «spetta il compito di dimostrare con certezza la esistenza di un solo Dio personale; di dimostrare invincibilmente per mezzo dei segni divini (miracoli e profezie) i fondamenti della stessa fede cristiana; di porre inoltre rettamente in luce la legge che il Creatore ha impressa nelle anime degli uomini; ed infine il compito di raggiungere una conoscenza limitata, ma utilissima, dei misteri», elaborando, quindi, un sistema teologico.

Ad un incredulo invano prospetteremmo la visione del reale come Amore ed il Cristocentrismo francescano. Egli vorrebbe, innanzi tutto, una prova che tutto ciò non sia una creazione poetica di anime mistiche, bensì la vera realtà e la vera storia. Nulla vieta, però, che sia il francescano che già esulta nella sua fede, come il tomista che ha provato la razionalità del suo ossequio siano concordi nella affermazione di Dio che è essenzialmente *charitas*,

395

di Cristo che *in omnibus* ha il primato, di una spiritualità ispirata all'amore. Il tomista, pur plaudendo ed ammirando l'*animus* francescano, tende ad una fondazione razionale dei suoi presupposti e ad una prova, ;ia pure indiretta, della verità dei suoi principi.

A tale fondazione ed a tali prove non vuol sottrarsi, in ultima analisi, neppure la teologia del Dottor Serafico o il Dottor Sottile; e solo bisognerà vedere se è razionalmente esatta la tesi scotista dell'univocità dell'ente o l'altra tomista dell'analogicità dell'ente stesso; se si dovranno ammettere le *rationes seminales*,

come voleva S. Bonaventura, o se si dovranno rifiutare come voleva lo Scoto ecc. Ma queste sono questioni secondarie, sulle quali, ripeto ancora, non c'è mai stata e non c'è unanimità di consenso neppure tra i pensatori francescani.

2° Ciò che interessa è un altro problema. E cioè: le direttive ecclesiastiche - alle quali abbiamo accennato nel primo capitolo - che vogliono orientata la filosofia e la teologia «ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia», escludono forse e sono una condanna della teologia francescana?

Non solo è da risponderci negativamente; ma se guardiamo alle grandi tesi di quest'ultima, anche a quelle che in S. Tommaso hanno avuto un avversario (come, ad es., la tesi del motivo dell'Incarnazione e l'altra dell'Immacolata), a me sembra che esse possano essere sottoscritte dal tomista.

396

Si è tomisti, se si accetta la metafisica dell'Aquinate, ossia - per dirla ancora con la *Humani Generis* - se si difendono «il genuino valore della cognizione umana, gli incrollabili principi della metafisica - cioè di ragion sufficiente, di causalità e di finalità - ed infine (se si) sostiene che si può raggiungere la verità certa ed immutabile». Ora, un discepolo di S. Bonaventura e di Scoto ha forse qualche difficoltà a sottoscrivere ed a propugnare simili dottrine? Ed un seguace di S. Tommaso pensa forse di negare nell'ordine attuale il primato di Cristo, la sua Regalità, il suo Cuore quale *rex et centrum omnium cordium* o il dogma dell'Immacolata?

Si obietterà: il tomista è in radicale opposizione col francescano a proposito del motivo dell'Incarnazione. Ma, prescindendo che persino S. Bonaventura era in questo del parere di S. Tommaso, io ritengo che la tesi di Scoto è vera e che, se un tomista la accettasse, egli non avrebbe nulla da modificare alla profonda elaborazione dei dogmi relativi al Verbo Incarnato, proposta nella terza parte della *Summa Theologica*. Quegli articoli e quelle quaestiones rimangono pressoché invariati, se si concede - come Scoto ha dimostrato - che Cristo si sarebbe incarnato anche senza la caduta dell'uomo.

Il suo trattato mirabile S. Tommaso lo svolge in funzione della sua concezione dell'ente, che gli permette di elaborare il concetto di persona e di natura, come gli consente e l'abbiamo visto in un apposito capitolo - di illustrare il dogma dell'unio-

397

ne ipostatica. Cosa ha da mutare chi ammettesse che il motivo essenziale dell'Incarnazione non fu la redenzione dell'uomo, ma l'Amore di Dio e la sua glorificazione? Nulla. Ardua impresa è fare il profeta; tuttavia non mi pare degna di condanna l'ipotesi che spunterà un giorno in cui alcuni tomisti faranno propria questa tesi scotistica ed alcuni Francescani seguiranno l'ontologia di S. Tommaso, dato che la loro è molto debole (tanto che tra loro stessi non vanno d'accordo).

3° Ma qui noi arriviamo al punto cruciale, alla vera chiave del dibattito, ove occorre procedere serenamente con una indagine severa.

L'ontologia tomistica e quella francescana non sono forse inconciliabili? Tutta la suggestività del francescanesimo non sta forse nell'aver sostituito al concetto di realtà come ente il concetto di realtà come amore? Non è forse vero che le stesse tesi, da noi prima discusse, acquistano un significato diverso sulle labbra di Tommaso e di Scoto, o, se si vuole, sulle labbra d'un domenicano e d'un francescano di oggi? Tutti oggi riconoscono che la Madonna è Immacolata; ma quando uno scolaro di Scoto pronuncia questa frase, egli vola col suo pensiero e, meglio, col suo cuore, alla Trinità, al decreto dell'Incarnazione in cui Cristo è voluto per sé stesso e come glorificatore di Dio, in cui la Madonna è voluta come Madre di Cristo prescindendo dalla caduta di Adamo, in cui insomma il motivo fondamentale

398

è l'Amore. Al tomista le parole del dogma non suggeriscono queste idee.

Qui - ripeto - bisogna fermarsi e prendere posizione.

In apparenza, noi siamo dinnanzi a due metafisiche iniziali diverse. S. Tommaso è per la metafisica classica, che riduce il concetto di realtà a quello di ente, al rapporto trascendentale tra un'essenza ed un essere. Cosicché dire realtà, o, il che è lo stesso, dire ente, è dire ciò che ha una determinata natura od essenza e che è, o ha, un'esistenza. La realtà in quanto realtà implica sempre essenza ed esistenza, sia che i due termini si identifichino tra di loro, come avviene in Dio, la cui essenza è lo stesso essere, sia che non si identifichino.

Per la corrente francescana, la realtà in quanto realtà è amore, sia che si tratti di Dio, che *charitas est*, sia che si tratti di qualsiasi momento della realtà creata, che è un raggio di questo Amore.

I concetti e le leggi dell'ente in quanto ente sono state fissate dalla Metafisica di Aristotele e di S. Tommaso, che in sé assorbivano l'anima di vero del platonismo e del neoplatonismo, riducendo la realtà a idea, o essenza, o *oeritas* (ogni realtà è un'idea concretata, esistente, ed è quindi una verità ontologica).

Il francescanesimo - per usare le espressioni dei migliori tra gli studiosi contemporanei di S. Bonaventura e di Scoto - ha svolto, invece, una «ontologia soprannaturale», una «metafisica della carità».

399

È esatto questo? Ovvero c'è un abuso di terminologia, che tuttavia nasconde una grande verità?

A me pare che la frase: «ontologia soprannaturale» sia una contraddizione in terminis. Ontologia dev'essere la scienza dell'ente in quanto ente: ossia non ci può essere un ente - ed è un assurdo che ci sia - il quale non implichi i costitutivi intrinseci dell'ente. Soprannaturale, al contrario, è una realtà che supera l'ordine

della natura: e perciò vi può essere un ordine non soprannaturale, al quale non si può applicare la nozione di soprannaturale.

Una delle due: o si ammette che non si può dare una realtà che non sia soprannaturale (ed in questo caso non si riconoscerebbe più la perfetta libertà di Dio nell'elevare la natura dell'uomo all'ordine della grazia e all'unione ipostatica e si verrebbe logicamente a distruggere la distinzione tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale); o si concede che i due ordini sono essenzialmente diversi e che non ripugna un ordine puramente naturale, ed allora non si può discorrere di un'ontologia soprannaturale e di una metafisica della carità.

Ma oggi - ribatte il teologo francescano (il quale, pure, se vuol rimanere nell'ortodossia, deve riconoscere e riconosce che l'Incarnazione non era necessaria, ma fu frutto d'una libera elezione da parte di Dio) - oggi la realtà concreta è tutta soprannaturalizzata, in quanto o è Cristo, o è finalisticamente orientata a Lui.

Verissimo. Però, con questo rilievo, il teologo francescano non rimane più sul piano dell'ontologia

400

o della metafisica, ma salta sul piano della storia. La sua non è filosofia, bensì è una visione teologica della storia, alla quale anche il tomista s'inchina. Ed, a mio giudizio, questo è uno dei grandi contributi del francescanesimo, che ci ha mostrato - perfezionando lo sforzo geniale di S. Agostino - nuovi orizzonti: gli orizzonti della storia, illuminata dalla luce della Rivelazione.

Che non si tratti di ontologia, lo si può vedere confermato dal fatto che l'amore, la *charitas*, non ci indica gli elementi costitutivi dell'ente, ma la sua finalità. Tutto è creato per amore e tutto tende all'Amore ed al Cristo: ma ciò accade per una rosa, per una pietra, per un agnello, per un uomo e per un Angelo: e queste varie realtà si distinguono per la loro essenza. Cosicché l'ontologia classica, la metafisica di Platone o di Aristotele, non perde il suo valore, come non lo perdono né i concetti che si risolvono nel concetto di ente (quali quello di fine, di causa, ecc.), né le leggi dell'ente in quanto ente (principio di non-contraddizione, di identità, legge del divenire e si vada dicendo).

La dottrina della realtà come amore non abolisce, non distrugge e non menoma la metafisica dell'ente; questa rimane perenne e nessuno dovrebbe ribellarsi ad essa. Tutti i documenti pontifici, dall'*Aeterni Patris* alla *Pascendi*, dalla *Studiorum duces* alla *Humani Generis* lo dichiarano apertamente. Il che non equivale ad una menomazione della verità d'una visione francescana del reale, poiché

401

le due concezioni non sono in contrasto. La prima è d'ordine metafisico; la seconda d'ordine storico. L'una è schiettamente razionale e filosofica, almeno quanto al suo valore; l'altra suppone il soprannaturale e la Rivelazione. Ai tomisti è da raccomandarsi di affacciarsi sereni agli orizzonti dischiusi dal francescanesimo; a



questo è da augurarsi che elabori meglio le tesi metafisiche e le elabori razionalmente, ossia filosoficamente.

Sarebbe una vera enormità se un minuscolo Sillabario dovesse osare di esprimere un voto e, per soprappiù, un voto audace, che provocherebbe nei teologi uno sguardo di compassione. Però ci sia consentito di ricordare Dante e la biga da lui cattolicamente ideata, risultante da S. Tommaso e da S. Bonaventura. Sarebbe proprio uno sproposito il commento di chi in tale biga vedesse l'unione – nell'avvenire - della speculazione teologica innestata sulla metafisica classica con la visione storica del reale, dominata dall'Amore, dal soprannaturale, in una parola da Cristo?

402

## Capitolo quinto

### L'ARCHEOLOGIA CRISTIANA E IL PRIMATO DI PIETRO

Gli studi teologici hanno trovato nei tempi moderni una nuova fonte di progresso nell'archeologia cristiana. Ma per comprendere il significato e l'importanza d'una simile sorgente, le cui acque vanno aumentando di giorno in giorno, - e per impostare rettamente lo stesso problema dei rapporti tra le indagini archeologiche e la teologia, - occorre risalire col pensiero al secolo XVI ed alla rivoluzione protestante.

A Magdeburgo, città della Sassonia - come ricorda Generoso Calenzio nella sua opera su *La vita e gli scritti del Card. Cesare Baronio* e come in un aureo volumetto su *La Riforma cattolica del secolo XVI* e gli studi di archeologia cristiana descrive con accuratezza e con precisa documentazione Pietro Fremiotti, - Mattia Fiacco Illirico con una schiera di luterani aveva ideato una storia ecclesiastica, ispirata dal concetto che il luteranesimo poggiava su solide basi antichissime, a differenza della teologia cattolica che aveva dimenticato l'assioma fondamentale: *Falsum quod posterius immissum*.

404

L'anno 1559 a Basilea uscivano i primi tre volumi, ognuno dei quali abbracciava la storia di cento anni della Chiesa (di qui il nome di centuria dato a quei tre volumi ed agli altri dieci che sino al 1574 furono pubblicati ed il nome di Centuriatori ai loro autori). Il lungo titolo era un grido di battaglia. Tradotto in italiano, sonava così: «Centurie tredici magdeburghesi, ossia storia ecclesiastica che dà la vera idea della

Chiesa di Cristo, quanto al luogo, alla propagazione, alle persecuzioni, alla pace, alla dottrina, alle eresie, alle cerimonie, al governo, agli scismi, ai sinodi, alle persone, ai miracoli, ai martiri, alle religioni fuori della Chiesa, allo Stato politico dell'Impero, secondo ciascuna centuria e con ordine chiaro, con singolare diligenza e fedeltà raccolte da antichi ed ottimi storici, dai Padri e da altri scrittori, a cura di parecchi studiosi e uomini in Magdeburgo».

Molte confutazioni, più o meno felici, furono ben presto contrapposte da teologi cattolici. E mentre il più illustre e santo tra essi, il Bellarmino, stendeva il suo capolavoro sulle *Controversie*, che, restando sul terreno dogmatico, confutava le eresie protestanti e serviva di arma efficace nei dibattiti (basti rammentare l'utilità che ne ritrasse, per sue esplicite dichiarazioni, San Francesco di Sales nella Svizzera e le conversioni che l'opera del Santo Dottore subito provocarono), a Roma S. Filippo Neri con sguardo acuto vide che l'inno della vittoria completa esigeva altresì una nuova battaglia, che doveva essere affrontata sul campo della storia.

405

S. Filippo, che sotto l'ilarità perenne e scanzonata (non per nulla Firenze gli aveva dato i natali), nascondeva non solo i voli della santità, ma anche la genialità di intuizioni meravigliose, prese un suo figlio spirituale, Cesare Baronio, abituato ad obbedirgli persino quando Pippo buono minacciava di farlo diventare un lavoratore della mensa, ossia un *coquus perpetuus*. Lo obbligò a narrare per ben sette volte al popolo di Roma la storia della Chiesa e gli impose da ultimo di scrivere gli *Annales Ecclesiastici*, standogli accanto, «*durus semper diurni pensi exactor*».

Il primo tomo, dedicato a Sisto V, vedeva la luce il 1588 e diceva chiaramente che per combattere «i novatori del suo tempo in difesa dell'antichità delle sacre tradizioni e della podestà della santa Chiesa cattolica romana» e, cioè, per infrangere gli sforzi dei Centuratori di Magdeburgo, «per rivelarne le macchinazioni, per renderne manifeste le imposture, non è necessario né un lungo agire, né un lungo consultare. A ciò stimo più che bastante mostrare il volto, l'immagine preta e sincera della Chiesa secondo l'antico prototipo».

«Nessuna cosa - confessava il futuro Cardinale - è sembrata sin qui nella Chiesa tanto negletta, quanto la narrazione vera e sincera degli avvenimenti ecclesiastici, investigati con minuta diligenza». Bisognava finirla con le favole e le leggende medievali, per sostituirvi una ricostruzione severa, materiata di documenti e di fatti, sicuri che la storia avrebbe dichiarato se il vero volto della Chiesa primitiva fosse quello voluto dai Riformatori e dal-

406

l'eresia, ovvero se non fosse piuttosto quello della tradizione.

Il Baronio - prosegue il Fremiotti - consultò gli eruditi che venivano a Roma, collazionò codici, esaminò criticamente gli Atti dei Martiri, ricercò le discussioni ed i decreti dei Concilii, trasse la sua ricca documentazione dall'epigrafica, dalla

numismatica, dalla fragistica e dall'arte diplomatica, seppe indagare le persecuzioni e le vicende della Chiesa primitiva attraverso le tombe dei martiri, gli obelischi, le pitture delle absidi e degli archi di trionfo nelle basiliche, la storia della fondazione di queste basiliche stesse; e naturalmente batté alle porte delle catacombe, preannunciando una scienza nuova, l'archeologia cristiana, che sino allora non era mai stata coltivata con criteri sistematici e scientifici.

Gli Umanisti avevano bensì consacrato la loro attenzione all'archeologia, ma solo in quanto riguardava il mondo classico. Pomponio Leto ed i soci della sua Accademia erano scesi nelle catacombe, ma con animo pagano. Raffaello era stato da Leone X nominato commissario speciale solo per l'esame dei marmi dell'antica Roma. Ma i monumenti cristiani, le epigrafi cristiane, le memorie cristiane non avevano interessato gli entusiasti cultori della classicità. Era necessario discendere nella misteriosa città sotterranea con l'animus di Filippo Neri, il quale - è Orazio Marucchi che lo sottolinea - non solo fu un assiduo visitatore di catacombe, ma in quei sacri e solenni silenzi «passava talvolta le notti intiere, ed ivi così ardentemente pregava che, se-

407

condo la testimonianza del Padre Consolino, nella Pentecoste del 1544, cadde in deliquio presso le tombe dei martiri e ne ebbe dislocata una costa e gli rimase la palpitazione del cuore per tutto il tempo della sua vita».

E fu lui - continua il Marucchi - che «volle quasi ridestare dai loro sepolcri i cristiani dei primi secoli, perché prendessero le difese della Chiesa da ogni parte assalita nei suoi dommi, nella sua storia, nella sua disciplina».

Fu lui che al suo Baronio, allora ventunenne, dischiuse il nuovo promettente orizzonte di ricerche (e si vide il Baronio, anche dopo d'aver ricevuto la Porpora, lasciare l'abito da Cardinale e vestirsi di tela bianca, nelle sue frequenti investigazioni).

Fu a lui che si unì S. Carlo Borromeo, che (lo narra il suo diligentissimo biografo, il Giussano) nel 1579 passò tutta una notte in preghiera nel cimitero di S. Atanasio (Federico Borromeo, più tardi, avrebbe seguito l'esempio del cugino; e non per nulla i più eminenti studiosi moderni del mondo sotterraneo sacro, da G. B. De Rossi al Marucchi, hanno sempre salutato S. Filippo come «ispiratore dei primi studi d'archeologia cristiana»).

Fu lui che ispirò, spinse, sorresse, infervorò un altro suo penitente, Antonio Bosio, di appena 18 anni, del quale subito parleremo.

Da questo momento l'archeologia e la storia si allearono, si fiancheggiarono, unirono le loro forze

408

e recarono alla teologia positiva un contributo di primo ordine.

Chi oggi osa ancora ripetere le conclusioni dei Centurionieri di Magdeburgo? Le tesi dei Riformatori sono oramai in sfacelo, perché gli antichi cimiteri, scrutati con serietà di metodi e con criticità di procedimenti, hanno rivelato quali fossero le radici della Chiesa, all'alba quasi della sua esistenza. La dogmatica nostra non è più soltanto esposta dai sillogismi e dalle dotte speculazioni dei teologi; essa ha avuto quasi una nuova enunciazione in funzione di marmi, di iscrizioni, di monumenti, la cui voce si fonde con l'altra delle meditazioni teologiche.

Noi tenteremo di dare una pallida idea - a proposito di questi sviluppi della teologia cattolica, - soffermandoci su tre punti:

1° L'archeologia cristiana nella sua genesi e nei suoi progressi.

2° L'insegnamento dogmatico cattolico alla luce delle scoperte archeologiche.

3° La venuta e l'apostolato di S. Pietro a Roma ed il primato della Chiesa romana secondo i monumenti dell'antichità cristiana.

È superfluo che, ancora una volta, io rammenti il carattere di Sillabario del mio lavoro. Debbo necessariamente limitarmi ad accenni, rimandando alla magnifica e fiorente letteratura dell'argomento coloro che dalle mie sintetiche rievocazioni sentiranno il fascino di indagini, le quali finora - almeno a

409

mio giudizio - non sono state ancora a sufficienza utilizzate nel mondo teologico nostro, ma che hanno dinnanzi a sé un avvenire promettentissimo.

## 1. - ORIGINE E PROGRESSI DELL'ARCHEOLOGIA CRISTIANA

Basta aprire un Manuale di archeologia cristiana, come quello di Orazio Marucchi, per apprendere che i cimiteri cristiani, o catacombe, dal secolo quinto in poi non furono più luoghi ordinari di sepoltura, ma rimasero meta di devozione per i pellegrini, tanto che, in seguito, si prepararono dei «rozzi, ma fedeli itinerari» per orientare i visitatori.

Dopo le devastazioni che subirono nel 568 per opera dei Longobardi e nel 755 per opera di Astolfo; e dopo che i Papi fecero trasportare dai cimiteri nelle nuove chiese che andavano sorgendo le reliquie dei martiri, diminuì il numero di coloro che scendevano nelle catacombe, anche perché la campagna romana, divenuta insalubre e deserta, dissuadeva da tali visite.

A poco a poco si chiusero gli accessi per le rovine accumulate; cosicché «nel secolo IX si può ben affermare che le catacombe erano ormai abbandonate, che il ricordo di esse andava impallidendo e confondendosi e che le indicazioni topografiche, nelle notizie che se ne davano, erano alterate ed errate. Si univano a S. Sebastiano tutti i

ricordi della via Appia e della via Ardeatina; a S. Lorenzo tutti quelli dei cimiteri della via Tiburtina; a S. Pancrazio tutti

410

quelli della via Aurelia. Il velo del silenzio si stende sopra la maggior parte della rete cimiteriale sotterranea; soltanto i cimiteri di S. Sebastiano, di S. Lorenzo, di S. Pancrazio e di S. Valentino erano ancora visitati, ma non nelle loro cavità profonde». Mentre i pellegrini del sesto e del settimo secolo avevano percorso tutti i cimiteri suburbani, i pii romei che più tardi vennero a venerare i santuari di Roma conobbero solo pochi angoli delle grandi reti sotterranee, privi affatto di monumenti.

Con la Riforma cattolica si iniziò la nuova epoca gloriosa.

«La grande scoperta della Roma sotterranea - lasciamo la parola al Marucchi, che così ne discorre nel suo lavoro su *Le Catacombe e il Protestantesimo* - avvenne per caso nell'anno 1578, allorché si trovò un vasto ipogeo con pitture e iscrizioni lungo la via Salaria; ma tale scoperta restò infruttuosa fino al 1593, quando l'immortale Antonio Bosio si accinse alla colossale impresa di ritrovare gli accessi di tutte le catacombe romane per tanti anni dimenticate e di percorrerne gli oscuri recessi». Il risultato dei lunghi studi e delle immense fatiche del Bosio venne fatta di pubblica ragione dopo la sua morte nel 1632, allorché l'Ordine di Malta, erede del grande archeologo, diè alla luce la sua Roma sotterranea con tavole illustrative, le migliori che si potessero avere in quei tempi. Sembra incredibile. Nonostante che «la scoperta di quei cimiteri, ove ebbero la tomba tante migliaia di martiri, e che erano ricordati nei martirologi, nei calendari e negli atti dei

411

Santi, destasse l'entusiasmo dei devoti»; e nonostante che «il desiderio di trovare i preziosi avanzi dei confessori di Cristo fosse il movente principale che determinò le prime escavazioni di quelle necropoli», alla fiamma dell'ardore successe ancora la trascuratezza e l'abbandono; e si dovette attendere il secolo XIX, perché Giovanni Settele nel 1824, con la sua *Memoria* sull'importanza dei monumenti che si trovano nei cimiteri degli antichi cristiani e il P. Giuseppe Marchi, gesuita, coi suoi *Monumenti delle arti cristiane primitive*, apparsi nel 1845, riprendessero con criteri rigidamente scientifici lo studio delle catacombe.

Il P. Marchi ebbe la fortuna di avere un discepolo, che superò il maestro, in Giovanni Battista De Rossi, «destinato dalla Provvidenza -scrive il Marucchi - a continuare il grandioso lavoro del Bosio e ad innalzarlo all'altezza della scienza moderna», descrivendo la città sotterranea dei martiri ed «applicando all'illustrazione dei sacri monumenti i risultati più sicuri della critica storica ed archeologica».

Non si leggono senza un fremito le pagine con le quali sia il Marucchi (nel suo volume su *Le catacombe romane* e nella monografia dedicata a G. B. De Rossi), sia

gli scolari, come il Leclercq nel suo *Manuel d'archéologie chrétienne* ed altri, hanno procurato di sintetizzare in un quadro l'opera dell'eminente scienziato, che quando né tutte le catacombe erano venute in luce, né le più importanti, giovanissimo ancora intuì che, «a forza di ricerche, di pazienza e di sagacia, avrebbe potuto stabilire il vero nome

412

di tutti i cimiteri, indicare il luogo esatto che occupavano, scoprire i morti illustri che vi abitavano».

Pio IX dapprima non voleva credere. Ma di fronte ai risultati divenne il grande e munifico ammiratore del De Rossi.

«Al 1849 - così riassume egregiamente il Fremiotti (e ci si perdoni la lunga citazione, che a nessuno tornerà sgradita) - appartiene il ricordo della sua prima scoperta: un frammento di marmo con un residuo di un'iscrizione gli dà la traccia per identificare il luogo del cimitero papale di Callisto. Il successo lo accende maggiormente, associa a sé suo fratello, lo distoglie dagli studi del giure per quelli d'ingegneria, affinché fosse in grado di rilevare i piani delle catacombe: tutt'e due uniti, lo strumento necessario al lavoro grande che si erano prefissi di compiere diventa perfetto.

«Spunta allora in G. B. De Rossi il pensiero, che diventerà in lui dominante, della scoperta delle tombe storiche. Egli, che aveva letto gli Atti dei martiri, che s'era acceso di sincera pietà, che aveva ammirato i fatti gloriosi dei primi lottatori di Cristo, pregustava la gioia cristiana, che avrebbe provato, se avesse potuto scoprire i luoghi dov'erano stati sepolti.

«Ma come scoprire queste tombe? In tre secoli, soltanto tre erano venute alla luce. Riesce egli a ritrovare nelle biblioteche d'Europa gli itinerari degli antichi pellegrinaggi e sa trarre da essi preziosi indizi per stabilire in quali cimiteri si trovino le tombe gloriose. Ma più che determinare le tombe dei cimi-

413

teri era necessario determinare i cimiteri delle tombe, tant'era ancora incerta la topografia cimiteriale. Se si riusciva a scoprire una tomba storica, si poteva stabilire in quale cimitero ci si trovava.

«Il De Rossi aveva notato che nelle catacombe si trovavano a grandi intervalli delle macerie, che avevano rappresentato per il Bosio altrettante lacune nella rete cimiteriale e delle tracce negative per i suoi successori. Furono queste rovine, invece, che fecero fermare il De Rossi, pensoso. Egli sapeva che dopo la pace della Chiesa erano state costruite delle scale per accedere più facilmente alle catacombe e alle tombe dei martiri e che lucernari erano stati aperti per illuminarle. Egli non dubita di trovarsi di fronte alle rovine di questi e di quelle: appena ebbe l'autorizzazione di fare uno scavo, lo fa attraverso a queste costruzioni. Nessun indizio trascura, si ferma attento davanti ai graffiti dei pellegrini, ai frammenti di

epigrafi, specie di quelle di papa Damaso. Le pitture bizantine del VI, VII e VIII secolo, che gli altri esploratori trascurarono, vengono da lui meditate con il più grande interesse; tutte queste cose gli dicono di essere in prossimità di qualche tomba celebre, che i pellegrini visitarono spesso, che Damaso aveva decorato, che i pittori dell'alto Medio Evo avevano ornata. E così, ad una ad una, le tombe storiche vengono in luce; così nel 1852 può condurre Pio IX a visitare il cimitero dei Flavi cristiani sulla via Ardeatina e l'11 maggio 1854 far scendere il Pontefice nella cripta dei papi del cimitero di Callisto. Pio IX piange di

414

commozione e bacia le epigrafi sepolcrali dei gloriosi predecessori, Urbano, Antero, Fabiano, Lucio, Eutichiano. Roma si commuove, l'Europa volge gli sguardi alle tombe gloriose che venivano in luce e che d'un tratto diffondevano di nuovo fra i cattolici il profumo soave dei primi secoli della Chiesa.

«Tra le numerose scoperte che seguirono, interessano specialmente quelle della basilica dei SS. Nereo e Achilleo nel 1873, della basilica del martire S. Ippolito sulla Tiburtina nel 1887, la cripta di Ampliato in Domitilla e quella di S. Gennaro nelle grotte di Pretestato. La scoperta dell'ipogeo degli Acilii nel cimitero di Priscilla costituì: per il De Rossi un novello trionfo.

«Di tutte le sue scoperte, di tutti i suoi studi, anche dei più minuti e frammentari, dava notizia in un periodico da lui fondato col nome di *Bullettino d'Archeologia cristiana*. L'importanza di questa pubblicazione era, ed è ancora, somma; tutta la mente, tutta l'attività del De Rossi sono in essa effuse; era, ed è ancora, una custodia di tesori, a cui tutti devono ricorrere, oltre rappresentare la storia dei lavori fatti nelle catacombe durante un trentennio. La fama di esso si diffonde per l'Europa e, cosa notevole per un periodico, viene tradotto in francese.

«Nel 1864 tutto il lavoro preparatorio del De Rossi si concreta nel primo volume della *Roma Sotterranea Cristiana*, che egli, a Castel Gandolfo, presenta al Pontefice Pio IX, al novello Damaso, come gli lo chiama nell'epigrafe dedicatoria.

«La collezione delle epigrafi cristiane di Roma,

415

per le quali stabili canoni certi di paleografia e di stile, la riproduzione, in un'opera monumentale, dei mosaici delle chiese di Roma, completano la sua attività di archeologo cristiano, che gli guadagna la stima e l'amore di due pontefici, onori dai più potenti sovrani d'Europa, venerazione da tutti gli studiosi.

«Morto, ospite del Papa, a Castel Gandolfo nel 1894, non si spense l'efficacia della sua dottrina, poiché l'archeologia cristiana continuò a svilupparsi nella direzione marcata da lui.

«Egli che amava obbiettivamente i suoi studi volle, in vita, formare una scuola di giovani discepoli che potessero più tardi proseguire l'opera sua. Così nel 1870 unì a

sé O. Marucchi, M. Armellini ed E. Stevenson, i quali furono le nuove forze che dovevano tramandare i suoi principi e proseguire, per così dire, la sua attività. Anche la pietà sincera del maestro si diffonde nei discepoli, ed essi, nel 1879, in seguito alle grandi scoperte delle cripte di tanti martiri, hanno l'idea di fondare il Collegium cultorum martyrum, che ancor oggi dura e che rappresenta la felice fusione della scienza colla religione».

È ora possibile - in un Sillabario - abbracciare con un'occhiata indagatrice i successivi sviluppi della nuova scienza, da Pio XI affidata alle cure del Pontificio Istituto di Archeologia Sacra?

Dovremmo volare dal Nuovo Bullettino d'archeologia sacra all'attuale Rivista di archeologia cristiana ed al Bollettino degli Amici delle catacombe; dalle opere degli eminenti discepoli del De Rossi, già

416

ricordati, a quelle di un Wilpert, di un Respighi, di Mons. Giulio Belvederi; dal Dictionnaire d'Archéologie chrétienne: e da Cabrol e da Leclercq sino all'Handbuch der altchristlichen Epigraphik del Kaufmann ed al *Trattato di epigrafia cristiana* di Grossi-Condi; dalle Inscriptiones latinae christianae veteres edite dal Diehl a Berlino dal 1925 al 1931, alle Inscriptiones graecae del Kaibel ed agli Epigrammata Damasiana del Ferrua, ecc., ecc. Dovremmo accennare ai contributi delle pubblicazioni periodiche specializzate ed a tutti i tesori che oggi possediamo, e che consistono in epigrafi, in graffiti, in epitaffi, in pitture, in mosaici, in sculture, in sarcofagi, non solo romani, ma di catacombe di altre città, in simboli, in tutte le novità che gli scavi e le sempre continue scoperte ci offrono.

Certo - gridava alto con parola saviamente ammonitrice Orazio Marucchi - è necessario fin dal principio togliere un pregiudizio, che cioè i monumenti delle catacombe romane possano farci conoscere tutto il pensiero dell'antica società cristiana. Tale pregiudizio è comune agli avversari, i quali pretenderebbero che noi mostrassimo nelle catacombe l'esposizione completa dei dogmi e della disciplina cattolica; mentre questi monumenti, essendo soltanto sepolcrali, ci rappresentano principalmente il concetto degli antichi fedeli intorno alla vita futura, le loro aspirazioni, le loro speranze, ed ivi si palesa sopra ogni altra cosa l'affetto per i defunti e la venerazione pei martiri. Insomma, i cristiani dei primi secoli non ebbero mai nell'animo di espor-

417

re tutta la loro fede nei monumenti delle catacombe, ma questa possiamo ricavare senza premeditato concetto dalle pitture e dalle iscrizioni; ed essi neppure pensarono che i posterì avrebbero invocato un giorno nelle controversie religiose la testimonianza dei loro sepolcri. Dunque lo studio degli antichi monumenti cristiani non deve farsi isolatamente, ma lo si deve congiungere a quello di tutta la tradizione ecclesiastica, la quale risulti dalle testimonianze dei Padri e degli scrittori sacri, dalle antiche liturgie e da altri documenti; ed allora, quelle iscrizioni e quelle pitture



saranno tanto più vive e parlanti. Non si deve pertanto pretendere troppo dai monumenti, né si deve aspettare che essi ci dicano ciò che per loro natura non possono dire».

Basta, però, quello che con voce limpida e solenne ci rivelano, per dimostrare che l'archeologia, come momento della storia, è un possente ausilio alla teologia positiva ed una splendida apologia archeologica del dogma cattolico contro le negazioni e gli errori dei nostri fratelli separati.

## 2. - I DOGMI E L'ARCHEOLOGIA

Ci appagheremo di qualche riferimento e, per l'indole stessa di questo volume, eviteremo le citazioni greche; ed anche delle latine daremo per lo più solo la traduzione, rimandando alle opere già accennate (per un'iniziale documentazione il lettore - può servirsi delle *Antiche iscrizioni cristiane* a cura di Paolo Lino Zovatto, edito recentemente, ove da

418

un lato troverà il testo originale greco, o latino, e dall'altro un'artistica versione italiana).

Entriamo anche noi in questa atmosfera, che può essere caratterizzata da una parola mille e mille volte ripetuta; In pace.

In apparenza, siamo nelle tenebre quando scendiamo in questi sotterranei. In realtà, siamo nella luce; «Qui dorme in Cristo il sonno della pace Severiano, dolce, innocente, che visse 50 anni, il cui spirito fu accolto nella luce di Dio il 22 febbraio». «Caro Ciriaco, figlio soavissimo, vivi nello Spirito Santo». «Utulius Calligonus semper in Deo vivas, dulcis anima».

Non solo le iscrizioni metriche in esametri di Papa Damaso, che «nella cerchia suburbana delle catacombe fregiò di epigrafi poetiche le tombe dei martiri e dei fedeli», mentre esprimono lo strazio delle separazioni («sappi che questa tomba contiene le lagrime dei genitori di Proietta»), cantano le speranze dell'immortalità («mori, desiderando d'ascendere alla luce del cielo: aetheream cupiens coeli conscetulere lucem»); ma anche umili epigrafi ridicono la stessa idea: «mors nihil est, vitam respice perpetuam: la morte è niente, bada alla vita eterna». La morte è il riposo di chi dorme in pace ed attende lo squillo della risurrezione: «O mia coniuge Albana, ... il Creatore ti aveva dato a me come dono sacro. Lasciati i tuoi, tu giaci nella pace del sonno. Sposa benemerita, risorgerai. Questo riposo che ti vien concesso, è solo temporaneo».

I bambini, che muoiono presto, sono salvi: «Il

419

nostro primogenito che ci fu dato per poco tempo: Anatolio, prega per noi». Agli adulti, invece, occorre invocare il riposo ed han bisogno di suffragi: «Rufina, consorte carissima e benemerita, Iddio ristori e conforti il tuo spirito». «Io vi imploro, o fratelli, di pregare per me quando venite in questo luogo e d'intercedere presso il Padre e il Figlio con preghiere comuni». «Martiri santi, ricordatevi della nostra Maria». E sui loculi e sugli arcosoli continuamente leggiamo: «Deus refrigeret spiritum tuum. Refrigerera, Deus, animam... Quisque de fratribus roget Deum ut sancto et innocente spiriui ad Deum suscipiatur». Il dogma del purgatorio, negato dai protestanti, ispirava la preghiera per i defunti, espressa spesso con la formula: In refrigerium.

«Credo la comunione dei santi, recitiamo noi nel simbolo della fede. Le catacombe commentano: il cristiano ha «il pesce immortale in ogni cosa» \*\*\* = pesce; le lettere greche, che compongono la parola, dànno: \*\*\* = Gesù Cristo, Figlio di Dio Salvatore). Noi, uniti a Gesù, siamo uniti ai santi: «Genziano fedele in pace... nelle tue orazioni prega per noi, giacché noi sappiamo che tu sei in Cristo». E molte iscrizioni dichiarano che il defunto aveva voluto che il suo sepolcro fosse «presso la tomba del martire S. Cornelio», «presso la tomba della santa Felicità», «presso la tomba del martire S. Ippolito». Il culto dei santi e l'invocazione loro - dalla Riforma deplorati - era allora usuale: «Attico, riposa in pace: tu che sei sicuro della tua salvezza, prega istan-

420

temente per i nostri peccati». «Anima dolce di Sabbazio, prega istantemente per i tuoi fratelli e compagni».

I vari errori intorno al mistero eucaristico, propugnati nel secolo XVI, hanno nelle catacombe la loro condanna. Il simbolismo dell'arte cristiana è, a tale riguardo, ricchissimo: «Un simbolo assai antico del mistero - scrive il Marucchi - fu la vite che ci richiama alla vite vera dell'Evangelo e ad uno degli elementi eucaristici; e questo si vede in alcuni dei più antichi centri delle catacombe romane, quali sono il vestibolo dei Flavi nel cimitero di Domitilla e la cripta di Ampliato nello stesso ipogeo, che appartengono senza dubbio alla fine del primo secolo della Chiesa. Poco dopo, la rappresentanza simbolica tanto nota del buon Pastore dà occasione ad un altro simbolo più chiaramente eucaristico, cioè a quello del latte, che è il mistico nutrimento dato dal pastore al suo gregge. Ed ecco in un cubicolo del cimitero di Callisto una bella pittura del Pastor bonus, con la secchia del latte, chiaramente riconoscibile dal colore biancastro. E in un'altra cripta, poco discosta, il recipiente col simbolico cibo è posto su di un'ara in mezzo a due pecore; gruppo importantissimo che ci mostra il latte eucaristico sostituito al pastore stesso in mezzo alle pecore e così pure l'altare eucaristico attorniato e custodito dai fedeli di Cristo. La migliore illustrazione di questo simbolo possiamo ricavarla dagli atti di S. Perpetua, documento preziosissimo

421

dell'antica letteratura cristiana, e scritto dalla martire stessa sul principio del terzo secolo, mentre attendeva in carcere il momento del supplizio. Ivi è narrata una visione che ebbe la santa durante il sonno, quando le apparve appunto il Pastore simbolico e per prepararla al vicino martirio le diè a gustare del latte dolce rappreso, che essa devotamente mangiò, mentre gli astanti dicevano in coro il liturgico amen.

«Certo, il simbolo più arcano e solenne è il pesce. Moltissime rappresentanze monumentali ci offrono le scene di banchetti, «dove i convitati si nutriscono del pane e del pesce, cioè dell'\*\*\*; simbolico che nel linguaggio dell'arcano figurava il Redentore divino: ma forse nessun monumento è più prezioso a questo riguardo quanto un affresco del cimitero di Callisto.... Rappresenta un pesce guizzante fra le onde e che sostiene sul dorso un cestello contenente alcuni pani ed un vasetto rosseggiante di vino. Tale gruppo è evidentemente simbolico; e per il linguaggio già noto del simbolismo cristiano, e per i confronti dei Padri, deve spiegarsi come una figura di Cristo, il quale porta ai fedeli il dono delle specie eucaristiche; ed è chiara l'intenzione di mostrare l'identità di quel pane e di quel vino col mistico pesce, cioè Gesù Cristo. Né solo gli antichi scrittori cristiani ci parlano del simbolismo del pesce e dei banchetti allusivi alla Eucarestia, ma anche due antichissime iscrizioni greche, una della Gallia e l'altra dell'Asia minore ci confermano che tale

422

era dovunque il concetto dei primi fedeli. Nella prima parte di queste due epigrafi trovate ad Autun (l'antico Augustodunum) il pane eucaristico è chiamato semplicemente \*\*\*, il pesce, usandosi la seguente espressione: «Prendi il dolce cibo del Salvatore dei Santi; mangia famelico tenendo il pesce nelle tue mani».

«Ecco dunque attestata l'identità fra l'\*\*\*\* ed il pane eucaristico, che noi vediamo compenetrati insieme nelle antiche pitture. E nella seconda epigrafe che appartiene ad Abercio, santo vescovo di Gerapoli nella Frigia, si attesta pure che il nutrimento celeste sorgente di vita eterna era l'\*\*\*\* cibo soavissimo che la Chiesa dava ai fedeli sotto forma di pane mescolato con ottimo vino».

Leggiamo nella bella traduzione di Paolo Lino Zovatto l'epigrafe che il De Rossi considerava come «la regina delle iscrizioni cristiane»:

«Cittadino d'una eletta città, ancor vivo, eressi questo monumento al fine di avere, al momento (voluta da Dio), un luogo di riposo per il corpo; ho nome Abercio e sono scolaro d'un casto pastore che pascola i greggi di pecore al monte e al piano ed ha occhi grandi, onniveggenti; questi m'insegnò le scritture fedeli. Mi mandò a Roma a contemplare un regno e a vedere una regina aurea nella veste e nei calzari. Vidi qui un popolo insigne per uno splendido segno. Vidi anche la pianura della Siria e tutte le città, Nisibi, passato l'Eufrate; dovunque trovai dei confratelli, avendo Paolo... La fede mi guidava

423

dappertutto e dovunque mi procurò per nutrimento un pesce di sorgente, assai grande, puro, che una vergine immacolata prese e diede agli amici perché ne mangiassero, avendo essa un vino delizioso e dandolo misto al pane. Queste cose feci scrivere così, io Abercio, all'età di settantadue anni. Ogni confratello che intende queste cose, preghi per Abercio».

È forse lecito nutrire un dubbio circa la fede che il Cristianesimo nascente professò nell'Eucarestia? L'elogio che Papa Damaso nel quarto secolo incise sul sepolcro di Tarcisio, riassume la credenza dei secoli precedenti: «Ipse (Tarcisius) animam potius voluit dimittere caesus - prodere quam canibus rabidis coelestia membra». Il Pane consacrato non è più pane, ma sotto le specie nasconde le membra celesti di Cristo, che il primo martire dell'Eucaristia difese, preferendo sacrificare la sua vita, piuttosto che consegnare a cani rabbiosi il Corpo di Cristo.

E per limitarci ad un'altra negazione protestante, che le catacombe condannano, terminiamo col ricordo della devozione dei primi tempi verso la Madre di Dio, già attestata sicuramente da una preghiera che risale al sec. III, il *Sub tuum praesidium*, e poi dalle raffigurazioni della Madonna che si incontrano nelle catacombe. E sono dipinti della Vergine col divino Infante. È nel cimitero di Priscilla la Vergine con una stella in alto e col profeta Isaia accanto, che sembra dire: «*Ecce Virgo concipiet et pariet Filium*». È altrove la Madonna col Bambino sul sepolcro d'una vergine cristiana, che

424

nessuno avrebbe potuto onorare meglio se non rappresentando sulle sue caste ossa la Vergine Madre col *Filius virginitatis*. È S. Pietro che indica, ad una vergine, Maria come modello. Sono, nel cimitero di Domitilla, le scene dell'Annunciazione e dell'Epifania. E potremmo proseguire a lungo.

Il culto e l'invocazione della Vergine è provato dalle catacombe, le quali vengono anche qui a confermare l'attestato chiarissimo delle fonti della storia e della letteratura ecclesiastica, poiché - osserva ancora il Marucchi - «è notissimo che fin dal secondo secolo Ireneo nel trattato *Adversus haereses* diè alla Vergine il titolo di *advocata*, titolo il quale porta seco l'idea di intercessione; e che tutte le più antiche liturgie nominano la Vergine con grande onore prima dei martiri e degli stessi apostoli. Così nella liturgia antichissima di S. Giacomo che abbiamo in greco ed in siriano e fu pubblicata dall'Assemani, si dice: «Facciamo commemorazione della santissima immacolata sempre Vergine Maria madre di Dio, e di tutti i santi, affinché per la loro intercessione tutti otteniamo misericordia». Nella liturgia di S. Marco, all'anafora, cioè all'offertorio, ossia nello stesso sacrificio, si invoca la Vergine, la qual cosa non fu mai usata nella liturgia romana; e la invocazione della Vergine nell'offertorio si trova pure nel frammento copto del museo Borgiano pubblicato dal Giorgi, e nella Messa detta di S. Giovanni Cristostomo in uso anche oggi presso i greci scismatici».

425

### 3. - LA VENUTA DI S. PIETRO A ROMA E IL DOGMA DEL PRIMATO

Ma ciò che oggi è di attualità massima anche per gli scavi di questi ultimi anni nei sotterranei della massima basilica della cristianità, è la conferma data dai monumenti dell'antichità cristiana a proposito della venuta e dell'apostolato di S. Pietro a Roma e del dogma del primato di giurisdizione, nel quale è successore il Pontefice romano.

Non è ignota a nessuno la tempesta, che nel passato suscitava il duplice problema, ogni volta che veniva sollevato.

Sino al secolo XIII il dubbio non era mai sorto.

Pietro Valdo, non in nome della critica storica, allora sconosciuta, ma per un postulato aprioristico, aveva in quel tempo negato i due fatti, perché - diceva - se ne tace nel Vangelo (per lui unica fonte di fede). Nel secolo successivo Marsilio da Padova, nel suo *Defensor Pacis*, lo seguì.

La Riforma protestante ed i Centuriatori di Magdeburgo ripresero le tesi. Ulderico Veleno nel 1520 pubblicava il suo *Tractatus quo XVIII argumentis adseritur Petrum nunquam Romae fuisse* e nel 1679 Federico Spanheim scriveva la sua *Dissertatio de ficta profectioe Petri Apostoli in urbem Romam*.

Nel secolo XIX la scuola di Tubinga, in funzione dello schema hegeliano già ricordato del petrinismo e del paulinismo - due opposti, sintetizzati poi nella Chiesa che Cristo non avrebbe mai neppur pen-

426

sato, - si sforzarono di portare su un terreno scientifico e positivo l'argomento discusso. Ed attraverso mille dibattiti, tra cattolici e le varie confessioni dei nostri fratelli separati, si era venuti alla fine del secolo scorso alle conclusioni di C. Erbes (*Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmòler*, in: *Rom gestorben*, in: «*Zeitschrift fur Kirchengeschichte*», XXII, 1901, pag. 1-47 e 161-231) ed a quelle del Guignébert (*La primauté de Pietre et la venue de Pietre à Rome*, Paris, 1909). Secondo l'Erbes, S. Pietro era morto non a Roma, ma a Gerusalemme e la sua venuta nell'eterna città era una leggenda dovuta alla fantasia dei fedeli, i quali, abituati ad associare le due principali figure del Collegio apostolico, dal viaggio realmente avvenuto di Paolo a Roma dedussero che anche Pietro vi era stato. Secondo il citato professore della Sorbona, S. Pietro sarebbe stato dalla leggenda immaginato a Roma per la sua rivalità con S. Paolo e per abbattere (altra leggenda) Simon Mago.

Quando si confronta la posizione del duplice problema al tramonto del sec. XIX con l'attuale posizione ormai sicura e pacifica, c'è da strabiliare. Oggi, per dirla con lo Styger, sulla questione regna la calma. La critica implacabile d'un tempo ha esaurito

i suoi strali. Il consenso unanime degli studiosi ha potuto finalmente raggiungersi sui punti fondamentali. E, come vedremo, anche di questo

427

progresso della teologia positiva dobbiamo essere riconoscenti all'archeologia cristiana.

Per delineare lo svolgimento di tale progresso, conviene procedere con ordine.

1° La teologia speculativa (e qui mi accontento di rapidissimi accenni, rinviando i lettori ad un qualsiasi trattato De Romano Pontifice) si era appellata, innanzi tutto, alla Scrittura.

Nel capo XVI di S. Matteo è esplicita la promessa del primato di vera e propria giurisdizione a S. Pietro («Venuto Gesù nelle parti di Cesarea di Filippi, così interrogò i suoi discepoli: - La gente chi dice che sia il Figlio dell'uomo? - Risposero essi: - Alcuni Giovanni Battista, altri Elia, ed altri Geremia o qualcuno de' Profeti. - E voi, soggiunse Egli, chi dite che io sia? - Rispose Simon Pietro: - Tu sei il Cristo, il Figlio di Dio vivente. - Gli rispose Gesù: - Te beato, o Simone figlio di Giona, poiché non è la carne né il sangue, che te l'hanno rivelato, ma il Padre mio, che è nei cieli. Ed io dico a te che tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa. Ed io darò a te le chiavi del. regno dei cieli; e quanto tu legherai sopra la terra, sarà legato nei cieli; e quanto tu scioglierai sopra la terra, sarà sciolto nei cieli» (trad. P. Re).

Dopo la risurrezione, il capo XXI di S. Giovanni ci attesta e ci descrive il conferimento di tale giurisdizione di sommo pastore e reggitore: «Gesù chiede a Simon Pietro: - Simone di Giovanni, mi ami

428

tu più di costoro? - Sì, o Signore, gli risponde, tu sai che io ti amo... Gli dice: - Pasci i miei agnelli. - Gli chiede ancora per la seconda volta: - Simone di Giovanni, mi ami tu? - Sì, o Signore, gli risponde, tu sai che io ti amo. - Gli dice: - Pasci i miei agnelli. - Gli domanda per la terza volta: - Simone di Giovanni, mi ami tu? - Si rattristò Pietro perché per la terza volta gli aveva domandato: «mi ami tu?», e gli rispose: - Signore, tu sai tutto, tu conosci che io ti amo. - E Gesù gli disse: - Pasci le mie pecorelle».

Del resto, nel Vangelo e negli Atti degli Apostoli numerosi sono i passi riguardanti il primato di Pietro. Nel capo XXII di S. Luca il Maestro dice: «Io per te ho pregato, o Pietro, perché non venga meno la tua fede; e tu, una volta convertito, conferma i tuoi fratelli» (preghiera infallibile dell'Uomo-Dio, che assicura l'infallibilità di colui che ne dovrà fare le veci, ossia dovrà essere il suo Vicario). Nel capo I di S. Giovanni leggiamo che Gesù, «avendo guardato Simone, gli disse: - Tu sei Simone, il figlio di Giovanni; tu ti chiamerai Cefa, - che significa Pietro». S. Matteo, al capo X, dandoci l'elenco degli Apostoli, lo inizia così: «Primus Simon, qui dicitur Petrus». S. Marco (c. XIII), S. Luca (c. VI), gli Atti (c. I) sempre nominano, come primo, Pietro. Gesù (Matt., c. XVI) si esprime in questo modo: «Dite ai discepoli ed a Pietro». Gli Atti

degli Apostoli (al capo II) scrivono: «Stans Petrus cum undecim...» e (al capo V): «Respondens Petrus et Apostoli dixerunt...». Negli Atti stessi è

429

Pietro che propone l'elezione d'un altro apostolo in sostituzione di Giuda. È Pietro che, per primo, evangelizza i Giudei. È Pietro che apre la porta ai gentili. È Pietro che nel primo Concilio di Gerusalemme, dopo la discussione, si alza e pronuncia la definizione.

Nulla di più chiaro, quindi, del primato di S. Pietro. E che tale primato avesse il carattere non personale, che si sarebbe spento con la morte di Cefa, bensì il carattere della perpetuità, appare chiaro dal compito di pascere i fedeli (gli agnelli) ed i vescovi (le pecore), compito di Pastore della Chiesa, la quale avrebbe sempre avuto bisogno d'un simile ufficio. La Chiesa veniva fondata sopra la pietra («super ha-ne petram aedificabo Ecclesiam meam»): ora, quale significato avrebbe avuto un fondamento che fosse cessato con la morte dell'apostolo? La conclusione della teologia speculativa, della quale io ho offerto solo un cenno, è che il successore di Pietro gli succede anche nel primato; ed avendo Pietro svolto il suo apostolato ed essendo morto a Roma, il Pontefice romano è, come Pietro, il vicario di Cristo. Così, pacificamente, ritenne sempre la Chiesa antica.

Il protestantesimo ed il razionalismo, sostenendo che Pietro non era venuto a Roma, tagliavano alle radici la dimostrazione ora rievocata. E si capisce come feroci ed implacabili dovessero essere le discussioni tra cattolici ed acattolici a questo riguardo. Non si trattava d'un semplice fatto trascurabile, ma d'una questione della massima importanza.

430

2° La storia e la tradizione venivano a confermare sia la tesi della venuta e della morte di Pietro a Roma, sia del suo primato.

All'apostolato ed al martirio di S. Pietro a Roma fanno allusione sin dal secolo I S. Clemente Papa, che nella lettera ai fedeli di Corinto narra come gli Apostoli Pietro e Paolo abbiano dovuto subire la morte quali principali vittime della persecuzione neroniana; e poi S. Ignazio di Antiochia all'alba del sec. II; e poi il presbitero Caio, verso il 200, quando scrive: «Posso mostrare i trofei degli Apostoli. Se infatti tu andrai al Vaticano o sulla via Ostiense, troverai i trofei di coloro che fondarono questa Chiesa». E la serie delle testimonianze prosegue ininterrotta da Ireneo a Dionisio di Corinto, da Tertulliano ad Origene, dai primi tempi ai secoli successivi.

Alla tradizione scritta corrispondono i monumenti stessi della Chiesa romana, soggiunge il Marucchi, e le memorie apostoliche in essa unicamente conservate, massime le tombe dei due Apostoli (quando l'Erbes asseriva che «Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben (ist)», probabilmente doveva aver fatto un bel sogno, perché né a Gerusalemme, né in altra città all'infuori di Roma, esistono neppure leggende a proposito della tomba di Pietro e Paolo).

Anche il primato della sede romana è riconosciuto e provato dalla tradizione storica cristiana. La celebre lettera del Pontefice S. Clemente, scritta tra il 93 e il 97 dell'era nostra, ed alla quale già abbia-

431

mo accennato, lo dimostra. Circa trent'anni dopo la morte dei due Apostoli, è la chiesa di Roma che si rivolge alla Chiesa di Corinto, fondata da S. Paolo, per risolvere questioni che là avevano turbato la pace. S. Clemente, con la coscienza piena della sua autorità, scrive: «È giusto che voi pieghiate la testa e vi mostriate obbedienti, ponendo termine a queste vane querele. Voi ci cagionerete una grande gioia, se, prestando obbedienza a ciò che vi scriviamo nello Spirito Santo, ristabilirete tra voi la concordia. Noi vi inviamo inoltre alcuni uomini fedeli e virtuosi, affinché siano testimoni fra voi e noi. E lo facciamo, perché vediate che tutta la nostra cura è il ristabilimento della pace tra voi».

Il presbitero Caio additava - come dicevamo - i sepolcri di Pietro e di Paolo, perché alla sede di Roma voleva che si volgessero gli eretici, alla Chiesa cioè ove la successione apostolica era evidente.

S. Ireneo protesta che è necessario per ogni altra Chiesa accordarsi con la Chiesa romana «propter potentiorum principatam».

S. Cipriano esclama: «Chi mai può confidare di essere nella Chiesa, se abbandona la cattedra di Pietro, sopra la quale è fondata la Chiesa?».

S. Girolamo dichiara a Papa Damaso che è pronto a separarsi dai patriarchi orientali (del resto, le Chiese d'Oriente, a Sardica, avevano riconosciuto la supremazia della Chiesa di Roma) se non fossero uniti col Pastore romano: «Quicumque tecum non colligit, spargit, quia super illam petram aedificatam Ecclesiam scio».

432

E quando S. Ambrogio a Milano lancerà il suo grido: «Ubi Petrus, ibi Ecclesia; ubi Ecclesia, ibi nulla mors, sed vita aeterna», non farà altro se non ripetere ciò che il Concilio di Efeso, formato dai Vescovi che rappresentavano ancora la tradizione del primo periodo di pace, aveva pubblicamente e senza contraddizione dichiarato: essere «omnibus saeculis notum quod beatissimus Petrus in suis successoribus vivit et iudicium exercet».

3° Il valoroso archeologo Orazio Marucchi, che, come il suo grande Maestro De Rossi, ha costantemente seguito il criterio storiografico di non separare l'archeologia dalla storia, ma di far risuonare la voce della prima nell'ambito della seconda, a conferma ed a chiarificazione, dopo di aver riportato le testimonianze scritte precedenti, passava poi (nella sua Roma sotterranea cristiana (nuova serie), nelle sue Memorie degli Apostoli Pietro e Paolo in Roma, nel Manuale di Archeologia cristiana e nell'altro saggio sulle Catacombe e il Protestantismo) alle testimonianze «monumentali, che suppongono le prime e da quelle ricevono luce».



Oltre la celeberrima iscrizione, già ricordata, di Abercio, vescovo di Jeropoli, che ai tempi di Marco Aurelio dichiara d'esser inviato dal Pastore immacolato a Roma «per contemplare il Regno ed una Regina vestita di oro», ecco l'arte cristiana, già nata col secondo secolo; «ecco fra i monumenti figurati delle catacombe romane comparire le immagini dei due Principi degli Apostoli: immagini che,

433

continuando a mostrarci sempre uniti quei due personaggi anche nei secoli successivi, sono una bella conferma dell'apostolato loro comune in Roma».

«I due apostoli sono sempre nel posto d'onore nelle scene ove appariscono gli altri del collegio apostolico; ed ora sono i soli seduti ove quelli rimangono in piedi ed ora hanno essi soli il distintivo del nimbo rotondo come segno di potestà. Ma se a Pietro ed a Paolo si assegna sempre un posto onorifico nei dipinti e nelle sculture cristiane dal terzo secolo in poi, è senza dubbio sulla figura di Pietro che l'arte antica ci mostra segni non dubbi di allusione alla sua supremazia. Cristo è rappresentato più volte nel momento di consegnare la sua legge, ma è sempre a Pietro che egli porge il sacro volume; e tale consegna talora è spiegata dalla iscrizione: *Dominus legem dat.*

«Ed una tale scena, assai spesso ripetuta, significa che Pietro era il custode e l'interprete autorevole della divina rivelazione.

«Come esempi precipui di questo gruppo così importante possono ricordarsi: - Un sarcofago lateranense proveniente dal Vaticano, ove Pietro riceve la legge da Cristo già salito al Cielo, per esprimere anche meglio il concetto che egli restava sulla terra come suo rappresentante visibile; - una pittura del cimitero di Priscilla scoperta alcuni anni or sono, che è l'unico dipinto di tale soggetto; - il vetro portuense ora nel Vaticano ove sul volume sta scritto: *Lex Domini*; il mosaico del quarto secolo in S. Costanza che ci mostra il parallelismo fra la legge antica data

434

a Mosé sul Sinai e la nuova consegnata a Pietro dal Salvatore.

«Pietro fu rappresentato anche come pastore; e sopra un altro sarcofago lateranense una graziosa composizione spiega anche meglio questo concetto.

«Cristo vestito da pastore sta in mezzo ai dodici apostoli, ognuno dei quali ha dinnanzi a sé una pecora simboleggiante il gregge a lui assegnato in modo speciale. È dunque il pastore dei pastori in mezzo ai rappresentanti e continuatori dell'opera sua nel pascere il mistico gregge della Chiesa. Ora a sinistra di Cristo è effigiato S. Paolo e alla destra S. Pietro; ed il Salvatore si volge con atto benigno verso quest'ultimo e accarezza la pecorella che sta proprio dinnanzi a lui. È certo che questo gruppo si riferisce al pasce oves meas, ed esprime il pensiero che il gregge affidato a Pietro simboleggia tutto il gregge cristiano e che egli in rappresentanza di Cristo ne è l'universale pastore.

«Ma un'altra composizione dell'antica arte cristiana anche più importante richiede uno studio speciale, ed è quella del Mosé-Pietro.

«Il gruppo di Mosé che percuote la rupe non è storica ma simbolica secondo l'indole dell'arte antica, e trova la sua spiegazione nelle parole di S. Paolo: Bibebant autem de spiritali consequente eos petra; petra autem erat Christus.

«È dunque l'acqua della grazia divina che scaturisce da Cristo per mezzo della Chiesa dispensiera della grazia stessa con i Sacramenti che essa amministra. Ed infatti nelle cripte del terzo secolo nel

435

cimitero di Callisto, a capo di tutte le scene ritraenti il battesimo e la penitenza e l'Eucarestia, sta la figura del mistico Mosé percuotente la rupe.

«Ma questa personificazione dell'autorità della Chiesa noi siamo autorizzati ad applicarla in modo speciale a S. Pietro.

«Già in molte pitture e sculture quel Mosé ha un tipo di fisionomia che si ravvicina al tipo iconografico tradizionale dell'apostolo; ma tre monumenti tolgono ogni dubbio, cioè due fondi di tazza vitrea delle catacombe romane ed un piatto pure vitreo di Podgoritza.

«I due primi cimeli si conservano nel museo sacro della Biblioteca Vaticana. In ambedue i vetri il legislatore ebreo si accinge a percuotere la viva roccia e presso la figura di Mosé graffita su lamina d'oro è scritto Petrus. Nel piatto poi di Podgoritza la iscrizione spiega anche meglio il concetto della medesima scena con le parole: Petrus virga percussit; fontes coeperunt currere.

«E nell'adoperare questo simbolismo si dovette senza dubbio aver la mente al nome stesso di Petrus derivante da petra, da quella pietra cioè su cui Cristo fondò la sua Chiesa».

A questo s'aggiunga l'iscrizione monumentale che l'imperatore Costantino fece porre sull'arco trionfale della Basilica Vaticana e che riconosceva Pietro duce del mondo. Si aggiunga l'iscrizione di Papa Liberio, ove il Pastore della Chiesa romana è definito «plenus summusque sacerdos». Si aggiunga l'iscrizione di Papa Damaso sul battistero da lui co-

436

struito presso la tomba di S. Pietro nel Vaticano. Si aggiungano le scoperte che dai tempi del Marucchi ai nostri sono andate e vanno accumulandosi, alcune delle quali d'una rilevanza importantissima.

Giuseppe Wilpert, ad es., nel suo volume su *La fede della Chiesa nascente*, rileva che «nel valutare i meriti dei due Principi degli apostoli, alcuni dotti sono troppo facilmente portati ad esaltare Paolo, uomo versato nelle scienze, e a deprimere Pietro, semplice pescatore e privo di cultura letteraria. Al contrario il linguaggio dei

monumenti, o per lo meno delle sculture, non ammette nessun dubbio sulla superiorità di Pietro. Difatti, se si eccettua un interessante coperchio di sarcofago, Paolo è nel periodo precostantiniano figura del tutto ignota; soltanto nel IV secolo diviene nella scultura romana soggetto, principale s'intende, di due scene: la decollatio e la cattura, composta, quest'ultima, ad imitazione della (prima) cattura di Pietro, allora già da oltre un secolo solita ad essere rappresentata; e della decollatio si conoscono fino ad oggi sette esempi, due della cattura. In Gallia poi si aggiungono altre tre scene, ciascuna effigiata una volta: l'arresto fatto da un ebreo in presenza di Tecla, l'apparizione di Cristo all'apostolo e la lapidazione del medesimo.

«Di Pietro, invece, abbiamo potuto constatare non meno che ventisette scene (senza tener conto di quelle apocrife); e di una, del battesimo di Cornelio, esistono più che centoventi esempi, circa sessanta della prima cattura, una settantina dell'annuncio della negazione e altrettanti delle scene pastorizie.

437

Tutte queste rappresentazioni cominciano col secolo II, quando non vi era ancora apparsa nessuna traccia di Paolo.

«Questa disproporzione fra i due Principi degli apostoli, espressa nei monumenti antichi, sorprende a prima vista, ma si spiega facilmente, quando si pensa alla relazione che correva fra il divin Maestro e Pietro, suo vicario e successore.

«Con tutto ciò, non occorre dirlo, era ben lontana dagli artisti romani l'idea di abbassare come che sia la grande figura di Paolo. L'intenzione loro fu di porre in piena luce, quasi in segno di gratitudine, le benemeritenze del Principe degli apostoli verso i Romani: per fondatore, per primo vescovo della Chiesa di Roma, essi non conoscono che Pietro; questi solo porta, al pari del buon Pastore; la pecorella smarrita sulle spalle; a Pietro, prima di salire al cielo, il Signore dà la Legge, e mentre l'apostolo la insegna, viene catturato dalle guardie e suggella la dottrina col suo sangue, di guisa che il successore di Cristo diventa anche il suo seguace perfetto...

«Ecco perché Pietro fu tutto per gli artisti romani; ecco perché Paolo, e più ancora gli altri apostoli, passarono necessariamente in seconda linea». Ed ecco anche perché, in una recente scoperta, si vede Paolo che, di fronte a Pietro, saluta quest'ultimo romanamente. La tesi della venuta di Pietro a Roma ed il suo primato non potevano desiderare illustrazioni più suggestive.

4° A scanso di equivoci, è opportuno dire ben alto che non bisogna confondere - sullo stesso ter-

438

reno archeologico - le questioni essenziali dell'apostolato della morte e del primato di Pietro con le questioni secondarie, sulle quali gli archeologi tanto hanno litigato ed ancora discutono.

In quale anno S. Pietro giunse all'eterna città?

Quale fu la durata della sua dimora? Qual è la vera data della morte di S. Pietro e quale quella di S. Paolo? Quale valore storico hanno le memorie di luoghi romani, ove Pietro avrebbe adunato i primi fedeli, e le tradizioni di altri luoghi ove egli avrebbe predicato e battezzato od ove fu imprigionato? Quale importanza, a proposito della venuta dell'Apostolo a Roma, ha l'Ascensio Isaiae, della quale tanto si parlò nel primo decennio del secolo nostro? (Cfr. l'Ascension d'Isaie, tradotta da E. Tisserant). Quale sicurezza offrono alcune testimonianze del Liber Pontificalis e delle sue varie redazioni, a riguardo del sarcofago rivestito di blocchi di bronzo, fatto dall'imperatore Costantino ed in cui egli avrebbe deposto la salma dell'Apostolo? E quali furono le vicende di questa salma? Dove fu dapprima deposta? E quando avvenne la traslazione nella contrada detta ad catacumbas presso la via Appia, ov'è l'attuale basilica di S. Sebastiano? (Cfr. gli scavi iniziati nel 1892 per merito di Mons. De Waal nell'ipogeo posto presso l'abside di S. Sebastiano e conosciuto sotto il nome di Platonica, ed i dibattiti successivi dei migliori archeologi, e gli scavi più decisivi del 1915 dello stesso Waal, proseguiti poi dal suo discepolo Paolo Styger e da questo commentati nel 1915 in: «Romische Quartalschrift»: *Scavi a*

439

*S. Sebastiano e Gli apostoli Pietro e Paolo ad catacumbas sulla via Appia*, - come pure la relazione dei lavori e delle discussioni nel saggio di G. Mancini: *Scavi sotto la basilica di S. Sebastiano nell'Appia antica del 1923*, ecc., ecc.). Tutti questi problemi - nella trattazione dei quali, oltre gli autori ricordati, sono intervenuti dotti come il Grisar, il Delehay, il Wilpert e molti altri - se furono occasioni di ricerche e di nuove prove della presenza e del martirio di S. Pietro in Roma, non sempre ci hanno condotto ad una parola definitiva. Ma siamo dinnanzi a questioni marginali, talvolta a dettagli, mai di fronte alle due tesi fondamentali che interessano la teologia ed il dogma.

Senza dubbio: ogni giorno si accendono nuove luci negli ipogei romani e adagio adagio essi si illuminano. Quali passi giganteschi dai lavori citati agli articoli del compianto Mons. Carlo Respighi nella «Rivista di Archeologia cristiana» (cfr. ad es., quello su La tomba apostolica del Vaticano e le recenti esplorazioni nella «Confessione Beati Petri», apparso poi, come estratto, nel 1949, Città del Vaticano), all'opera dello stesso anno di P. Engelbert Kirchenbaum su *Le catacombe romane e i loro morti* e al pregevolissimo studio di Mons. Giulio Belvederi su *Le tombe apostoliche nell'età paleocristiana* (pubblicato nel 1948 a cura della Società: «Amici delle Catacombe», Città del Vaticano)!

Secondo il Belvederi, ad es., che confuta alcune testimonianze del Liber Pontificalis riguardanti le tombe degli Apostoli, si potrebbe venire alle seguen-

440

ti conclusioni: a) S. Pietro muore martirizzato a Roma nell'anno 64 sul Colle Vaticano negli Orti neroniani e S. Paolo cade sotto la spada tre anni dopo, sulla via Ostiense, presso il luogo ove ora sorge l'attuale Basilica consacrata al suo nome; b) le salme furono deposte vicino al luogo del martirio ed entrambe ebbero il loro monumento sepolcrale, o «trofeo», come dice Caio; c) alla metà del terzo secolo, per un motivo ancora sconosciuto, i corpi furono trasportati sulla via Appia, ad catacumbas, e deposte nella cripta di Lucina; d) l'imperatore Costantino, dopo la pace, eresse là, ove erano le due salme, la basilica cimiteriale detta Basilica Apostolorum, mentre al Vaticano sul luogo ove dapprima le ossa di S. Pietro erano state sepolte, costruì la grande «aula» od edificio, conosciuto col nome di Basilica Vaticana; e alla fine del sec. IV, i tre imperatori, Teodosio, Arcadio e Onorio, per la «memoria» dell'apostolo delle genti, fecero sorgere la Basilica di S. Paolo. Alla Basilica Apostolorum, fuori le mura, si determinò un afflusso grande di fedeli per la celebrazione del banchetto commemorativo, in seguito proibito, come fanno fede le numerosissime invocazioni graffite (quali: «Pietro e Paolo, ricordatevi di Sozomeno»; «Pietro e Paolo, pregate per Erate», ecc.), iscrizioni che la critica paleografica greca e latina, la tecnica muraria e la pittura hanno stabilito che non hanno potuto essere incise prima della metà del sec. III e non dopo la fine del IV; e) nei primi anni del sec. VI «avvengono le domande delle reliquie apostoliche per parte della

441

Corte di Bisanzio. Il Papa si sottrae alle richieste. Forse a motivo di queste ripulse si ha un tentativo di trafugamento delle salme. In seguito al quale fatto, - siamo alla metà del VI secolo, - le salme apostoliche sono trasportate alle grandi basiliche, ove erano le tombe primitive» e si inaugura «un nuovo sistema costruttivo a tutela delle salme dei martiri, escogitato per impedire altri rapimenti, e che poi venne adottato in molte altre chiese: il sistema delle così dette cripte anulari»; f) «in occasione di quest'ultima traslazione furono levati i capi degli Apostoli, e deposti nella cappella del patriarchio Lateranense, il Sancta Sanctorum, mentre gli altri venerati resti costituirono nelle basiliche Vaticana e Ostiense il sacro deposito degli altari che da questo momento diventarono nuovamente i soli sepolcri di S. Pietro e S. Paolo».

Ripeto: un conto è il seguito di queste vicende - e su diversi punti la discussione ancora ferve; - ed un conto è il problema della venuta e della tomba di S. Pietro, tomba che, come abbiamo visto, ha una stretta relazione col primato dei suoi successori, i Pontefici romani. Su questo abbiamo ora la certezza assoluta, dopo i risultati archeologici dovuti alla santa audacia di Pio XII.

5° Alludo agli scavi nel sottosuolo della Basilica di S. Pietro.

Già a Leone XIII eran state rivolte domande per poter compiere simili esplorazioni. E la supplica era stata rinnovata a Benedetto XV, che aveva annuito;

442

Ed anche Pio XI si era dichiarato favorevole. Ma nulla si era concluso.

Nel febbraio del 1939 Pio XI morì, chiedendo di essere sepolto presso Pio X, nelle grotte immediatamente sotto il pavimento di S. Pietro. - E l'allora Card. Eugenio Pacelli, Arciprete della Basilica, per esaudire la volontà dell'estinto, diede ordine all'amministratore della Basilica stessa, Mons. Kaas, di provvedere.

Proprio 76 ore prima del funerale, gli operai che stavano preparando lo spazio nella cripta sentirono «vuoto» dietro le pareti. Mons. Kaas si assunse la responsabilità di compiere una esplorazione forando le pareti nella cripta; ed infatti agli occhi dei pochi presenti apparve una piccola stanza a volte, che era stata del tutto dimenticata nei secoli, e che non era neppure segnata sulla pianta della Basilica, lasciata dagli architetti del Rinascimento.

La scoperta, determinata più dal caso che dal proposito, suggerì ulteriori ricerche; e questo fu un ardito disegno per il quale Pio XII prese attiva e personale responsabilità. Egli, sin dagli inizi del suo Pontificato, disse che una ricerca nei sotterranei di S. Pietro - che era stata da tempo discussa, ma sempre rimandata - avrebbe ricevuto la sua piena ed inequivocabile approvazione. E subito fece iniziare l'opera.

Con tenacia e costanza si compì un memorabile e silenzioso lavoro sotto la Basilica. Gli operai, forando il pavimento delle grotte superiori (cioè il pavimento dell'antica Basilica di Costantino), penetrarono nel-

443

le grotte inferiori, ricche di pagane e cristiane antichità. Fu un viaggio nell'ignoto, fonte di difficoltà, ma anche di soddisfazioni.

In tale terreno, in cui si potevano trovare resti archeologici di grande importanza, il lavoro fu molto delicato e pesante: non si poterono usare mezzi meccanici, ma soltanto pale e le stesse mani; si dovettero continuamente erigere piloni e supporti di sostegno per le volte, e si fu costretti persino a costruire nuove fondamenta per la Basilica, poiché alcune vecchie fondamenta dovettero essere rimosse, perché stabilite su resti archeologici e su tombe di pregio.

Occorsero altresì lavori di bonifica per le infiltrazioni d'acqua, che minavano la stabilità delle vane opere.

Nel 1940, scavando per più di quattro metri di profondità ai piedi di un muro romano, fu rinvenuta la prima innegabile prova della «zona di sepoltura pagana e cristiana sul Colle Vaticano»: la facciata di un monumento funebre del II secolo, il sarcofago della famiglia dei Caetennii.

Il ritmo dei lavori crebbe; si scavò verso est sino al limitare delle attuali navate, e verso ovest verso un punto sotto l'altare papale della Basilica, ove, secondo la tradizione, S. Pietro fu sepolto dai suoi discepoli.

Ad est del corridoio del sepolcreto, si trovò la tomba di Popilio Heracle, un pagano del II secolo che esprime le sue volontà in una iscrizione marmorea: «Popilio Heracle saluta i suoi eredi, ed ai miei ere-

444

di chiedo, comando ed impongo alla loro coscienza di farmi un monumento sul colle Vaticano presso il Circo presso il monumento di Ulpio Narcisso». Poiché nessun altro Circo è stato costruito sul Vaticano, il Circo indicato non poteva essere che quello di Nerone. Ed a questa luce si cercò, e si trovò finalmente il muro dell'antico circo romano, su cui poggiavano le fondamenta della Basilica di Costantino.

\*\*\*

Le scoperte meravigliose e commoventi furono annunciate in un radiomessaggio da Pio XII nel 1942 (e precisamente il 13 maggio), in occasione del XXV anniversario della sua consacrazione episcopale, e successivamente nel discorso tenuto agli studenti di Roma nel gennaio 1949.

Il Pontefice poteva annunciare:

a) che le ricerche archeologiche avevano confermato la connessione tra il Circo Neroniano col Colle Vaticano e tra la Basilica di Costantino col luogo del martirio e della sepoltura di S. Pietro;

b) che era stata accertata l'esistenza d'un grande cimitero pagano, il che combaciava con la tradizione romana, la quale dentro la superficie d'un tale cimitero pagano aveva cercato il sepolcro del Principe degli Apostoli;

c) che erano apparse le linee fondamentali della Basilica di Costantino; dopo che erano stati superati enormi ostacoli del terreno scabroso ed irre-

445

golare del Vaticano e dei sepolcri esistenti. E ciò - soggiungeva il Pontefice - è la prova più convincente che l'imperatore Costantino, fondatore della basilica Vaticana, «non poté né dovè seguire nella scelta del luogo della sua Basilica ragioni di opportunità, ma che il sito gli fu imposto dalla precisa posizione del sepolcro dell'Apostolo»;

d) che con «la scorta dei criteri e col sussidio di uno studio comparativo della pianta corrispondente, non è poi stato malagevole scoprire l'antica confessione semicircolare rimontante forse ai tempi di S. Gregorio Magno, sulle cui marmoree mura fin dall'inizio del Medio Evo innumerevoli pellegrini lasciarono inciso il ricordo del segno della Santa Croce»;

e) che dal settembre 194 I furono rinvenute oltre 1500 monete antiche del Medio Evo, «le quali dimostrano che quei pii pellegrini venivano non solo numerosi da Roma e dall'Italia, ma si può dire da ogni parte del mondo allora conosciuto; prima fra tutte la Francia, rappresentata dalle monete dei suoi Arcivescovi, Vescovi ed

Abati, dei suoi Re, dei suoi Duchi, Conti, Visconti, signori. Poi la Germania, i Paesi Bassi, la Svezia, la Spagna, l'Inghilterra, la Boemia, la Livonia, l'Ungheria, la Slavonia, l'Oriente Latino»;

f) che con «la parte centrale, ove si elevano uno sopra l'altro tre Altari di epoca diversa, lo zelo indefesso degli indagatori ha rinvenuto, semplice nelle sue forme, un monumento a cui, molto prima

446

dell'età costantiniana, la devozione dei fedeli aveva dato il carattere di venerando luogo di culto».

C'era, insomma, «la certezza storica di qui possedere i resti di quel tropheum di cui parla il presbitero Caio».

Nel discorso del 31 gennaio 1949 Pio XII poteva proclamare in nome della storia: «Fu una disposizione della Divina Provvidenza che Pietro scegliesse Roma come sua sede Vescovile. Qui nel circo di Nerone, per il quale possediamo testimonianze archeologiche incontestabili, egli morì come confessore di Cristo, sotto il punto centrale della cupola gigantesca, che era ed è il luogo del sepolcro di lui».

E nel messaggio natalizio del 1950, a chiusura del Giubileo, che aveva scritto nella storia della Chiesa una pagina memorabile, il Papa esclamava: «Se durante l'Anno Santo la Confessione di S. Pietro in Vaticano è stata testimone e centro di così imponenti manifestazioni della unità dei cattolici di tutto il mondo nella fede e nell'amore, la gloria di questo luogo sacro ha avuto anche in un altro aspetto il suo compimento: gli scavi sotto la Confessione medesima, almeno in quanto concernono la tomba dell'Apostolo (ricerche alle quali Noi volgemo l'animo fin dai primi mesi del Nostro Pontificato), e il loro esame scientifico; sono stati, nel corso di questo anno giubilare, condotti felicemente a termine. Nel più breve tempo una documentata pubblicazione porterà a conoscenza del pubblico il risultato delle diligentissime esplorazioni (si noti: nel novembre del 1951, uscì infatti e fu presentato a Pio XII il volu-

447

me: Esplorazioni sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano, con la prefazione di Mons. Kaas e con la ricca e superba documentazione, curata da quattro studiosi, ai quali fu particolarmente devoluto l'esame dei monumenti rimessi in luce: l'arch. B. M. Apollonj-Ghetti, il P. Ferrua, E. Kirschbaum e il prof. E. Yosi).

Proseguiva Pio XII: «Questo risultato è stato di somma ricchezza e importanza. Ma la questione essenziale è la seguente: È stata veramente ritrovata la tomba di San Pietro? A tale domanda la conclusione finale dei lavori degli studi risponde con un chiarissimo «Sì». La tomba del Principe degli Apostoli è stata ritrovata.

«Una seconda questione, subordinata alla prima, riguarda le reliquie del Santo. Sono state esse rinvenute? Al margine del sepolcro furono trovati i resti di ossa



umane, dei quali però non è possibile di provare con certezza che appartenessero alla spoglia mortale dell'Apostolo. Ciò lascia tuttavia intatta la realtà storica della tomba. La gigantesca cupola s'inarca esattamente sul sepolcro del primo Vescovo di Roma, del primo Papa; sepolcro in origine umilissimo, ma sul quale la venerazione dei secoli posteriori con meravigliosa successione di opere eresse il massimo tempio della Cristianità».

Dinnanzi a questi risultati, che coronano un secolo di lavori scientifici, un mesto sorriso sfiora le nostre labbra, ripensando agli avversari del passato: ad un Misson ed a un Burnet che nel 1692 negarono audacemente la cristianità delle catacombe romane,

448

giudicandole sepolcreti pagani, o almeno luoghi ove fossero confusi insieme cristiani ed idolatri; al tentativo di un pastore evangelico, il Roller, che nel 1881 accettò l'incarico di scrivere un'altra «Roma sotterranea» dal punto di vista protestante; alla sicumera con la quale chiarissimi professori, da tante cattedre universitarie europee, per tanti decenni hanno bollato col marchio di mito la venuta di S. Pietro a Roma e la sua tomba venerata.

Ritirate strategiche furono necessarie. Dal Lightfoot in Inghilterra ad Adolfo Harnack in Germania, i protestanti più colti non esitarono a riconoscere i fatti. Il razionalista Harnack, nel primo volume della sua opera: *Die Chronologie der altchristlichen Lnieraiur bis Eusebius* dichiarò che il «negare la venuta di Pietro a Roma fu un errore; e che così sia, è chiaro come la luce del giorno per ogni studioso della storia, che non vuole volontariamente chiudere gli occhi». Ed il suo successore alla cattedra di Berlino, Hans Lietzmann, - altra delle personalità più rappresentative del protestantesimo liberale, - nella prefazione della seconda edizione del suo *Petrus und Paulus in Rom* (Berlino, 1927) soggiunse che la teologia protestante doveva modificare il suo punto di vista, proprio perché gli scavi archeologici hanno dimostrato la verità del magistero di Pietro a Roma. Il Lietzmann, che data così la sua prefazione: «Festa della cattedra di S. Pietro a Roma», ritiene che la sepoltura di S. Pietro in Vaticano e di S. Paolo sulla via Ostiense si può provare con la tradizione fin verso il 200; che i resti dei due apo-

449

stoli furono tolti da quei luoghi nel 258 per metterli al sicuro ad *catacumbas*; che sotto Costantino furono ricondotti nel loro posto primitivo, ove poi son sempre rimasti.

E che possono fare oggi - dopo le scoperte recentissime - i nostri fratelli separati, se non riconoscere d. essersi ingannati?

L'Idea non ha fretta, diceva lo Hegel. Però, come si vede, le idee camminano. C'è da lodare, in questo caso, l'archeologia cristiana.

449

## CONCLUSIONE

Se una verità, al termine del nostro Sillabario, deve rispondere della luce dell'evidenza all'animo di chi non è irretito nei pregiudizi, è che tra teologia e vita esiste un nesso essenziale.

Invano si denuncia oggi la scienza teologica come un rudere, degno solo di attenzione da parte degli indagatori di vecchie rovine, o come un virtuosismo dialettico di medievali adusati ad un intellettualismo insipido e schiavi di un tecnicismo scolastico ormai inassimilabile. Invano le scimmie recenti di Goethe decantano il primato dell'azione e oppongono alla parola giovannea: «In principio erat Verbum» il nuovo programma: «In Anfang war die Tat: in principio c'era l'attività». Invano con Faust protestano: «Filosofia, diritto, medicina, teologia anche, purtroppo (und leider auch Theologie) ho studiato con ardente sforzo. Ed eccomi, povero pazzo, sempre al posto che ero». Invano in Italia (a differenza della Germania, dell'Inghilterra e degli Stati Uniti) si sono volute abolire nelle nostre Università le Facoltà di Teologia. Invano, persino nel campo cattolico, si deplora la sterilità e l'astrattezza della speculazione teologica, quasi fosse un residuo inutile ed anzi dannoso per un'epoca di febbrile fervore d'attività come il nostro, che, a detta di alcuni, esigerebbe una teologia nuova, immediatamente

452

e intrinsecamente legata alla vita, una *Lebenstheologie*, una *theologia cordis*, all'unisono con la spiritualità cristiana e con l'apostolato.

Non soltanto con Romano Guardini noi affermiamo il primato del Logos sull'Ethos, del pensiero sulla volontà, del conoscere sull'agire, perché altrimenti la vita e l'attività stessa sarebbero cieche, prive di una bussola orientatrice e d'un criterio di valutazione. Non solo sentiamo il dovere di reagire ad una mentalità «malsana», «falsa», «antinaturale», che per il suo senso così acuto ed esacerbato del prezzo del tempo lo vuol consumare sino agli estremi limiti nell'azione, lanciandosi verso forme di un vitalismo pazzo e disastroso. Non solo la teoresi è per noi la condizione di una prassi illuminata e feconda. Ma, a proposito di teologia, senza titubanza dichiariamo che essa è vita, espressione della vita ed ispiratrice di vita, cosicché non ne afferrerebbe il suo significato essenziale chi alla vita cristiana, alla azione divinamente soprannaturalizzata volesse contrapporla.

È con questa riflessione che vogliamo chiudere il nostro umile lavoro, rivolgendo una rapida occhiata dapprima al dogma, che della teologia è il principio ed il fondamento, e poi alla sua elaborazione scientifica, ossia alla speculazione teologica.

## 1. - DOGMA E VITA

Il punto di vista, dal quale, per ormai evidenti ragioni didattiche, noi ci siamo posti per lo studio del dogma, ha ad ogni momento fatto risuonare nel-

453

la coscienza nostra cristiana la grande parola di Cristo: «Sono venuto perché abbiamo la vita e l'abbiamo abbondantemente» (Giov., X, 10).

La nostra incorporazione in Lui (la quale implica e suppone tutti i dogmi, dall'Incarnazione alla Trinità, dalla Redenzione alle verità relative alla Grazia, ai Sacramenti ed alla Gerarchia), quell'unità organica, soprannaturale e divina che noi formiamo con Gesù (ragione vera - come altrove ho mostrato - non solo di un'unione vitale di ciascuno di noi col Salvatore, ma altresì d'un rapporto di fraterna solidarietà tra tutti i figli dello stesso Padre, col ripudio di ogni fermento di discordia, di trincee separatrici, di odii fra popoli e fra razze, di egoismi nazionalistici); in una parola, il dogma centrale del Cristianesimo ci indica luminosissimamente come la verità dogmatica è la vita della nostra vita individuale, familiare, sociale ed internazionale.

I nostri contemporanei insistono oggi sull'esigenza che l'esistenzialismo ed altre correnti culturali hanno sottolineato, ossia sul senso della «persona». Ma chi più del Cristianesimo ha valorizzato la persona, innestandola sull'Uomo-Dio, elevandola ad una dignità divina ed obbligando moralmente ciascuno a vivere non già come un bruto, né come un semplice uomo, ma come un uomo divinizzato e perciò ad agire in modo da poter esclamare con S. Paolo; «Mihi vivere Christus est»? (Phil., I, 21).

Oggi si decanta l'attivismo, la dinamicità, la *strenuous Life*. Ma il dogma del Corpo Mistico non ci rivela forse che la nostra attività umana, dall'unione

454

con Cristo, viene potenziata al massimo grado? Credere al dogma significa non sentirsi più abbandonati in nessun momento della nostra esistenza, né nelle ore del dolore e della morte, né negli sforzi che in ogni campo occorre moltiplicare per vincere ostacoli, per realizzare conquiste, per superare abbattimenti e pericoli. Il segreto delle opere grandiose, che i Santi - dai pescatori che hanno affrontato Grecia, Roma e le antiche civiltà per convertire il mondo, a Leone I ed a S. Gregorio Magno di fronte ai barbari; da S. Vincenzo de' Paoli a S. Giovanni Bosco ed a S. Giuseppe Cottolengo - hanno compiuto, sta nel non sentirsi mai soli, ma uniti e forti

della grazia e della divina potenza di Cristo, che il nostro niente, il nostro nada, per dirla coi mistici spagnoli, sa mutare nel tutto, nel todo, secondo il grido dell'Apostolo: «Tutto posso in Colui che mi conforta» (Phil., IV, 13). E basterà limitarci a schematici accenni (che, ripeto, sono più indicazioni iniziali per ricerche scientifiche, che non risultati di studi compiuti), per convincerci della fecondità di un simile orientamento.

1° Il Corpus mysticum, ad es., e le Missioni cattoliche. - La storia missionaria dall'alba del Cristianesimo ai giorni nostri ci appare tutta vivificata ed illuminata dall'idea centrale delle Epistole di colui che fu indubbiamente il più grande missionario del mondo internazionale.

2° La storia della carità ed il Corpo mistico. - È notevole il fatto che quando un razionalista, co-

455

me Adolfo Harnack, si è gettato a capo fitto nella letteratura dei primi tre secoli del Cristianesimo, egli sia rimasto colpito dalla scena meravigliosa che gli offriva «il vangelo dell'amore e della beneficenza».

È l'idea del Corpus mysticum che spiega tutta l'organizzazione della carità in quei tempi. Quando - ricorda l'Harnack - nell'anno 253 i vescovi della Numidia annunciano a Cipriano che orde di selvaggi predoni avevano fatto incursione nei loro paesi, trascinando in prigionia molti cristiani di ambo i sessi, il vescovo di Cartagine ordina una colletta, la invia ai suoi confratelli nell'episcopato e l'accompagna con una lettera rivelatrice: «Con animo profondamente addolorato e con molte lagrime noi leggemo, o fratelli carissimi, la lettera da voi direttaci, e che voi scriveste nell'ansia della carità per la prigionia dei nostri fratelli e sorelle. Poiché chi può non affliggersi per simili sventure e chi può non far suo proprio il dolore del suo fratello, mentre l'apostolo Paolo dice: «se un membro soffre, anche tutti gli altri soffrono in esso, e, se un membro gioisce, tutte le membra gioiscono insieme» e in altro luogo: «chi è debole, ed io non soffro della sua debolezza?». Per questo anche noi dobbiamo ora considerare la prigionia dei nostri fratelli come nostra propria, e il dolore degli oppressi come nostro proprio dolore, poiché noi siamo tutti insieme un solo corpo; e non soltanto l'amore, ma anche il dovere della fede ci spinge ad avvalorare e riscattare le membra di Cristo, i fratelli nostri». E per volare dal secolo III al secolo XVII, quando San Vincenzo

456

de' Paoli porta audacemente le sue innovazioni nel mondo della carità e non già fonda un Ordine di monache di clausura, ma manda le sue Suore negli Ospedali, lo capireste voi, nella sua realtà storica, se non lo poneste là in quella atmosfera di spiritualità cristiana, che per opera dell'Oratorio francese, aveva resa fresca a tutti la buona antica novella del Corpus mysticum?

3° Il Corpo mistico e il mondo economico-sociale. - Sarebbe fruttuoso riesaminare l'atteggiamento della Chiesa dinnanzi agli schiavi ed il lento declino dell'antica schiavitù (dal servile caput nullum jus habet del Digesto e dal servus equiparato all'animal da Caio, da Marciano e da Ulpiano, sino a S. Gerolamo, che di S. Paola scriveva: «de servis et ancillis in fratres sororesque mutaverat»; e dalle tombe cristiane, ove Giovan Battista De Rossi ha rilevato che mai si trova il nome di «schiavo», sino alla scena, tutta ispirata all'idea del Corpo mistico, che si svolgeva dinnanzi al Vescovo, alla presenza del clero e del popolo, per l'affrancamento degli schiavi stessi).

Non sarebbe neppur possibile capire l'abc del movimento benedettino, se non ci mettessimo dà questo Standpunkt. Tutti ammettono - per dirla con urio storico non cattolico, Giorgio Falco - che allora «il monastero s'incorporò nel mondo e svolse una formidabile azione economica, sociale, culturale, che fece dei Benedettini i maestri e gli agricoltori d'Europa, diventando, per larghissima cerchia, banca, laboratorio, azienda agricola, scuola, biblioteca».

457

Ma non è forse vero che tutto quel movimento ha come anima l'idea del Corpo mistico, senza della quale vi diventa incomprendibile il figlio di S. Benedetto, sia quando si tuffa quotidianamente nella preghiera liturgica, sia quando vi ricopia i codici antichi, sia quando alla Croce aggiunge l'aratro?

Anche le Corporazioni medievali d'arti e mestieri vengono rischiarate interiormente da quell'idea-madre, che ci spiega come nel periodo della loro fioritura, dal Corpo mistico avessero imparato a temperare il rispetto alla persona umana col senso sociale.

Quando quel sole viene offuscato dalle nubi, una rivoluzione si compie. I lavori di Amintore Fanfani sulla genesi del capitalismo e sui rapporti di quest'ultimo col cattolicesimo ed il protestantesimo ci rivelano come il mondo economico abbia sostituito all'anima cristiana lo spirito individualistico. La nostra avversione al capitalismo, ha detto molto bene un noto studioso argentino, Julio Meinvielle, non è per la questione della materia (ad es. per le macchine applicate all'industria), ma della forma, ossia dello spirito informatore. Il capitalismo è un'organizzazione economica e sociale vivificata non dal Corpo mistico, ma dall'utilitarismo egoistico. Sarebbe stoltezza condannare le macchine e la tecnica moderna; è lo spirito vivificatore che non possiamo accettare.

4° Se dal campo economico balziamo al campo culturale, il bisogno di ripensare anche la storia della cultura in funzione del Corpo mistico si fa ogni giorno sempre più urgente dopo il tramonto di quel-

458

la che venne chiamata la teoria separatista (tra medio evo e mondo moderno) e col prevalere vittorioso tra gli studiosi contemporanei della *théorie de la connexité*.

Alludo all'azione della Chiesa nel mondo internazionale per riguardo al pensiero, non solo mediante le Universitates studiorum, le quale unificassero il sapere, lo diffondessero e lo facessero sempre più fiorire, ma soprattutto per ciò che riguarda la questione delle varie rinascenze. Studiosi appartenenti a diverse nazioni - da quelli inglesi e degli Stati Uniti, come il Paetow, l'Haskins, il Tremblay, il Rand, il Laistner, a storici tedeschi, quali il Patzelt, a storici francesi, come il Mandonnet, il Gilson, il Paré, il Brunet, a letterati italiani come il Sorrento e il Toffanin, ci hanno raccolto un tale cumulo di risultati, che oggi si farebbe compatire chi parlasse ancora di notte oscura medievale, a cui succederebbe il giorno fulgidamente sereno dell'Umanesimo e del Rinascimento.

La tesi del Mandonnet che già dal 1899 e nel suo *Sigier de Brabant et l'Averroisme latin au XIII siècle* proponeva lo schema di tre rinascenze: la carolingia, quella del sec. XII e il nostro Rinascimento, ha iniziato la moltiplicazione delle rinascenze.

A mio giudizio, chi vuol cogliere l'anima di quelle diverse rinascite, a cominciare da quella promossa da Alcuino e dal programma del sec. VIII che si proponeva di fare di Parigi l'Atene cristiana, sino al sec. XV, deve considerarle prendendo come criterio direttivo la dottrina del *Corpus mysticum*.

459

Mentre nei secoli cristiani, sino al secolo di S. Tommaso e di Dante, tale dottrina, sia pure attraverso deviazioni ed in mezzo a lotte, d'indole teoretica e pratica, prevaleva, e perciò anche le diverse rinascenze di cui oggi si parla, - come, ad es., quella carolingia e quelle successive al 1000 - si ispiravano al programma della sintesi tra valori umani e Grazia, tra naturale e soprannaturale (sintesi che, con la corrente platonico-agostiniana, sottolineava il momento dell'unione e con la corrente tomistica avrebbe poi insistito sulla distinzione dei due ordini); invece con l'Umanesimo e il Rinascimento tale unità si spezza e diversi indirizzi si affermano, cozzando anche tra loro e creando il dramma che distingue quel tempo. Continua, da una parte, la corrente della sintesi tra natura e soprannatura (dal Cusano al Ficino, dal Savonarola al Bellarmino, da Nicolò V al Suarez, dalla poesia religiosa all'arte del Beato Angelico). Ma, dall'altro canto, i valori umani, o naturali, si staccano dal soprannaturale (non, in genere almeno, dal Trascendente), ovvero si sviluppano, quasi in linea parallela, prescindendo dal soprannaturale, rilegato in atti di culto e non più ispiratore della vita. Il protestantesimo, che deprezza la ragione, che nega il libero arbitrio e la necessità dell'attività buona per la salvezza, e che si appella alla giustificazione mediante la sola fede nei meriti di Cristo, rappresenta una deformazione della dottrina del Corpo mistico, con la rottura della sintesi unitaria, dei cui elementi viene sacrificato quello umano.

460

5° Ed in uno studio su La Chiesa nel mondo internazionale io stesso ho sintetizzato le varie indagini, così ricche di risultati e di promesse, che nel mondo della giuridicità e della politica, nel campo della pubblicistica e del diritto internazionale

il dogma della nostra unione con Cristo ha praticamente segnato con splendide attuazioni la via tra l'unità senza la varietà ed una molteplicità senza l'unità, tra l'unificazione livellatrice della prepotenza e del totalitarismo antico e recente, e le tendenze individualistiche promosse dalla Riforma protestante e svolte poi dal liberalismo politico, dalla Rivoluzione francese, dall'egoismo capitalistico e sfociate nei due ultimi conflitti mondiali.

È supremamente ridicolo - ormai è tempo di dichiararlo ad alta voce - rimproverare al dogma d' essere qualcosa di statico, di immobile, di verità morta che si impone a noi dal di fuori e cade nell'intelligenza come un sasso nel giardino. L'apostata francese, che ha ricantato sino alla noia queste enormità, non ha mai vissuto il dogma del Corpo Mistico, che in tutte le sue opere brilla per la sua assenza e vi è sostituito, con incredibile superficialità, dalla teoria escatologica. Il dogma è vita e la conferma la si ha negli individui, nelle società e nelle epoche che non si ispirano alla buona novella del Corpo Mistico: a parole si plaude al vitalismo; in realtà si precipita in abissi di morte.

Scriva un teologo polacco, il Tyszkiewicz: «Il cattolico sincero ama i dogmi che la Chiesa propone alla sua fede. Li ama non come verità astratte,

461

ma come realtà vitali, nelle quali vede dei fatti di ordine divino che richiedono una piena e fidente dedizione. Il mistero della Trinità è per lui un principio di vita é di gioia che, inondando la sua anima di luce soprannaturale, lo spinge a serio impegno per comunicarla al prossimo. Il dogma dell'Incarnazione è per lui un meraviglioso programma di vita divino-umana, di dedizione all'Incarnazione continuata nella Chiesa, di fedeltà verso la Chiesa militante, di elevazioni in tutti i campi della vita individuale, sociale, nazionale. La Redenzione, considerata alla luce della grande verità dogmatica di Cristo Capo, che ci chiama a partecipare alla sua opera redentrice, ci invita a imporre duri sacrifici alla natura decaduta, per portare il soccorso soprannaturale agli uomini, seguendo il nostro Capo. Il cattolicesimo non è solo una religione che contempla ammirata l'economia divina redentrice, ma è pure una partecipazione vitale e integrale a quest'economia: noi amiamo gli uomini *caritate compulsi*, penetrati della carità di Gesù, tutta fatta di sacrificio. - Il dogma dell'infallibilità pontificia ci fa amare la Chiesa e prendere parte alle sofferenze, ch'essa ha sopportate a causa di questa verità eminentemente divino-umana; ci invita a fare quanto dipende da noi per preparare gli uomini all'azione di una grazia, senza la quale i pregiudizi contro questo dogma non possono essere superati. La dottrina del Purgatorio è un invito a compiere opere buone a vantaggio delle anime sofferenti, e ci richiama continuamente il dovere di vivere a contatto della Chiesa dell'al di là. Il dogma

462

dell'Immacolata Concezione contiene un pressante invito a praticare la perfetta purezza del cuore e a comunicarla agli altri. Tutti i dogmi cattolici sono dinamici e

comunicano a coloro che li accettano sinceramente un'intensa vita soprannaturale. Un cattolico che non vive i suoi dogmi, che non dà loro grande importanza mediante grandi sacrifici, non è un vero cattolico, ma lo è solo di nome» (trad. di Natale Bussi).

Sarebbe interessante ed istruttivo esaminare dogma per dogma e vedere come ognuno di essi si sia sviluppato in rigoglio di vita (la stessa storia degli Ordini Religiosi non dovrebbe essere già descritta solo con aneddoti ed episodi, i quali, pur essendo verissimi, ci lasciano *à la surface* e non ci conducono all'intima sorgente degli Ordini stessi). Se, ad es., dovessimo limitarci al dogma della Trinità, non ci insegnerebbe proprio nulla l'Ordine fondato da S. Giovanni di Matha e da S. Felice di Valois e che per parecchi secoli ebbe una diffusione mirabile? (Le Regole furono approvate nel 1198; e già nel 1240 i Conventi erano più di 600).

Come ci documenta il P. A. Romano nel suo succinto, ma succoso Sguardo storico sull'Ordine Trinitario, quest'ultimo era posto sotto l'egida di Dio uno e trino, e si svolgeva in funzione di un dogma che praticamente otteneva dai Religiosi la fusione delle varie persone in un'unità vissuta, sospingendo alla generosità ed agli eroismi della dedizione. «Fine specifico dell'Ordine era l'esercizio delle opere di

463

misericordia, mediante gli ospizi per i pellegrini, gli ospedali per gli infermi, e soprattutto il riscatto degli schiavi cristiani». L'Orda hospitalium et redemptionis moltiplicò ospedali, cliniche e dispensari per gli infelici (imitato in ciò anche dall'Ordine Ospitaliero dello Spirito Santo, nato in un'epoca in cui i testamenti contenevano numerosi lasciti per la fondazione di Ospedali consacrati allo Spirito divino ed alla Trinità); svolse un'attività missionaria fra gli infedeli ampia e intensa, e poi anche tra gli emigrati; in modo speciale, per tacere di altre forme di apostolato (dall'insegnamento alla predicazione ed alla cura parrocchiale), si dedicò dal 1199 alla fine del sec. XVIII al riscatto degli schiavi, «opera di misericordia sublime, dai Trinitari condotta ininterrottamente, tra rischi e pericoli inauditi, e sacrificando spesso la propria vita nelle carceri e tra i tormenti più atroci».

Le notizie di cronaca potranno far sorridere l'evoluto egoista del secolo nostro, che commenterà con una smorfia ironica i tre colori di quell'abito religioso, simbolo delle tre Persone, le Chiese dell'Ordine dedicate tutte all'augusto Mistero, i beni dell'Ordine che dovevano sempre essere divisi in tre parti uguali (l'una per la redenzione degli schiavi, l'altra per gli ammalati degli ospedali, la terza per il culto e per il sostentamento dei Religiosi), le tre prostrazioni con le quali si iniziava l'Ufficio Divino, accompagnate con una triplice preghiera al Padre, al Figlio ed allo Spirito Santo. E rida pure.

464

Solo non dica che il dogma non. è vita, poiché era vita, e vita eroica, degna d'esser cantata da un poeta. Chi non comprendesse questo, meriterebbe che qualcuno degli



schiavi allora liberati sorgesse dalla sua tomba e gli agitasse le catene dinnanzi al volto così poco intelligente.

Ci si interromperà osservandoci che per tutto ciò non occorre la teologia, ma basta il catechismo.

Certo, questo è vero. Ma cos'è il catechismo se non la sintesi ed il riepilogo della teologia? In apparenza può sembrar semplice - d'una estrema semplicità - il catechismo del Canisio, del Bellarmino, di Pio X e del Card. Gasparri. Ma, di fatto, è difficile. Provate a riprendere nelle mani dopo la lettura di questo Sillabario della teologia il vostro vecchio catechismo che avete studiato da piccoli. Vedrete come vi apparirà oggi e come... comincerete a capirlo pene. Vi convincerete che quelle formule erano un germe preziosissimo, le quali ora si sono svolte nella vostra mente e nella vostra vita. Non per nulla un Pontefice dotto, come il compianto Pio XI, in un discorso esclamava con accento commosso: «Anche il Papa studia il catechismo». È dalla vetta dei dogmi rivelati, è dalle altezze della speculazione teologica che zampillano le acque pure della Verità vivificatrice, le quali, scendendo a valle, portano il buon saluto delle alpi eterne, e tutti dissetano, anche l'umile contadina che raccoglie l'invito di Gesù: «Se qualcuno ha sete, venga a me e beva».

465

## 2. - TEOLOGIA E VITA

La stessa conclusione si impone per la teologia, anche se la si riguarda nel suo aspetto specifico, in quanto si distingue dal dogma.

Nessun dubbio a tale proposito può sussistere, se con questo termine «teologia» si abbracciano tutti i rami della pianta maestosa, che già fin dalle prime pagine abbiamo salutato e se, - come era abitudine dei nostri vecchi, in un tempo in cui le specializzazioni non avevano ancor separato i vari momenti della scienza sacra, - noi contempliamo quest'ultima nelle ricchezze svariate che la sua unità organicamente sintetizza.

Si può, infatti, sul serio disputare se, o meno, la teologia è vita, quando si tratta della Teologia morale, sia che essa si orienti verso le applicazioni pratiche dei principi etici cristiani, sia che svolga la casistica con la innumerevole varietà delle situazioni concrete e possibili, sia soprattutto che, come fa Fritz Tillmann nella sua opera ben nota: *Die katholische Sittenlehre*, abbandoni gli schemi astratti e presenti la Morale come la scienza teologica della imitazione di Cristo e la ripensi in funzione della Scrittura?

È teologia-vita ogni indagine delle scienze bibliche e persino anche l'esegesi, perché la stessa filologia assume una caratteristica nuova ed un palpito vitale, quando è

veduta finalisticamente in connessione con la Scrittura, che nella storia dell'umanità mo-

466

stra la presenza di un Dio che prepara e realizza una vita divinizzata.

È teologia-vita lo studio della tradizione, ossia della corrente vitale che conserva e trasmette la fiaccola della Chiesa della salute.

È teologia-vita tutta la storia della Chiesa, quando segue gli sviluppi, le battaglie e le vicende del Corpo Mistico nei secoli, o quando si rivolge a particolari manifestazioni. L'ascetica, la teologia pastorale, i problemi della predicazione e della catechesi, l'agiografia, l'archeologia, l'epigrafia, la storia dei dogmi, delle istituzioni, e della spiritualità cristiana, la psicologia religiosa, non sono se non momenti della vita e riflessioni sulla vita e sulla storia ecclesiastica.

Il Diritto canonico stesso, se non lo si concepisce astrattamente, ma in funzione di quella che è la vita esteriore del Corpo Mistico, è teologia-vita.

Se, poi, dovessimo considerare le più alte ascensioni dello spirito sotto l'influsso diretto di Dio, avremmo la Teologia mistica, che è il grado massimo per la vita religiosa quaggiù, riservato ad un gruppo di eletti.

Tutte queste ramificazioni dell'albero teologico ci dicono sempre vita (e spesso di quale vitalità esse ci parlano!).

L'unico rifugio ove cerca di trincerarsi l'avversario è la teologia speculativa, quasi che dovessimo scordarci che chiunque - da Erasmo e da altri umanisti ai giorni nostri - l'ha svaloriata, è stato sospinto nelle braccia d'un fideismo evanescente col

467

pericolo di ridurre la religione agli elementi morali, annientando il soprannaturale; e quasi che il disprezzo di Lutero e della Riforma per essa non sia stata una delle cause del soggettivismo sentimentalistico e di quella falsa interiorità protestante, che ha condotto inesorabilmente i suoi adepti alla disgregazione.

La teologia speculativa è sorta dalla vita: e non senza significato profondo noi scopriamo in ogni grande teologo il senso dell'apostolato come ispiratore delle sue indagini teoretiche. Non è solo la teologia francescana, che è stretta intimamente all'apostolato dell'azione ed alle vibrazioni dell'amore, come già era avvenuto in S. Agostino e nei Padri; ma anche la teologia domenicana, col suo apostolato della cultura, cosa si proponeva se non la vita? Non è forse vita, anche quella del pensiero? E la speculazione per S. Tommaso non ha forse le radici nell'amore e nell'amore il suo frutto maturo? Non è forse un'espressione, che può essere sottoscritta da ogni teologo, quella di S. Francesco di Sales, quando asseriva che «l'amore di Dio è il compendio di tutta la teologia»?

Non è un fenomeno casuale, non è un'accidentalità trascurabile il fatto che i grandi teologi sono grandi Santi, o Beati, o di una vita santa, da S. Paolo e da S. Giovanni ai

Padri della Chiesa, dal ven. Beda a S. Anselmo, da S. Bonaventura al Beato Duns Scoto, da S. Tommaso a S. Bellarmino ed al Suarez. La teologia, dal punto di vista della genesi, e la vita sono connessi intrinsecamente.

468

Lo sono, altresì, dal punto di vista della natura della scienza sacra. Si prendano ad esame i vari trattati teologici e se ne scelga uno che non dica rapporto essenziale con la vita.

Il trattato De Ecclesia? È il trattato della vita divina in noi.

Il trattato De Deo uno et trino? È il mistero principale della fede e, come abbiamo veduto, dev'esser l'anima della nostra anima, inseriti come siamo nella vita divina trinitaria.

Il trattato *De Incarnatione*? Ma non ci insegna forse l'unione ipostatica delle due nature nell'unica Persona in Cristo e che Cristo, vita nostra, unisce l'uomo a sé e lo divinizza? Perché mai Dio si è fatto uomo, se non per questo fine, per dirla con S. Leone Magno: *ut homo fieret Deus*?

Il trattato De gratia? o l'altro De Sacramentis? l'altro De Virtutibus infusis? Ognuno di essi riguarda la nostra vita soprannaturale, la divinizzazione della nostra attività, la vita nostra nella Comunione dei Santi, i mezzi per divinizzare la nostra vita (dal Battesimo che ci innesta nel nostro Salvatore, alla Penitenza che ci ripara le ferite dello spirito e le nostre colpe, al Matrimonio che eleva il coniugio a significare i mistici sponsali di Cristo con la Chiesa ecc.), le facoltà nuove soprannaturalizzate della nostra attività intellettuale e morale.

Teologia-vita fu sempre la vera teologia, quando la si è coltivata. L'ha coltivata Dante: e la teologia si è trasformata nella poesia della Divina Commedia. L'hanno coltivata Giotto e Michelangelo: e si è

469

mutata in vita artistica. L'hanno coltivata gli Ordini Religiosi: e si è convertita in fiamma rischiaratrice e in calore di vitalità fervida di varie spiritualità. L'hanno coltivata i giuristi: e con De Vitoria e col Suarez la teologia ci ha dato il diritto internazionale moderno. Senza che ne abbiamo consapevolezza, gli statisti non possono a meno di assumere un atteggiamento di fronte alla teologia: e non a torto Chesterton col suo stile paradossale ragionava così: «Dimmi qual è la tua teologia e ti dirò qual è la tua politica».

In un bel volume che nel 1935 la «Revue Thomiste» ha consacrato al tema: *Théologie et action*, tema che in quelle pagine veniva scientificamente e profondamente sviscerato, il P. Garrigou-Lagrange ben a ragione notava come la teologia per la vita spirituale è una salvaguardia ed un alimento, preserva la vita interiore da gravi deviazioni e contribuisce a dare ad esse il senso profondo delle verità di fede; ed altri dotti teologi notavano il suo influsso sull'apostolato e sulla

coscienza individuale e sociale. Mediante la teologia - scienza suprema della vita umana - noi possiamo meglio conoscere e più intensamente amare Cristo.

L'ignoranza della teologia ha sempre condotto al disprezzo della Chiesa. Gli errori teologici sono sempre un attentato a Cristo ed alla vita divina di Cristo in noi, e per ciò stesso un attentato alla civiltà. Cosicché non solo le future sintesi del sapere, ma l'orientamento in avvenire di tutta l'attività umana, anche sociale, verso Dio median-

470

te Cristo, non può essere se non il risultato d'un più accurato e profondo amore alla teologia.

Se qualcuno nutrisse ancora qualche esitazione di fronte alla questione prospettata dei rapporti tra teologia e vita, pensi all'ideale, che oggi incendia di sacro entusiasmo le anime più nobili del campo cattolico e dei nostri fratelli separati: l'unione delle Chiese.

Il movimento per l'unità religiosa, che dopo l'altra guerra ha avuto una promettente primavera (conversazioni di Malinee tra il Card. Mercier e Lord Halifax; la conferenza di Stoccolma del 1925 col programma: vita ed azione, *Life and Work*; la conferenza mondiale di Oxford, quella missionaria di Edimburgo, l'altra mondiale di Losanna con la parola d'ordine: fede ed organizzazione, *Faith and Order*; l'assemblea generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese ad Amsterdam; le encicliche pontificie dalla *Mortalium animos* di Pio XI alla *Sempiternus Rex* di Pio XII; tutto insomma questo travolgente impeto e questo anelito verso un'unica fede che sola potrà vivificare un *novus ordo* ispirato dall'amore), è un invito ad un approfondimento del problema teologico.

Ritengo che questo minuscolo Sillabario non potrebbe più felicemente concludersi, se non con un simile voto. La visione d'un domani, in cui l'umanità sia *cor unum et anima una* ed in cui Cristo, Re di amore, congiunga tutti nella vita del suo mistico Corpo, è troppo seducente, perché il ginocchio non si pieghi in una preghiera fervorosa. Certo, occorrono

471

le fiamme di fuoco della Pentecoste, perché lo Spirito vivificatore, in una nuova creazione, rinnovi la faccia della terra. Occorre la Grazia di Cristo, di Colui che sempre vive *ad interpellandum pro nobis*. Occorre la buona volontà e la generosità di tutti coloro che credono seriamente ai valori spirituali, condizione tra l'altro anche della trasformazione del mondo nell'ordine temporale. Ma è indispensabile altresì una scienza sacra, vibrante di amore e rifulgente di luce, che affretti il giorno fortunato nel quale vi sarà un solo ovile ed un unico Pastore.