

www.sursumcorda.cloud - 21 marzo 2021

PIETRO PARENTE

ANTONIO PIOLANTI

SALVATORE GAROFALO

DIZIONARIO DI TEOLOGIA DOMMATICIA

EDITRICE STUDIVM • ROMA

TERZA EDIZIONE

IMPRIMATUR

6 Junii 1952

ALOISIUS, *Episcopus Tiburtinus*

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Stampato in Italia — Printed in Italy

PREFAZIONE ALLA TERZA EDIZIONE

QUANDO nel 1943 vide la luce per la prima volta questo Dizionario, non pensavo a un successo tale da imporre due anni dopo una seconda edizione e oggi una terza. Forse un motivo di successo va cercato in questo dinamico clima moderno, avverso agli studi profondi e vasti, ma propizio alle sintesi, agli scorci, alle enciclopedie; forse vi sarà anche un motivo di utilità pratica; ma, attesi i giudizi e le adesioni che mi sono a volta a volta pervenuti da varie categorie di lettori, posso pensare, senza lusingarmi, che questo libro abbia qualche valore intrinseco, indipendentemente dalle ragioni di semplice contingenza.

In realtà io e i miei colleghi non abbiamo creduto di fare opera da dilettanti: ce lo proibisce il nostro habitus mentis, frutto di un lungo magistero. L'opera nostra, sia pur modesta, è sulla linea scientifica; e se qualcuno volesse contestarlo a motivo della concisione, della semplicità e della sobrietà, gli ricorderemmo che il valore scientifico di uno scritto non si misura né dall'ampiezza né dalla complicazione e molto meno, a dispetto dell'ermetismo di moda, dal disdegnoso tecnicismo di concetto e di espressione. Trascrivere in linguaggio intelligibile, per ogni persona di una certa cultura, l'alto e spesso trascendente contenuto della filosofia e della teologia cattolica, è stato per noi un compito più laborioso e più delicato, proprio dal punto di vista scientifico, di quello di una compilazione destinata alla scuola o ai settori della cultura specifica. E forse questo è anche il pregio fondamentale del nostro Dizionario.

Ad ogni modo la terza edizione italiana e una edizione inglese favorevolmente accolta in America, dicono almeno che l'opera risponde abbastanza bene alle esigenze sane dello spirito moderno, dentro e fuori dell'ambito strettamente ecclesiastico. E questo è un premio consolante per chi lavora, come noi, principalmente per il bene delle anime.

Il nostro Dizionario, allineato con la perfetta ortodossia e con la migliore tradizione, cautamente aperto anche alle istanze del pensiero moderno, vuole essere una guida sicura sul terreno storico, filosofico e dottrinario, contro le inquietanti tendenze di certa « teologia nuova » individuata e riprovata recentemente da Pio XII nella Enciclica « Humani generis ».

Questa terza edizione è stata notevolmente ritoccata, aggiornata e arricchita di nuove voci in tutte le sezioni, particolarmente in quella patristica.

Nutro fiducia che i lettori saranno più soddisfatti e più numerosi, ma sono sempre in attesa di consigli e di suggerimenti per rendere l'opera sempre più perfetta e più degna della grandezza dell'argomento e della stima del pubblico.

Roma, Festa di Pentecoste, 1952.

P. PARENTE

BIBLIOGRAFIA

GENERALE

- Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1949.....
- Dictionnaire de Théologie Catholique (*Vacant - Mangenot - Amann*).
- Dictionnaire de la Bible (*Vigouroux*). Supplément au Dict. de la Bible (*Pirot*).
- Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (*Baudrillart - Richard - Rouzies*).
- Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie (*Cabrol - Leclercq*).
- Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique (*d'Alès*).
- J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, 3 voll. Paris, 1924 ss.
- F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, 2 voll. Paris, 1927. Esiste la versione italiana del Pellizzari, ediz. Desclée.
- U. MANNUCCI - A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, 2 voll. Roma, 6ª ed., 1948 (opera accurata e aggiornata).
- A. CASAMASSA, *Patrologia*, p. I, p. II. Roma, 1938-1939.
- B. ALTANER, *Patrologia* (trad. ital.), Torino, 1940.
- P. PASCHINI, *Lezioni di Storia Ecclesiastica*, 3 voll., Torino, 1930 ss.
- L. TODESCO, *Corso di storia della Chiesa*, 5 voll. Torino, 1938-41.
- G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma cattolico* (vers. L. Ciappi, O. P.), edizione Marietti.

Dei manuali completi di dommatica in latino citiamo quello notissimo del TANQUEREY, *Synopsis theologiae dogmaticae*, in 3 voll., ediz. Desclée (compendiati nella *Brevior Synopsis*). « *Collectio Theologica Romana* » in 7 voll., Torino, sotto la direzione di P. Parente.

In italiano: L. FANFANI, *Teologia per tutti secondo la dottrina di S. Tommaso*, voll. 4, 2ª ed., Roma, 1951; B. BARTMANN, *Manuale di teologia dogmatica*, 3 voll., trad. it. di N. Bussi, 2ª ed., Alba 1951.

Rimandiamo all'opera magnifica del BILLOT chi volesse approfondire le questioni dommatiche specialmente dal punto di vista speculativo. Il Billot fra i moderni Teologi ha un primato incontrastato.

Utile la *Piccola Dogmatica per Laici* del RUDLOFF (Brescia, 2ª ed., 1942).

Inoltre: P. PARENTE, *Dio e l'Uomo*², Torino, 1949.

P A R T I C O L A R E

Dio:

- A. ZACCHI, *Dio: La negazione - L'affermazione*, 2 voll., Roma, 1925.
 R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Paris, 1928.
 M. DAFFARA, *Dio*, Torino, 1938.
 E. HUGON, *Le mystère de la très Sainte Trinité*, Paris, 1930.
 E. GUANO, *Ricerca di Dio*, Roma, 1937.
 P. PARENTE, *Il mistero della SS. Trinità*, in «Il Simbolo», I, Assisi, 1941.
 P. C. LANDUCCI, *Esiste Dio?*, Assisi, 2^a ed., 1951.
Dio nella ricerca umana (a cura di G. RICCIOTTI), Roma, 1950.

Gesù Cristo:

- L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, 2 voll., Paris, 1929.
 J. LEBRETON, *La vita e l'insegnamento di Gesù Cristo Nostro Signore*, 2 voll., Brescia, 1924.
 C. V. HÉRIS, *Il mistero di Cristo*, Brescia, 1938.
 G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Milano, 1941.
 E. HUGON, *Le mystère de l'Incarnation*, Paris, 1931.
 ID., *Le mystère de la Rédemption*, Paris, 1927.
 A. D'ALÈS, *Le dogme de Nicée*, Paris, 1926.
 ID., *Le dogme d'Ephèse*, Paris, 1931.
 P. PARENTE, *Il Verbo*, in «Il Simbolo», II, Assisi, 1942.
 J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1931.
 L. RICHARD, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1931.
 F. JUERGENSMEIER, *Il Corpo mistico di Cristo*, Brescia, 1937.
 M. CORDOVANI, *Il Rivelatore*³, Roma, 1945.
 ID., *Il Salvatore*², Roma, 1945.
 G. CERIANI, *La Persona di Cristo*, Como, 1940.
 G. ALBRECHT, *Teologia ed ascetica dell'Incarnazione secondo S. Tommaso*, 2 voll., Torino, 1941.
 C. CECHELLI, *Mistero del Cristo*, Roma, 1942.
 P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1951.

Vergine Maria:

- A. CAPPELLAZZI, *Maria nel dogma cattolico*, Siena, 1902.
 E. CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*, Torino, 1943.
 A. LANG, *Madre di Cristo*, Brescia, 1933.
 A. GORRINO, *La SS. Vergine*, Torino, 1938.
 G. M. ROSCHINI, *Mariologia*, 3 voll., Milano, 1940-42.
 S. GAROFALO, *Le parole di Maria*, Roma, 1943.
 P. C. LANDUCCI, *Maria SS. nel Vangelo*.
 R. SPIAZZI, *La Mediatrix della riconciliazione umana*, Roma, 1951.

Grazia:

- I. V. BAINVEL, *Nature et Surnaturel*, Paris, 1931.
 A. VERRIELE, *Il soprannaturale in noi e il peccato originale*, Milano, 1932.
 U. G. SCHEEBEN, *Le meraviglie della grazia divina*, Torino, 1933.
 I. GROSS, *La divinisation du chrétien selon les Pères grecs*, Paris, 1938.
 H. RONDET, *Gratia Christi*, Paris, 1948.
 F. WALLAND, *La grazia divinizzante*, Colle Don Bosco (Asti), 1949.

Chiesa:

- E. COMMER, *L'essenza della Chiesa*, Venezia, 1905.
 A. GRÉA, *De l'Eglise et de sa divine constitution*, 2 voll., Paris, 1907.
 A. DE POULPIQUET, *L'Eglise Catholique*, Paris, 1925.
 M. BESSON, *Saint Pierre et les origines de la Primauté Romaine*, Genève, 1929.
 Id., *L'Eglise et le Royaume de Dieu*, 4ª ed., Friburgo in Svizzera, 1942.
 P. LIPPERT, *L'Eglise du Christ*, Lion, 1933.
 U. CLÉRISSAC, *Il mistero della Chiesa*, Brescia, 1935.
 A. D. SERTILLANGES, *Il miracolo della Chiesa*, Brescia, 1936.
 L. KOSTERS, *L'Eglise de notre foi*, Paris, 1938.
 P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, Paris, 1938.
 A. PIOLANTI, *Il Corpo Mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia*, Roma, 1939.
 G. SIRI, *La Chiesa*, Roma, 1944.
 G. PHILIPS, *La Santa Chiesa Cattolica*, Roma, 1949.

Sacramenti:

- N. GIHR, *Les Sacrements*, 4 voll., Paris, 1900.
 E. CARRETTI, *I Sacramenti e i Novissimi*, Bologna, 1926.
 G. FABER, *Il Santo Sacramento*, Torino, 1930.
 P. A. DEL CORONA, *Elevazioni sul mistero dell'Eucaristia*, Milano, 1927.
 D. GIULIOTTI, *Il ponte sul mondo. Commento alla Messa*, Torino, s. d.
 A. VILLIEN, *Les Sacrements*, Paris, 1931.
 E. CARONTI, *Il Sacrificio Cristiano*, Torino, s. d.
 E. MASURE, *Le sacrifice du Chef*, Paris, 1932.
 A. D'ALÈS, *L'Eucharistie*, Paris, 1933.
 L. BIROT, *Il Santo Sacrificio*, Milano, 1935.
 E. HUGON, *Les Sacrements dans la vie spirituelle*, Juvisy, 1935.
 J. TIXERONT, *L'Ordine e le Ordinazioni*, Brescia, 1939.
 M. CORDOVANI, *Il Santificatore*, Roma, 1940.
 M. LEPIN, *Il Sacrificio del Corpo Mistico*, Milano, 1941.
 CH.-V. HÉRIS, *Le Mystère de l'Eucharistie*, Paris, 1943.
 M. PHILIPPON, *Les Sacrements dans la vie chrétienne*, Paris, 1945.

- MGR GRENTE, *La magnificenza dei Sacramenti*, Milano, 1949.
 F. TAYMANS D'EYPERNON, *La Sainte Trinité et les Sacrements*, Paris, 1949.
 M. J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, a cura di I. Gorlani, Brescia, 1949.
 E. MASURE, *Le Sacrifice du Corps Mystique*, Paris, 1950.
 J. CLIFFORD FENTON, *The Concept of the diocesan Priesthood*, Milwaukee, 1951.
 A. PIOLANTI, *L'Eucaristia*, Roma, 1952.

Novissimi:

- A. MICHEL, *L'enfer et la règle de la foi*, Paris, 1921.
 Id., *Les fins dernières*, Paris, 1928.
 E. MÉRIC, *L'altra vita*, 2 voll., Torino, 1927.
 A. SARTORI, *La visione beatifica. La controversia e la dottrina nella storia*, Torino, 1927.
 F. S. SCHOUPE, *Il domma del Purgatorio*, Torino, 1932.
 R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'altra vita e le profondità dell'anima*, Brescia, 1947.
 P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la chair*, Paris, 1947.
 E. BON, *La morte e i suoi problemi*, Torino, 1948.
 E. KREBS, *Occhio mai vide*, Roma, 1950.

Apologetica:

- G. MONTI, *Apologetica scientifica*, Torino, 1923.
 R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 2 voll., Roma, 1936.
 G. K. CHESTERTON, *L'ortodossia*, Brescia, 1936.
 A. D. SERTILLANGES, *Catechismo degl'increduli*, Torino, 1937.
 G. SIRI, *La Rivelazione*, Roma, 1941.
 F. FABBI, *Il Cristianesimo rivelazione divina*, Assisi, 3ª ed., 1950.
 G. FALCON, *Manuale di Apologetica*, trad. it. di N. Bussi, Alba, 1951.

S U S S I D I

Il Dizionario di Teologia non può essere utilizzato pienamente senza alcuni sussidi sostanziali.

1) *Bibbia* nella versione detta *Volgata* con un buon commento (per es. quello del *Sales*, ediz. Berrutti, Torino).

2) *La Sacra Bibbia*, *Volgata* latina e traduzione italiana dai testi originali con note critiche e commento, sotto la direzione di S. Garofalo. Ediz. Marietti, Torino (in corso di pubblicazione).

3) *Enchiridion Symbolorum* di H. DENZINGER - C. BANNWART - J. B. UMBERG. Ediz. Herder. Raccoglie, come un'ampia antologia, le principali definizioni e formole di fede del Magistero vivo della Chiesa (Simboli, Concili, Atti dei Romani Pontefici) (1).

4) *Enchiridion Patristicum* di ROUËT DE JOURNAL. Ediz. Herder. È un florilegio della dottrina dei Padri relativa ai principali dommi della fede cristiana (2).

5) S. TOMMASO, *Summa Theologica e Summa contra Gentes*. Ediz. Marietti, Torino. Della *Summa contra Gentes* esiste una versione italiana; della *Summa Theologica* è in corso di pubblicazione una traduzione con commento dei Padri Domenicani italiani (ediz. Salani, 1949.....).

(1) Gli atti dei Concili sono stati raccolti in grandi collezioni da vari autori. Basti citare l'italiano Mons. GIOV. DOM. MANSI, Vescovo di Lucca (m. 1775), il quale pubblicò *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze e Venezia, 1759, 1798, in 31 volumi (ristampata a Parigi in 35 volumi nel 1901 ss.). Per i Concili posteriori c'è la *Collectio Lucensis* di alcuni Padri Gesuiti, stampata a Friburgo in 7 voll., dal 1870 al 1890: nel 7° vol. son contenuti gli atti del Conc. Vaticano.

(2) Gli scritti dei Padri furono diligentemente raccolti da GIACOMO PAOLO MICNE nel monumentale « *Patrologiae cursus completus* » (serie latina di 221 volumi e serie greca di 161 voll.). Ad essa vanno aggiunte due altre collezioni critiche chiamate: *Corpus* di Vienna e *Corpus* di Berlino.

PRINCIPALI RIVISTE DI TEOLOGIA

Italiane:

- Angelicum*, organo del Pont. Ateneo Angelico, Roma, Salita del Grillo (*Domenicani*).
- Antonianum*, organo del Pont. Ateneo Antoniano, Roma, Via Merulana (*Francescani*).
- Divus Thomas*, del Collegio Alberoni (Piacenza).
- Gregorianum*, organo della Pont. Università Gregoriana, Roma, Piazza della Pilotta (*Gesuiti*).
- La Scuola Cattolica*, della Facoltà Teologica del Seminario Arcivescovile di Milano (Venegono Inferiore).
- Marianum*, del Collegio S. Alessio, Roma, Viale XXX Aprile (*Serviti*).
- Salesianum*, del Pont. Ateneo Salesiano (Torino).
- Doctor communis*, della Pont. Accad. di S. Tommaso, Roma.
- Euntes Docete*, della Pont. Univ. di Propaganda Fide, Roma.

Estere:

- Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Louvain.
- Journal of Theological Studies*, Oxford.
- Nouvelle Revue théologique*, Louvain.
- Recherches de Science Religieuse*, Paris.
- Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris.
- Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg.
- Revue Thomiste*, Paris.
- Zeitschrift für Katholische Theologie*, Innsbruck.

ABBREVIAZIONI E SIGLE

A. T. (o V. T.)	= Antico Testamento (Vecchio T.)
N. T.	= Nuovo Testamento
Ab. (Hab.)	= Abacuc
Abd. (Abd)	= Abdia
Agg. (Ag.)	= Aggeo
Am. (Am.)	= Amos
Apoc. (Apoc.)	= Apocalisse di S. Giovanni
Atti (Act.)	= Atti degli Apostoli
Bar. (Bar.)	= Baruc
Cant. (Cant.)	= Cantico dei Cantici
Col. (Col.)	= Epistola ai Colossesi
1 2 Cor. (1 2 Cor.)	= Epistole ai Corinti
1 2 Cron. (1 2 Par.)	= Cronache (Vg. 1 2 Paralipomeni)
Dan. (Dan.)	= Daniele
Deut. (Deut.)	= Deuteronomio
Ebr. (Hebr.)	= Epistola agli Ebrei
Eccle. (Eccl.)	= Ecclesiaste
Eccli. (Eccli.)	= Ecclesiastico
Ef. (Eph.)	= Epistola agli Efesini
Es. (Ex.)	= Esodo
Esd. (Esdr.)	= Esdra
Est. (Esth.)	= Ester
Ez. (Ez.)	= Ezechiele
Fil. (Phil.)	= Epistola ai Filippesi
Filem. (Philem.)	= Epistola a Filemone
Gal. (Gal.)	= Epistola ai Galati
Gen. (Gen.)	= Genesi
Ger. (Ier.)	= Geremia
Giac. (Iac.)	= Epistola di S. Giacomo
Giob. (Iob.)	= Giobbe
Gioe. (Ioel.)	= Gioele
Giona (Ion.)	= Giona
Gios. (Ios.)	= Giosuè
Giov. (Iohan.)	= Giovanni
1 2 3 Giov. (1, 2, 3 Ioh.)	= Epistole di S. Giovanni
Giuda (Iudas)	= Epistola di S. Giuda
Giud. (Iud.)	= Giudici
Giudit. (Judith)	= Giuditta
Is. (Is.)	= Isaia
Lam. (Threni)	= Lamentazioni di Geremia
Lc. (Lc.)	= Luca
Lev. (Lev.)	= Levitico

1 2 Mac. (1 2 Mac.)	= Maccabei
Mc. (Mc.)	= Marco
Mal. (Mal.)	= Malachia
Mi. (Mich.)	= Michea
Mt. (Mt.)	= Matteo
Nah. (Nah.)	= Nahum
Neem. (Neh.)	= Neemia
Num. (Num.)	= Numeri
Os. (Os.)	= Osea
1 2 Piet. (1 2 Petr.)	= Epistole di S. Pietro
Prov. (Prov.)	= Proverbi
1 2 Re (3 4 Reg.)	= Libri dei Re (Vg. 3 4 Re)
Rom. (Rom.)	= Epistola ai Romani
Rut (Ruth)	= Rut
Sal. (Ps.)	= Salmo
1 2 Sam. (1 2 Reg.)	= Libri di Samuele (Vg. 1 2 Re)
Sap. (Sap.)	= Sapienza
Sof. (Soph.)	= Sofonia
1 2 Tess. (1 2 Thess.)	= Epistole ai Tessalonicesi
1 2 Tim. (1 2 Tim.)	= Epistole a Timoteo
Tit. (Tit.)	= Epistola a Tito
Tob. (Tob.)	= Tobia
Zac. (Zac.)	= Zaccaria
AAS	= Acta Apostolicae Sedis
ASS	= Acta Sanctae Sedis
CIC	= Codice di diritto canonico
DA	= Dictionnaire apologétique de la foi catholique
DACL	= Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie
DB	= Enchiridion Symbolorum di <i>Denzinger - Bannwart - Umberg</i>
DBV (S)	= Dictionnaire de la Bible di <i>Vigouroux</i> (Supplemento di <i>Pirot</i>)
DDC	= Dictionnaire de droit canonique
DHGE	= Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique
DS	= Dictionnaire de spiritualité
DTC	= Dictionnaire de Théologie Catholique
EB	= Enchiridion biblicum
EC	= Enciclopedia Cattolica (<i>Città del Vaticano</i>)
EE	= Enciclopedia Ecclesiastica (<i>Bernareggi</i>)
EFHE	= Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae di <i>Kirch</i>
EI	= Enciclopedia Italiana (<i>Treccani</i>)
RJ	= Enchiridion patristicum di <i>Rouët de Journal</i>

SINTESI DELLA DOTTRINA TEOLOGICA

La dottrina cristiana non è una collezione frammentaria, come potrebbe sospettare un lettore profano di questo nostro manuale, ma è invece un compatto sistema di verità organicamente elaborate, in cui la ragione si muove nella luce della fede e della Rivelazione divina. È anche scienza, ma scienza che trascende l'oggetto e il metodo delle comuni discipline umane, perché i suoi principi consistono in un *dato*, che poggia sull'autorità di Dio verità infallibile. Il *dato* è la Rivelazione divina consegnata in due fonti: la *S. Scrittura* e la *Tradizione*. Custode e interprete autentico dell'una e dell'altra è il Magistero vivo e infallibile della Chiesa istituita da Gesù Cristo.

L'atto di fede è libera adesione della ragione alla verità rivelata da Dio e come tale proposta dalla Chiesa. La fede è umile ossequio a Dio Creatore, verità assoluta; ossequio però ragionevole, perché, pur essendo di ordine soprannaturale in forza dell'oggetto, che è rivelato, e della grazia che aiuta volontà e intelletto ad aderire alla parola divina, tuttavia essa ha *presupposti*, che appartengono all'ambito e al dominio della ragione. Tali sono l'esistenza di un Dio personale distinto dal mondo, il fatto della Rivelazione divina storicamente accertabile, il valore della testimonianza di Cristo e della Chiesa da Lui fondata.

Lo studio sereno di questi presupposti prepara alla fede perché dimostra la credibilità della verità rivelata, ma non determina l'atto di fede (*credo*), che dipende negativamente dalle buone disposizioni del soggetto, positivamente dalla grazia di Dio.

Il Concilio Vaticano (sess. III, c. 4) afferma che «la retta ragione dimostra i fondamenti della fede»: così la dottrina cattolica rivendica i diritti e la dignità della ragione umana anche di fronte alla fede, come difende l'integrità della libertà umana di fronte alla grazia divina.

L'*Apologetica* è una scientifica introduzione alla Teologia, che difende la possibilità e il fatto della Rivelazione divina, provando per via razionale i presupposti della fede. E anzitutto essa desume dalla sana filosofia la certezza del valore oggettivo della cognizione umana, punto di partenza imprescindibile di ogni costruzione scientifica. Assicurata questa verità si procede alla prova dell'esistenza di Dio, utilizzando quella parte della filosofia che va sotto il nome di *Teodicea*: prova *soggettiva* attraverso la luce della verità, che rifugge nell'intelletto, o la sete d'un bene infinito, che brucia nel cuore, o la forza della legge morale, che domina la coscienza; prova *oggettiva*, attraverso la bellezza, la perfezione, l'unità e l'ordine del mondo in cui viviamo. L'una e l'altra prova traggono la loro efficacia dimostrativa dal *principio di causalità*, che rivelando il carattere di limitazione e di contingenza della realtà cosmica e del nostro stesso mondo interiore

(*effetto*), costringe ad affermare una Causa adeguata di ambedue, in cui si veda la ragion d'essere del nostro io e del mondo.

Il principio di causalità porta non solo alla distinzione tra Dio e universo, ma anche alla determinazione del loro mutuo rapporto, che si risolve nell'*atto creativo*. Ma questa dimostazione metafisica non rimane nella sfera di un'astratta speculazione; essa ha una riprova nella coscienza individuale e collettiva, nel patrimonio etico-religioso della umanità. La *religione*, tendenza, norma e forza indistruttibile dello spirito, è come il sistema nervoso della storia umana, e manifesta in mille forme la persuasione di rapporti morali tra l'uomo e Dio, come tra figlio e Padre. Questi rapporti sono generalmente consacrati dal concetto di una Rivelazione divina. Non c'è religione che non custodisca gelosamente un codice o una tradizione dal titolo sacro: parola di Dio!

Di fronte a questa costante e universale affermazione neppure un intellettuale del secolo XX può rimanere indifferente. Se Dio ha parlato, l'uomo deve ascoltarlo e trarre dalla parola divina una norma di vita e di orientamento verso il suo supremo destino.

Di qui l'indagine storica per trovare la vera rivelazione.

Tra le numerose religioni, che vantano origini divine, il Cristianesimo presenta più evidenti e sicure garanzie di verità. Esso abbraccia e domina tutta la storia dell'umanità: il suo codice è la Bibbia, che registra il patto (*testamento*) tra Dio e gli uomini, che si divide in due ampie fasi, l'Antico Testamento, che prepara l'avvento di Cristo, il Messia, e il Nuovo Testamento, che accompagna e feconda il regno di Cristo in marcia. Questo gran Libro, che si apre con la descrizione della creazione (*Genesi*) e si chiude coi sinistri bagliori del tramonto dell'universo (*Apocalisse*), contiene sublimi verità ed elementi soprannaturali (*profezie* e *miracoli*), che ne suggellano il carattere divino. Nessun libro è stato studiato con tanta passione come la Bibbia: a prescindere da milioni di anime, che vi hanno attinto luce e forza di santità fino all'eroismo, basti dire dell'accanimento della critica storica e filologica che dura da più d'un secolo. Tutte le risorse dell'ingegno e dell'erudizione sono state impegnate con alterne vicende: da questo crogiuolo la Bibbia (specialmente gli Evangelii) è uscita sostanzialmente illesa, anzi si è imposta al rispetto anche degli animi più ostili con la forza della sua *storicità* e della sua *autenticità*.

Ora la Bibbia s'incentra in Cristo, in cui si compiono mirabilmente le profezie messianiche dell'Antico Testamento e da cui s'irradia la luce nuova dell'Evangelo suggellata dai miracoli, specialmente da quello della resurrezione di Cristo medesimo. Dimostrata la storicità e l'autenticità della Bibbia, bisogna accettarne il contenuto senza riserve; e siccome Cristo, a cui è ordinata tutta la Rivelazione antica, si dichiara Legato di Dio e parla e opera in suo nome, la dottrina dei due Testamenti va presa come cosa divina e Gesù stesso, che suggella col miracolo le sue affermazioni, va riconosciuto il Rivelatore per eccellenza, anzi il Figlio vero di Dio, com' Egli si presenta. A garanzia della sua veridicità stanno le antiche profezie in Lui

verificate, i miracoli e le profezie da Lui fatti, il suo mirabile equilibrio psicologico e morale, la testimonianza, spesso cruenta, dei suoi seguaci, la sublimità e la forza conquistatrice della sua dottrina suggellata col sangue del martirio sulla croce.

Cristo inoltre ha fondato una Chiesa in forma di perfetta società con la sua gerarchia, col suo magistero, coi suoi mezzi di santificazione (*Sacramenti*) e ha dichiarato di rimanere in questa Chiesa fino alla fine del mondo, facendosi una cosa sola con essa, specialmente col suo capo visibile (il Papa), cui ha affidato il compito di far le sue veci, governando, ammaestrando e santificando.

Riassumendo il processo razionale dell'Apologetica cristiana possiamo tracciare questo schema:

L'uomo col suo intelletto, ordinato alla verità, scruta se stesso e l'universo fuori di sé e vi scopre il carattere di creatura, di effetto, da cui risale a una Causa Prima, a Dio Creatore e provvido. Le religioni parlano di rapporti con Dio, di Rivelazione divina: cercando, l'uomo si incontra nel Cristianesimo, che offre le maggiori garanzie di verità. Qui la divina Rivelazione s'incontra in Cristo, Legato divino, anzi figlio di Dio, che corrobora la sua dichiarazione con fatti soprannaturali. Dio dunque ha parlato nella Bibbia per mezzo dei Profeti, ha parlato per bocca del Figlio suo Incarnato, Gesù Cristo.

Pertanto l'uomo può credere, anzi *deve* credere a Cristo, nella sua parola, nelle sue leggi, nelle sue divine istituzioni.

Ma siccome la dimostrazione apologetica non è matematica, ma di indole morale, l'intelletto può rimanere perplesso, specialmente di fronte a verità trascendenti, misteriose, e a leggi che impongono sacrifici e rinunzie. La conclusione di ogni buona apologetica perciò sarà la possibilità, anzi la necessità morale di credere; ma l'atto di fede, il credo ha bisogno dell'impulso della grazia e perciò è libero e meritorio.

Dove termina l'Apologetica, comincia la Teologia, che suppone la verità della Rivelazione (*oggettivamente*) e l'assenso della fede (*soggettivamente*).

L'oggetto della scienza teologica è Dio in se stesso e il mondo creato, specialmente l'uomo, in quanto dice rapporto a Dio.

Fonte della Teologia è la Rivelazione divina contenuta nella S. Scrittura e nella Tradizione e intesa attraverso l'interpretazione del Magistero vivo e infallibile della Chiesa. Perciò l'argomentazione teologica poggia sull'*autorità* di Dio che rivela e quindi è sostanzialmente *dommatica*. *Domma* è verità rivelata da Dio e come tale definita dalla Chiesa; verità dunque intangibile e immutabile in se stessa. Il *domma* a volte contiene una verità accessibile, a volte una verità che trascende la capacità della ragione umana (*mistero*): nel primo caso la ragione comprende la verità e l'accetta non solo in ossequio a Dio che la propone, ma anche per motivo di intrinseca evidenza. Così è per esempio dell'immortalità dell'anima, che è verità di ragione e di fede. Quando invece si tratta di misteri, la ragione aderisce solo per fede e in forza dell'autorità di Dio.

Dalle verità rivelate la Teologia, con un processo dialettico illuminato dalla fede, ricava le così dette *conclusioni teologiche*, che sono una esplicazione o un'irradiazione più o meno immediata del domma.

Queste conclusioni sono certamente più che una verità razionale, ma non hanno valore divino, come il domma.

È evidente che il domma, anche quando supera la capacità dell'intelligenza umana (come per es. il mistero della Trinità), non può mai essere in contraddizione coi principi razionali, perché è sempre Dio l'unica fonte delle verità soprannaturali e delle verità naturali. E Dio non può essere in contraddizione con se stesso. La Teologia si adopera a dimostrare almeno che il mistero non ripugna.

In senso largo tutte le scienze sacre, che costituiscono lo scibile ecclesiastico, appartengono alla Teologia, perché si muovono nella luce della fede e non possono prescindere dal soprannaturale, che domina la vita umana in rapporto con Dio. Ma la Teologia per eccellenza, in senso stretto, è quella Dommatica, di cui ci occupiamo in quest'opera.

La Dommatica comprende i seguenti trattati:

- 1 - *Dio Uno-Trino*: vi si studia l'esistenza, l'essenza, gli attributi di Dio, specialmente la intelligenza e la volontà in relazione col mondo e con l'uomo. Poi la vita intima di Dio, che si rivela come *unica sostanza* sussistente in tre *Persone* distinte, le quali si costituiscono in virtù delle *relazioni* tra i termini delle *processioni* immanenti (intellezione e volizione).
- 2 - *Dio Creatore*: creazione dal nulla di tutte le cose, anche dell'uomo. Dio non solo ha creato, ma conserva con influsso continuo l'essere delle cose e ne determina l'azione. Per gli Angeli e per l'uomo Dio ha disposto un ordine soprannaturale, destinando queste creature privilegiate alla visione immediata e al godimento della sua stessa essenza. Tanto gli Angeli quanto l'uomo cadono nel peccato: per gli Angeli caduti, pure intelligenze, nessuna riparazione, per l'uomo, composto di spirito e di materia, Dio decreta la redenzione per mezzo del Figlio suo Incarnato. Il peccato originale trasmesso in tutti i figli di Adamo (eccetto Maria Vergine) ferisce la natura umana senza però distruggerne le proprietà essenziali, e crea nella vita dell'uomo un *disagio molesto*, che si risolve via via in un appello al futuro Salvatore.
- 3 - *L'Uomo-Dio*: il figlio di Dio (*Verbo*) prende la natura umana e la fa propria, partecipe della sua personale sussistenza. Si ha così un Essere *teandrico*, due nature distinte e una sola Persona. È Gesù Cristo che affronta il dolore fino al martirio della croce per liberare l'uomo dalla schiavitù del male e del peccato. La Redenzione si compie con la vita, la passione e la morte di Gesù e con la sua gloriosa risurrezione: ma l'uomo deve farla sua, aderendo a Cristo liberamente per mezzo della fede e della grazia, fonte di energie per una vita nuova, cui arride il futuro possesso di Dio.

- 4 - *La Grazia*: è il frutto della Redenzione. Per mezzo di Cristo Redentore si comunica all'uomo questa forza divina, che è una certa partecipazione della natura e della vita stessa di Dio. Questa forza non soffoca, ma esige anzi la cooperazione della libertà umana per la santificazione, via imprescindibile per raggiungere la meta suprema: la vita eterna in Dio.
- 5 - *I Sacramenti*: sono i canali della grazia, quasi un prolungamento della sacrosanta Umanità del Salvatore, fonte di vita soprannaturale. L'Umanità assunta è strumento *congiunto* al Verbo per la santificazione delle anime, i Sacramenti sono strumenti *separati*, che dal primo attingono efficacia soprannaturale. Centro della vitalità Sacramentale è la SS. Eucaristia, che contiene in sé l'Autore stesso della grazia. Gli altri Sacramenti accompagnano l'uomo dalla culla alla tomba nelle varie fasi della sua vita mortale, come risorse specifiche per tutte le difficoltà e le lotte in ordine alla conquista del cielo.
- 6 - *La Chiesa*: per un mistero ineffabile Cristo ha trovato modo d'incorporare in sé gli uomini che rispondono al suo appello. Si costituisce così il *Corpo mistico*, che è la Chiesa, di cui Cristo è il Capo e i fedeli le membra. La Chiesa è un organismo sociale, che ha una struttura gerarchica visibile e una vitalità spirituale, alimentata da Cristo per mezzo dei Sacramenti. Tutta la vita della Chiesa scaturisce da Cristo Redentore ed è custodita e disciplinata dal Vicario di Gesù Cristo, che è il Vescovo di Roma, successore di S. Pietro, costituito dal Signore pietra fondamentale e pastore supremo della sua Chiesa. Questo meraviglioso Corpo Mistico, sintesi di tutte le opere di Dio, ricco di luce di verità e di linfa inesauribile di vita soprannaturale, è aperto a tutti gli uomini di buona volontà. L'anima vi entra, s'incontra in Cristo, in Lui si purifica, si trasforma, con Lui batte decisamente la via del ritorno al cuore di Dio, donde uscì nel momento della sua creazione.

Questi sono i principali trattati che costituiscono il solido organismo della Teologia Dogmatica, la quale si risolve in un itinerario, che scandisce il passo dell'infinita Sapienza e dell'infinito Amore verso la sua creatura, e il passo della creatura, che ha ritrovato la via della salvezza, la via che conduce alla casa del Padre. Dio, Pensiero e Amore, che si contempla nel Verbo, suo Figlio, e si ama nel suo Spirito, vuole un essere fuori di Sé, cui comunicare le sue perfezioni, il suo amore, la sua vita: ecco la creazione, in cui domina l'uomo, fatto ad immagine di Dio, arricchito di grazia e di privilegi. L'uomo cade miseramente nella colpa, si trascina sotto il peso del peccato e della maledizione divina per secoli. L'amore infinito non tollera tanta rovina, ma si piega sulla creatura smarrita, si unisce ad essa, prende la sua carne: ecco l'Incarnazione del Verbo e l'opera redentrice, che riapre le vie del cielo. E il Verbo Incarnato s'inserisce e resta in seno all'umanità

per salvarla. Ecco la Chiesa col suo magistero infallibile, con la Grazia e i Sacramenti, fonti di vita soprannaturale. La Chiesa è il connubio tra l'uomo e Dio, quasi il prolungamento dell'Incarnazione, in cui Cristo continua la sua opera redentrice fatta di dolore e di amore, vivendo in ogni anima, che attraverso le lotte e le tribolazioni della vita presente, anela alla luce e alla pace della vita eterna.

Un vero romanzo: romanzo o dramma fatto di verità e di realtà vissuta, in cui l'uomo, a contatto con Cristo, si redime dalla colpa, si affranca dal male, ritrova il suo vero essere e muove alla conquista di Dio, suo principio e suo termine supremo necessario.

DIZIONARIO DI TEOLOGIA DOMMATICIA

A

ABELARDO PIETRO: filosofo e teologo, n. nel 1079 a Pallet (Bretagna Minore), m. il 21 aprile 1142 nel Monastero di Saint-Marcel-sur-Saône. Discepolo di Roscellino (nominalista), di Guglielmo di Champeaux (realista) e di Anselmo di Laon (l'iniziatore della teologia scolastica) combatté aspramente i suoi maestri e volle aprire vie nuove sia in filosofia sia in teologia. Spirito brillante e irrequieto passò da una scuola all'altra (S. Genoveffa, Notre-Dame) trascinandosi dietro una folla di entusiasti uditori dalle cui file uscirono 50 vescovi, 19 cardinali, un papa (Celestino II). Dopo le romanzesche vicende dei suoi rapporti con Eloisa e le condanne dei Concili di Soissons (1121) e di Sens (1141), chiuse la tormentata esistenza, riconciliato con S. Bernardo (il promotore del Concilio di Sens) e con la Chiesa tra le braccia di Pietro il Venerabile, abate di Cluny.

Tra le sue opere hanno importanza teologica il *De unitate et Trinitate divina* (condannato al Concilio di Soissons e rielaborato sotto il titolo di *Theologia christiana*), il *Sic et non* (raccolta di testi apparentemente contraddittori su argomenti teologici), il *Scito teipsum* (trattato di morale), il *Dialogus inter philosophum et theologum* (ori-

ginale apologia del Cristianesimo). Oltre alla nota soluzione del problema degli universali (l'universale non è una *res* [realismo], né un *nomen* [nominalismo] ma un *sermo* [concetto], Abelardo si acquistò reali meriti nella teologia per aver posta una retta distinzione tra fede e ragione e per aver introdotto quel processo didattico (*sic et non*), che perfezionato dai successori, contribuì largamente allo sviluppo della Scolastica.

BIBL. — C. OTTAVIANO, *Pietro Abelardo*, Roma, 1931; J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard*, in «Revue d'histoire Ecclésiastique» 28 (1932), pp. 247-9; 533-51; 788-828; U. MARIANI, «*Abelardo Pietro*», in EC (con bibl.); E. GILSON, *Eloisa e Abelardo*, trad. it. di G. Cairola, Torino, 1950.

A. P.

ACACIANI: seguaci di *Acacio*, discepolo di Eusebio e suo successore come Vescovo di Cesarea di Palestina (340-366). Acacio seguì le orme di Eusebio favorendo e abbracciando l'Arianesimo (v. questa voce) sotto una forma mitigata. Uomo ambizioso e incoerente, egli fa deporre S. Cirillo Patriarca di Gerusalemme (357), diventa capo-setta ai Sinodi di Seleucia, di Costantinopoli (359-'60) e domina la situazione sotto l'imperatore Costanzo. Sotto Gioviano accetta la fede nicena (contro Ario), sotto Valente ritorna all'eresia ariana finché vien deposto dal Sinodo di Lampsaco (365). Acacio e i suoi se-

guaci sono chiamati anche *Omei* dal termine ὅμοιος (= simile), che compendia la loro dottrina. Essi rigettano l'*Anomeismo* (v. questa voce) di *Aezio* e di *Eunomio*, che insegnavano la *dissomiglianza* (ἀνόμοιος) tra il Padre e il Figlio; non ammettono l'ὁμοούσιος (= *consostanziale*) definito al *Conc. di Nicea* (325) e neppure l'ὁμοούσιος dei semiariani seguaci di *Basilio d'Ancira*, che volevano tra Padre e Figlio una *somiglianza sostanziale*; ma si fermano al concetto di semplice somiglianza (ὅμοιος) tra le due Persone divine, appellandosi a S. Paolo, che chiama Cristo immagine del Padre. Secondo S. Ilario questa somiglianza proposta dagli Acaciani riguardava soltanto la concordia della volontà del Figlio con quella del Padre. In altri termini questi eretici ritornavano all'Arianesimo in pieno.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*⁷, Paris, 1924, II; p. 48-57; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, Paris, 1927, I, p. 306, G. BARDY, in *Storia della Chiesa*, direz. Fliche e Martin (vers. dal francese), Torino, 1940, vol. III, p. 169 ss.; X. LE BACHELET, « *Acaciens* », in DTC.

P. P.

ACCIDENTI EUCARISTICI: ossia le specie del pane e del vino (quantità, colore, sapore) che rimangono invariate; sono la *condizione* necessaria perché il corpo e il sangue di Cristo siano presenti in modo sacramentale (vedi *Presenza reale: modo*). Difatti se gli accidenti non rimanessero, la presenza del corpo di Gesù non si potrebbe avere che « in specie propria », ossia per l'adattamento delle singole parti del corpo glorioso di Gesù Cristo alle parti corrispondenti dello spazio circostante, in modo che rimanendo rin-

chiuso nel luogo A non potrebbe simultaneamente trovarsi nel luogo B. Rimanendo invece immutati gli accidenti, il corpo di Cristo, che è contenuto *localmente* una volta sola nel cielo, può essere reso presente alla *maniera della sostanza* (*per modum substantiae*) tante volte quante sono le consacrazioni eucaristiche, senza che si possa avanzare l'assurdo di un corpo molte volte distante da se stesso; infatti essendo la *distanza* l'intervallo che giace tra due corpi localmente presenti nello spazio, non si verifica tra il corpo di Cristo in cielo e lo stesso corpo nell'Eucaristia, poiché nell'ostia non è presente in modo locale, ma soltanto sacramentalmente.

Si è molto discusso sulla *natura* degli accidenti, ma i dati della patristica e le dichiarazioni della Chiesa, nei Concili di Costanza (DB, 582) e di Trento (DB, 884) avviano ad accettare la classica dottrina degli Scolastici, i quali costantemente ritennero che le specie sacramentali non sono delle soggettive modificazioni dei sensi (contro *Cartesio*) e neppure degli effetti prodotti da Dio nel luogo del pane e del vino (contro gli *Atomisti* e i *Dinamisti*) ma numericamente le stesse realtà accessorie che avevano per *subiectum inhaesionis* la sostanza del pane e del vino, prima della transustanziazione; dopo di essa rimangono senza alcun soggetto naturale, ma sostenute nel loro essere primitivo dall'onnipotenza divina, che come formò nel seno della Vergine il corpo di Gesù senza concorso umano, così può eminentemente supplire l'effetto della sostanza riguardo agli accidenti.

Allo svanire delle specie eucaristiche cessa immediatamente la reale presenza, perché è annullato il loro rapporto di continenza rispetto al corpo di Cristo, senza che questo venga sottoposto a modificazione alcuna.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, p. 77; L. BILLOT, *De Sacramentis*, I, p. 436-440; A. VAN HOVE, *De SS. Eucharistia*, 2^a ed., Mechliniae, 1941, p. 88-100; A. D'ALÈS, *De Eucharistia*, Paris, 1929, p. 94-98; Id., *Eucharistie*, Paris, 1933, p. 93-97; F. JANSEN, «*Eucharistiques accidents*», in DTC; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*, conf. 68; A. PIOLANTI, «*Accidenti eucaristici*», in EC.

A. P.

ACCOLITATO (gr. ἀκόλουθος = colui che accompagna, pedissequo): è il quarto Ordine minore (vedi *Ordine*). L'ufficio dell'accolito è di portare il candeliere, di accendere i lumi della chiesa e di porgere il vino e l'acqua per l'Eucaristia (cfr. *Pontificale Romano*). L'origine di questo Ordine risale per lo meno al sec. III, poiché Papa Cornelio nella sua lettera a Fabio di Antiochia (a. 261) attesta che a Roma c'erano 42 accoliti. I relativi uffici, diversi da principio, furono lentamente determinati e fissati nella forma vigente.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol. Supplementum*, q. 57, a. 2; G. TIXERONT, *Gli ordini e le ordinazioni*, Brescia, 1939, cap. 2; VEN. OLIER, *Gli ordini sacri*, Roma, 1932, parte 2, cap. 4; H. LECLERCQ, «*Acolyte*», in DACL; B. KURTSCHIED, *Historia Juris Canonici*, Roma, 1941, vol. I; PH. OPPENHEIM, «*Accolitato*», in EC.

A. P.

ACQUARIANI: eretici che come gli *Ebioniti*, *Marcioniti*, *Encratiti*, si astenevano dall'uso del vino non solo nei pasti, ma anche nella celebrazione dell'Eucaristia, consa-

crando in pane e acqua. Il vino per essi come per tutte le correnti manichee, era ritenuto prodotto del principio del male e pericoloso veicolo d'impurità. La loro presenza si nota nell'Africa Romana alla metà del secolo III, come si desume dalla lettera che S. Cipriano indirizza a Cecilio (il primo trattato «*De sacrificio Missae*») per confutare l'uso invalso di consacrare senza vino. È in questa stessa lettera che il santo Vescovo di Cartagine illustra il significato simbolico delle gocce di acqua versate nel calice: l'acqua (= popolo) si unisce al vino (= G. C.) perché del capo e delle membra si faccia un solo sacrificio.

BIBL. — P. BATIFFOL, «*Aquariens*», in DACL; G. BAREILLE, «*Aquariens*», in DTC.

A. P.

«**AD EXTRA, AD INTRA**»: v. *Operazione divina*.

ADORAZIONE: v. *Culto*.

ADOZIANISMO: errore cristologico che presenta Cristo non come Figlio vero, naturale di Dio, ma come Figlio *adottivo*. Questo errore è intimamente connesso col *Subordinazianismo* (v. questa voce) e fu divulgato a Roma nel II secolo da *Teodoto Bizantino*, scomunicato da Papa Vittore nel 190, e ad Antiochia nel III secolo da *Paolo di Samosata*, anch'egli condannato (Sinodo di Antiochia, 268). L'Adozianismo e il Subordinazianismo negano sostanzialmente la divinità del Verbo, preparando così la via all'*Arianesimo* (v. questa voce). Ma nel sec. VIII, nella Spagna, due vescovi, *Felice ed Elipando*, pur ammettendo la divinità del Verbo, Figlio naturale del Padre, pensano

che Cristo, secondo la sua Umanità santa, possa dirsi Figlio *adottivo* di Dio. È l'Adozianismo mitigato, che fu proscritto anch'esso (cfr. *Conc. Francoford*, e *Foroiul.*; DB, 311 e 314^a; e la lettera di *Adriano I* ai Vescovi spagnoli: DB, 310). In realtà Cristo è soltanto Figlio naturale di Dio e non Figlio adottivo per ragione della sua Umanità, perché la filiazione ha come termine la Persona, che in Cristo è una sola, quella del Verbo, vero Figlio di Dio (v. questa voce).

BIBL. — Cfr. sotto la voce *Subordinariani*. Per l'Adozianismo mitigato, cfr. E. AMANN, *L'Adoptianisme espagnol du VIII^e siècle*, in « *Revue des sciences religieuses* », 1936; J. TIXERONT, *Hist. des dogmes*, III, p. 526 ss.

P. P.

ADOZIONE (soprannaturale): è menzionata esplicitamente più volte in S. Paolo con termine giuridico proprio del linguaggio del tempo: *υιοθεσια*. Così nella *Lettera ai Romani*, 8, 15: « Voi infatti non avete ricevuto lo spirito di servitù per temere ancora, ma avete ricevuto lo spirito di adozione di figli, in forza del quale invochiamo: Padre! » (cfr. *Efes.* 1, 5; *Gal.* 4, 5). Il termine richiama il concetto della adozione giuridica in uso, che suol definirsi: gratuita assunzione d'una persona estranea come figlio con diritto d'eredità. Quest'adozione umana è un surrogato *morale* della filiazione naturale, che crea un diritto nell'adottato, ma non ne muta la natura o la personalità fisica. L'adozione di cui si parla nella S. Scrittura trascende l'ordine naturale e quindi anche il concetto dell'adozione comune, con la quale conviene solo analogicamente. Difatti l'uomo che

risponde con la fede all'appello di Cristo, secondo i documenti della Rivelazione, viene arricchito di grazia santificante, che stabilisce tra la creatura e Dio un rapporto di *paternità* e di *figliolanza* in forza di una *rigenerazione spirituale*, che si risolve in una partecipazione ineffabile della stessa natura di Dio. Cfr. *Giov. (Prol. dell'Ev.)*: « Diede loro la facoltà di diventare figli di Dio... i quali sono nati da Dio »; *2 Petr.* 1, 4: « Ci ha largito i più grandi e preziosi doni che ci aveva promesso per renderci con essi partecipi della natura divina ». L'adozione soprannaturale dunque importa un'intrinseca trasformazione dell'anima, una vitale comunicazione divina, che rende l'uomo « *domesticus Dei* » cioè della famiglia divina (*Efes.* 2, 19), simile a Dio nell'essere e nell'agire. Nell'antica liturgia e negli scritti dei Padri l'adozione divina è un motivo dominante: i Greci specialmente (S. *Atanasio*, S. *Basilio*, S. *Cirillo Alessandrino*) mettono in luce il rapporto tra la nostra filiazione adottiva e la filiazione naturale di Gesù C. rispetto al Padre e provano che l'una è effetto dell'altra. Gli Scolastici approfondiscono questa verità (cfr. S. *Tommaso*) e dopo il *Conc. di Trento* i Teologi ne fissano l'espressione in questi termini: l'adozione è un effetto formale della grazia santificante, per cui il fedele diventa figlio di Dio e quindi fratello di Gesù C., suo coerede per la vita eterna.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 23; J. B. TERRIEN, *La grâce et la gloire*, Paris, 1897; B. FROGET, *De l'habitation du S. Esprit dans les âmes justes*,² Paris, 1900; P. GALTIER, *L'habitation en nous des trois Personnes*, Paris, 1928; J. BELLAMY, « *Adoption* », in DTC.

P. P.

AFFARI ECCL. STRAORDINARI (Congr.): v. *Santa Sede*.

AFTARDOCETISMO: v. *Docetismo*.

AGIOGRAFO (dal gr. ἀγιος = santo e γραφω = scrivo): designa l'autore di un libro accolto nel canone ufficiale delle Sacre Scritture. (v. *Ispirazione*).

S. G.

AGNOETISMO (dal gr. ἀγνοια = ignoranza): errore cristologico di *Temistio*, diacono alessandrino del VI secolo. Secondo l'opinione più probabile, *Temistio* era un monofisita severiano (v. *Monofisismo*); mentre gli *Aftardoceti* (v. *Docetismo*), discepoli di Giuliano d'Alcarnasso, sostenevano l'incorruttibilità della natura umana di Cristo, i Severiani invece ne affermavano le comuni infermità e la passibilità. *Temistio* va più in là e attribuisce a Cristo-Uomo l'ignoranza. Veramente la questione era sorta fin dai primi secoli intorno al testo dell'Evangelo di *S. Marco*, 13, 32, dove Cristo dice d'ignorare il giorno del giudizio. Durante la controversia ariana, i seguaci di Ario si servivano di quel testo per negare la divinità di Cristo: i Padri rispondevano che l'ignoranza, se mai, apparteneva alla Umanità, non alla Divinità del Verbo. I Latini però son d'accordo nel negare qualunque ignoranza in Cristo.

S. Cirillo Alessandrino, contro i Nestoriani che attribuivano a Cristo-Uomo le nostre miserie, compresa l'ignoranza, difende la perfetta scienza di Cristo-Dio, pur concedendo che nella sua Umanità ci sia stata una ignoranza non reale, ma solo

apparente. Meglio e definitivamente *S. Agostino*: Cristo-Uomo conosceva il giorno del giudizio ma la sua missione di Maestro non esigea che lo rivelasse a noi. L'errore di *Temistio* fu condannato dal Patriarca di Alessandria, *Timoteo*. *S. Gregorio Magno* espone chiaramente la dottrina cattolica in una *Lettera ad Eulogio*, altro patriarca alessandrino, eliminando dall'Umanità di Cristo ogni vera e propria ignoranza. Gli Scolastici tradurranno questa dottrina nella formola: Cristo ignorava il giorno del giudizio nel senso che non lo sapeva di scienza comunicabile agli uomini.

Alcuni *Protestanti* non esitano ad attribuire a Cristo una certa ignoranza (v. *Kenosi*): peggio parlano *Razionalisti* e *Modernisti* (cfr. *Scienza [di Cristo]*).

BIBL. — MARIC, *De Agnoëtarum doctrina*, Zagreb, 1914; J. LEBRETON, *Hist. du dogme de la Trinité*, Paris, 1927, I, p. 581; E. HUCON, *Le Mystère de l'Incarnation*, Paris, 1931, p. 243.

P. P.

AGNOSTICISMO (dal gr. ἀ [privativa] - γινώσκω = non conosco): la voce fu trovata e messa in uso da *Huxley* sullo *Spectator* nel 1869, in Inghilterra. Agnosticismo è la tendenza a limitare la possibilità o la capacità di conoscere la verità, specialmente in ordine all'Assoluto. Sul terreno teologico, di cui ci occupiamo, l'Agnosticismo riguarda specialmente Dio nella sua esistenza o nella sua natura. Un esempio classico di Agnosticismo è la dottrina di *Mosè Maimonide* filosofo giudeo († 1204), che toglieva ogni valore oggettivo agli attributi, che noi riferiamo a Dio e sosteneva che la ragione nulla può conoscere della es-

senza divina. S. Tommaso lo confuta dimostrando il valore della nostra conoscenza intorno a Dio, che pur non essendo adeguata è però vera *analogicamente* (v. *Analogia*). Nell'età più vicina a noi l'Agnosticismo si è affermato sistematicamente in due correnti filosofiche di largo dominio: il *Positivismo* e il *Kantismo* (v. questa voce).

a) *Agnosticismo positivistico* (*Comte, Littré, Spencer*): partendo dall'*empirismo* e dal *sensismo*, restringe l'ambito della conoscenza umana al fenomeno e al fatto sperimentale. Quindi non si preoccupa tanto dell'essenza quanto dell'esistenza delle cose naturali. E questa è la scienza che ha carattere di evidenza. Misteriosa è invece l'intima natura delle cose e il problema della loro origine e della loro prima causa, cioè di Dio. Qui è la zona dell'*Inconoscibile*, oggetto della religione. Dio e le sue meraviglie non ci toccano e quindi è bene non pensarci (*Littré*) oppure ammettiamoli provvisoriamente per un motivo pratico, morale, sociale (*Spencer*), in attesa del progresso scientifico, che potrà eliminare del tutto la religione.

b) *Agnosticismo kantiano*: l'unica realtà oggettiva per noi è il *fenomeno* che impressiona i nostri sensi; la cosa in sé (il *noumeno*) ci sfugge e la ragione la sostituisce con le sue forme o *categorie a priori*, che sono *sogettive*. Molto meno possiamo attingere con la ragione Dio, che trascende tutta la natura. Ho l'idea di Dio ma non posso dimostrare la sua realtà fuori di me (*Critica della ragione pura*). Ma Dio si può e si deve affermare per via di volontà come un postulato (*Critica della ragion pratica*).

Il *Modernismo*, adottando l'immanentismo kantiano, ne adotta anche l'Agnosticismo.

BIBL. — G. MICHELET, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, Paris, 1920; A. ZACCHI, *Dio, I, La negazione*, Roma, 1925, p. 167 ss.; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*⁵, Paris, 1928; CHOSSAT, « *Agnosticisme* », in DA; C. FABRO, « *Agnosticismo* », in EC, vol. I.

P. P.

AGOSTINISMO: termine di ampio significato storico e dottrinale, adoperato in filosofia e in teologia per indicare la tendenza, lo spirito e la dottrina di S. Agostino secondo lo sviluppo avuto nelle interpretazioni delle varie scuole. *Filosoficamente* l'Agostinismo, che in vari punti si ricollega al *Neoplatonismo*, domina nel Medioevo fino all'avvento dell'*Aristotelismo*, introdotto nelle scuole per opera di S. Tommaso e del suo maestro S. Alberto Magno. Teorie filosofiche principali dell'Agostinismo erano: fusione della Teologia con la filosofia e quindi del naturale col soprannaturale, primato del Bene sul Vero e della volontà sull'intelletto, illuminazione divina della intelligenza, divisione accentuata dell'anima dal corpo, pluralità di forme sostanziali in un composto e però anche nell'uomo, ragioni seminali nella materia (v. *Cosmogonia*), composizione ileomorfica (materia e forma) applicata anche agli enti spirituali creati. Questa corrente prevale nella scuola di S. Vittore e nell'Ordine francescano (S. *Bonaventura, Scoto*). Essa determinò una grave ostilità contro S. Tommaso e la sua dottrina a sfondo aristotelico.

Teologicamente l'Agostinismo trionfa come vigorosa affermazione del

soprannaturale contro il *Pelagianismo* (v. questa voce) al *Conc. di Efeso* e di *Orange* (2°), ma degenera nelle interpretazioni errate dei *Predestinazionisti* (v. questa voce), più tardi attraverso il *Nominalismo* passa deformato nell'eresia di *Lutero*, *Calvino*, *Baio* e *Giansenio* (v. voci relative), i quali si appellano tutti a S. Agostino nelle loro aberrazioni. Nel sec. XVI i *Bannesiani* rivendicano per sé il pensiero di S. Agostino sulla grazia e la *Predestinazione*, appoggiandosi alla saggia interpretazione che già ne aveva fatta S. Tommaso; tuttavia i *Molinisti*, specialmente i *Congruisti*, credono anch'essi di poter adattare al loro sistema i principî del grande Dottore. Finalmente nel secolo XVII-XVIII gli Agostiniani *Norisio*, *Berti*, *Bellèlli*, rifacendosi rigidamente alla dottrina di S. Agostino cercano di dimostrarne la differenza, nonostante la somiglianza apparente, riguardo al *Giansenismo*. *Benedetto XIV* approvò l'opera del card. *Norisio*.

Un'interpretazione nuova, molto mitigata dell'Agostinismo riappare nel sistema detto dei *Sorboniani*, cui aderiscono *Tomassino* e *S. Alfonso*: questi distinguono una grazia ordinaria e una grazia straordinaria o speciale, di cui solo la seconda determina moralmente la volontà all'atto salutare (*predeterminazione morale*).

BIBL. — O. ROITMANNER, *Der Augustinismus*, Munich, 1892; A. GAILLARD, *Études sur l'histoire de la doctrine de la grâce depuis saint Augustin*, Lyon-Paris, 1897; E. PORTALIÉ, « *Augustinianisme* » e « *Augustinisme* », in DTC; CARD. F. EHRLÉ, *L'agostinismo e l'aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII*, « *Xenia Thomistica* », 1925, v. 3, p. 517-588; A. MASNOVO, *S. Agostino*

e *S. Tommaso. Concordanze e sviluppi*, Milano, 1942; U. MARIANI, « *Agostinismo* », in EC, vol. I.

P. P.

AGOSTINO (Santo): Dottore della Chiesa, n. a Tagaste il 13 nov. 354, m. a Ippona il 28 luglio 430. Dopo una giovinezza travagliata trascorsa a Cartagine, nel 383 si recò a Roma e poi a Milano ove conobbe S. Ambrogio. Superata una lunga crisi interiore, ricevette da S. Ambrogio il Battesimo nel 387 e si consacrò totalmente allo studio e all'ascetica. Morta la madre S. Monica a Ostia (387) nell'autunno del 388 ritornò a Tagaste, ove, nella casa paterna, fondò un monastero. Ordinato sacerdote nel 391 da Valerio, vescovo d'Ippona, nel 396 fu dal medesimo consacrato vescovo coadiutore, succedendogli, poco dopo, nella medesima sede. Per 34 anni S. Agostino illustrò la Chiesa con l'esercizio delle più grandi virtù e con lo splendore di una scienza incomparabile. La sua imponente produzione (tra le più vaste che la storia conosca) si stende su tutti i campi dello scibile.

Per la teologia sono di particolare importanza le opere polemiche contro i manichei sull'origine del male (*De moribus Ecclesiae catholicae, De vera religione, De utilitate credendi, Contra Faustum*, ecc.), contro i donatisti sui Sacramenti e la Chiesa (*Contra epistolam Parmeniani, De Baptismo contra Donatistas, Contra Cresconium, Ad Emeritum, Contra Gaudentium*, ecc.), contro i pelagiani sul peccato originale, la grazia, la predestinazione (*De peccatorum meritiis et de Baptismo parvulorum, De spiritu et littera, De natura et gratia, De perfectione iustitiae hominis, De gratia Christi et de peccato originali*,

De nuptiis et concupiscentia, De anima et eius origine, Contra Julianum, De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia, De praedestinatione Sanctorum, De dono perseverantiae). Con questa ultima serie di scritti S. Agostino ha creato un nuovo ramo della teologia cattolica ed è stato pertanto detto il *Doctor gratiae*. Di valore imperituro l'ampio trattato *De Trinitate*, fondamento di tutta la speculazione medievale sull'arduo mistero; di significato universale le *Confessiones* e il *De civitate Dei*, che trattano con mirabile parallelismo della lotta tra il bene e il male nell'ambito del cuore umano (le *Confessiones*) e nella scena della storia (il *De civitate*). Per l'orientamento della scuola teologica che trae origine dal più grande Padre della Chiesa e da una delle più vaste menti dell'umanità, v. *Agostinismo, Grazia, Peccato originale, Pelagianesimo, Semipelagianesimo, Predestinazianismo, Schema di storia della teologia*.

BIBL. — A. CASAMASSA, *Agostino, Santo*, in « Enciclopedia Italiana »; *Id.*, *Miscellanea Agostiniana*, 2 voll., Roma, 1930 (con il concorso di numerosi specialisti); U. MANNUCCI-A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, II, 5ª ed., Roma, 1942, pp. 276-318 (con ampia bibl.); C. BOYER, *S. Agostino*, Milano, 1946 (a pp. 253-260 scelta bibl.); *Id.*, « *Agostino, Santo* », in EC.

A. P.

ALBERTO MAGNO (Santo): Dottore della Chiesa, n. a Lauingen (diocesi di Augusta) alla fine del sec. XII, m. a Colonia il 15 nov. 1280. Fattosi domenicano a Padova, dove studiava all'Università, diventò presto una delle personalità più distinte del nascente Ordine. Insegnante in vari conventi della Germania, diven-

ne nel 1245 maestro in teologia all'Università di Parigi. Nel 1248 gli fu affidata la direzione dello *Studium generale* di Colonia, dove ebbe tra i suoi discepoli S. Tommaso d'Aquino. Con l'elezione a provinciale di Teutonia (1254) cominciò per S. Alberto il periodo delle grandi cariche: nel 1256 fu chiamato alla Curia papale per difendervi i mendicanti contro Guglielmo di S. Amore, dopo un triennio d'insegnamento a Colonia, fu eletto vescovo di Ratisbona (1260), che lasciò l'anno seguente. Dopo aver predicato la Crociata munito di poteri straordinari, soggiornò per 6 anni (1264-1270) a Würzburg e a Strasburgo attendendo all'insegnamento. L'ultimo decennio fu molto movimentato: arbitro di conflitti religiosi e politici, consacratore di chiese, di altari, influente membro del Concilio di Lione (1274), vindice della memoria e della dottrina del suo grande discepolo, il Dottore Angelico.

S. Alberto si meritò il nome di Grande principalmente per la mole impressionante dei suoi scritti (38 voll. nell'ultima edizione del Borgnet, Parigi 1890-1899), che dalle questioni più umili della storia naturale salgono, attraverso la filosofia, la teologia e l'esegesi, alle più ardue vette della mistica.

Le sue principali opere teologiche sono: il commento a tutti gli scritti dello Pseudo-Dionigi (Borgnet, voll. 13-14): è rimasto inedito quello importante sul *De divinis nominibus; Scriptum super quattuor libros sententiarum* (Borgnet, voll. 25-30); *De Sacramentis* (inedito); *De resurrectione* (inedito); *Summa Theologiae* (Borgnet, voll. 31-33); ne scrisse

una precedente, ancora manoscritta; *De Sacrificio Missae* e *De Eucharistiae Sacramento* (Borgnet, vol. 38); *Mariale* (Borgnet, vol. 37).

Uomo in cui eminenti qualità morali si armonizzarono con straordinaria vigoria di mente, seppe imporsi all'ammirazione dei contemporanei per la sorprendente attività religiosa e sociale e per la prodigiosa produzione scientifica. Proteso verso una sintesi di tutto il sapere umano nella luce della Rivelazione, non raggiunse la meta, ma ne preparò le vie con l'introduzione di Aristotele, con numerose monografie e con lo sforzo costante di accostare, in un incontro ideale, le più disparate tendenze della speculazione umana. Il suo influsso fu vasto e rapido, mentre quello di S. Tommaso fu lento e duraturo: giustamente il Mandonnet paragonò S. Alberto a un impetuoso torrente, S. Tommaso a un placido fiume, che avanza tranquillo e non si estingue.

Pio XI lo canonizzò proclamandolo Dottore della Chiesa (1931); Pio XII lo costituì patrono degli studiosi delle scienze naturali (1942).

BIBL. — P. MANDONNET, *Albert le grand*, in DHGE; G. WILMS, *Alberto Magno*, Bologna, 1931; A. PIOLANTI, *Il Corpo Mistico e l'Eucaristia in S. Alberto Magno*, Roma, 1939; A. WALZ, «*Alberto Magno*», in EC (con ampia bibl.).

A. P.

ALBIGESI: eretici, epigoni degli antichi *Manichei* (vedi questa voce), che si diffusero largamente sulla fine del sec. XII nel mezzogiorno della Francia (*Linguadoca*) con sede centrale in *Albi*, donde presero il nome. Veramente essi si chiamavano *Catari* (gr. καθαρός = puro) ed era-

no noti in altri paesi d'Europa anche sotto altri nomi: *Catarini*, *Patari*, *Publicani*, *Bulgari* ecc. I Catari Albigesi riuscirono ad affermarsi e ad organizzarsi in modo minaccioso per la Chiesa e la civiltà cattolica. *Dottrina:* professavano il *dualismo* manicheo per spiegare il male; ci sono due principi, uno buono, creatore dello spirito e della luce, l'altro cattivo, creatore della materia e delle tenebre. Il principio cattivo è il Dio dell'A. T., il principio buono è il Dio del N. T. Il Dio buono aveva creato gli Angeli, molti dei quali peccarono e furono costretti a discendere nei corpi, diventando uomini. Dio (*uno, non trino*) manda Gesù, uno dei suoi Angeli, a liberare lo spirito dalla materia (*redenzione degli uomini*). Gesù ebbe un corpo apparente (*Docetismo*), e non soffrì né morì né risorse, ma semplicemente insegnò. La Chiesa primitiva ha degenerato da Costantino in poi: Dio più che in una Chiesa abita nel cuore dei fedeli. Gli spiriti passano da un corpo all'altro (*metempsychosi*) per purificarsi fino alla completa espiazione. I Catari, partendo dal principio che la materia è male in se stessa, aborriscono il matrimonio, la ricchezza, i cibi, i piaceri sensibili. I fedeli si distinguevano in due categorie: quella dei *perfetti*, che si obbligavano, anche con voto, alla pratica rigorosa della morale e dell'asce- tica catara; quella dei *credenti*, a cui si concedeva molta libertà. Il *perfetto* veniva costituito nel suo alto grado per mezzo del *consolamentum*, una specie di battesimo per imposizione delle mani, e così assumeva la missione di andare pre-

dicando la nuova religione. I credenti ricevevano il *consolamentum* in pericolo di morte per assicurarsi la salvezza. Avevano anche una specie di confessione pubblica, una benedizione e frazione del pane, e una gerarchia di vescovi e di diaconi. L'elemento più pericoloso di questa eresia era la categoria dei credenti, la gran massa, da cui si esigeva solo la fede e il desiderio del *consolamentum* in caso di pericolo di vita: per il resto le si concedeva massima libertà, che degenerava facilmente in sfrenato libertinaggio. L'eresia non era solo un pericolo per la Chiesa, ma anche per la società civile. Con ragione *Innocenzo III* se ne preoccupò assai e bandì contro gli Albigesi la celebre *Crociata*, che si giustifica pienamente dal punto di vista morale e sociale, anche se nell'esecuzione presenta ombre ed esagerazioni a causa delle interferenze politiche e specialmente dell'ambizione di Simone di Montfort, capo della *Crociata*. *S. Domenico*, anima mite e luminosa, contribuì con la predicazione e con l'esempio non a distruggere, ma a convertire gli Albigesi alla fede cattolica. Circa quell'epoca s'inaugurò l'*Inquisizione* (v. questa voce), come processo dottrinale a carico degli eretici. Lo spirito settario ha falsato in molti punti la storia di questi avvenimenti: ma ormai molte calunnie sono state sventate dallo studio sereno dei documenti.

Gli Albigesi furono condannati nelle loro false dottrine dal 4° *Conc. Lateranense* (1215). Cfr. BB, 428 ss.

BIBL. — F. TOCCO, *L'eresia nel medio evo*, Firenze, 1884; A. DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XII siècle*, Roma, 1939,

(interessante documento scoperto recentemente); P. PASCHINI, *Lezioni di storia ecclesiastica*, Torino, 1931, II, p. 381 ss.; M. S. GILLET, *San Domenico*, Firenze, 1942; ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari del sec. XI nell'Europa Occidentale*, in G. B. Borino, *Studi Gregoriani*, II, Roma, 1947, p. 43 ss.

P. P.

ALLEGORISMO: è un metodo di esegesi della Sacra Scrittura, propugnato tra gli Ebrei da Filone Alessandrino († 42) e introdotto in ambiente cristiano dai maestri della celebre scuola teologica di Alessandria di Egitto fondata nel II sec. Il più grande luminare di essa *Origene* (186-254) codificò i principi dell'allegorismo. In conformità con la costituzione dell'uomo secondo la concezione platonica (corpo — anima — spirito) egli distinse nei testi della Bibbia tre sensi: 1) *corporale* o *letterale* per gli incipienti; 2) *psichico* o *morale* per i proficenti; 3) *pneumatico* o *spirituale* per i perfetti. Non tutti i testi sacri, però, hanno tutti e tre i sensi; alcuni mancano del primo. L'allegorismo veniva giustificato con le seguenti ragioni: se si sostenesse sempre il senso letterale della Bibbia si dovrebbero ammettere delle assurdità o delle immoralità; Paolo si è servito del metodo allegorico per alcuni testi del Vecchio Testamento; le cose sensibili — secondo la teoria platonica — sono figure di realtà soprasensibili. Fu il bisogno dell'apologetica che impose l'allegorismo ad *Origene* che pure era formidabile nei lavori di critica testuale. I *Chiliasti*, difatti, insistendo sul senso letterale della Bibbia sostenevano la realtà di un regno millenario di ogni piacere (v. *Millenarismo*); gli *Gnostici* interpretavano letteralmente i testi che at-

tribuivano a Dio aspetto e qualità umane; i *Giudei* negavano che Cristo fosse il Messia perché egli non aveva fondato un regno di prosperità materiale e politica secondo la lettera delle antiche profezie. L'esagerazione nell'applicazione del metodo di *Origene* portava, però, alla polverizzazione della Bibbia, a metafisicherie che compromettevano seriamente il valore e la saldezza dei testi.

Contro la scuola alessandrina — rappresentata da S. *Atanasio* (†373), *Didimo il cieco* (†398), S. *Cirillo Alessandrino* (†444) — lottò la scuola *Antiochena*, fondata alla fine del sec. III, che insistette sulla interpretazione intelligentemente letterale dei sacri testi e sviluppò la dottrina del senso tipico (v. questa voce) e della *theoria* per cui il senso letterale è alla base di una più profonda e più alta penetrazione specialmente delle profezie messianiche. Il più celebre rappresentante di questa tendenza che trionfò sull'allegorismo fu S. *Giovanni Crisostomo* (†407). Recentemente alcuni studiosi e scrittori cattolici han tentato di rimettere in onore l'antico allegorismo propugnando una nuova esegesi, chiamata simbolica e spirituale, che permetta di superare le difficoltà che si incontrano nella esegesi letterale e offra alle anime cristiane una più profonda e ricca conoscenza del Vecchio Testamento. L'Enc. « *Humani generis* » (12 agosto 1950) ha indicato i pericoli di questo tentativo, che rischia di privare il Vecchio Testamento del suo valore storico.

BIBL. — *Institutiones Biblicae*, I, ed. 6ª, Roma, 1951, pp. 512-519; sul nuovo al-

legorismo: enc. *Divino afflante Spiritu* (30 sett. 1943); *Humani generis* (12 ag. 1950); A. BEA, L'enc. « *Humani generis* » e *gli studi biblici*, in « *Civ. Catt.* », 1950, IV, pp. 417-430; S. GAROFALO, *Tentazioni dell'esegeta*, in « *Euntes Docete* », 1951, pagine 99-119; J. COPPENS, *Les harmonies des deux Test.*, Tournai-Paris, 1949.

S. G.

AMBROGIO (Santo): Dottore della Chiesa, n. probabilmente a Treviri verso il 334, m. a Milano il 4 aprile 397. Di famiglia senatoriale, ebbe una fine formazione a Roma. Nominato *consularis*, cioè governatore delle provincie della Liguria e dell'Emilia, con sede a Milano, venne eletto vescovo della città alla morte dell'ariano Ausenzio (374). Si consacrò subito, sotto la direzione del prete Sempliciano, allo studio della teologia, ispirandosi ai grandi autori greci (Origene, S. Atanasio, S. Basilio). La sua attività episcopale, svoltasi in un periodo particolarmente delicato per la Chiesa e l'Impero, fu provvidenzialmente decisiva per entrambi: S. Ambrogio vicino a Teodosio si presenta come la più grande figura dell'epoca e uno dei fondatori della cultura del mondo cristiano.

Oratore efficace, trasse dalle grandi figure del Vecchio Testamento ispirazione per svolgere, sulla traccia dell'allegoria alessandrina, una vasta serie di applicazioni dei *tipi* alle *realtà* dell'economia nuova nei suoi numerosi scritti esegetici (p. es. *De Examerone*, *De paradiso*, *De Noe*, *De Abraham*, *De Tobia*, ecc.). Di particolare valore il suo ampio commento al Vangelo di Luca. Uomo di austera pratica ascetica, trattò con singolare abbondanza e varietà, con finezza di pensiero e di stile il grande tema cristiano della verginità,

presentando Maria come esempio eccelso di quella virtù (cf. *De virginitate, De virginitate, De institutione virginis, Exhortatio virginitatis*). Nel noto *De officiis, ministrorum* offrì un primo saggio completo di una morale cristiana.

Forte difensore della fede trinitaria contro gli ariani, scrisse opere, che occupano un posto importante nella storia della teologia: *De fide ad Gratianum, De Spiritu Sancto, De Incarnationis dominicae Sacramento*.

Per la teologia sacramentaria sono preziose le operette: *De mysteriis* (Battesimo, Cresima, Eucaristia), *De Sacramentis* (sullo stesso argomento con la spiegazione del *Pater Noster*), *De paenitentia* (contro il rigorismo dei novaziani). Tutte le opere ebbero molte edizioni, tra cui molto accessibile quella del Migne (PL. 14-17). Se il fondo del pensiero ambrosiano è greco, l'equilibrio è romano, la straordinaria interiorità è personale. Le sue opere formano un genere a parte nella letteratura cristiana (un *genus dicendi aliis inimitabile*, come si espresse Erasmo), attraverso la cui lettura sempre gradita, si sprigiona fresco e allettante l'aroma della pietà del *Consul Dei*.

BIBL. — I. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris, 1933; A. PAREDI, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano, 1941; O. FALLER, « *Ambrogio, Santo* », in EC.; A. CASAMASSA, *I grandi Padri: S. Ambrogio*, Roma, 1952 (ad uso privato).

A. P.

AMERICANISMO: termine invalso alla fine del secolo scorso nel movimento destato dalle idee e dai metodi del Padre P. Hecker, fondatore della Società americana dei Mis-

sionari Paolisti. Questo sacerdote americano, consapevole delle esigenze psicologiche, della mentalità, dell'indole del suo popolo esuberante, avido di assoluta libertà individuale, insensibile all'astrattismo teorico e amante invece del *Prammatismo* (v. questa voce), portato dalle ricchezze naturali del paese a un senso edonistico della vita, aveva cercato di adattare, senza troppe preoccupazioni dommatiche, la religione cattolica allo spirito della sua gente. Il suo tentativo fece rumore anche in Europa e si determinò così quella corrente che ebbe il nome di *Americanismo*. Più che di un sistema si tratta di una tendenza concretata in alcuni principi d'indole pratica, senza organicità. Leone XIII, avvistato il pericolo, inviò una Lettera Apostolica « *Testem benevolentiae* » al Card. Gibbons (1889) e per mezzo di lui a tutto l'Episcopato degli Stati Uniti. Da questo documento pontificio si rilevano i principali errori dell'Americanismo: necessità di un adattamento della Chiesa alle esigenze della civiltà moderna, sacrificando qualche vecchio canone, mitigando l'antica severità, orientandosi verso un metodo più democratico; dare più larghezza alla libertà individuale nel pensiero e nell'azione, tenendo conto che più che la organizzazione gerarchica agisce sulla coscienza dell'individuo direttamente lo Spirito Santo (influsso del Protestantismo); abbandonare o non curare le *virtù passive* (mortificazione, penitenze, obbedienza, contemplazione), ma attaccarsi alle *virtù attive* (azione, apostolato, organizzazione); tra le Congregazioni religiose favorire quelle di vita atti-

va. Il Papa dopo questa serena disamina conclude con queste gravi parole: « Noi non possiamo approvare quelle opinioni che costituiscono il così detto *Americanismo* ». Non c'è bisogno di commento. A prescindere dalle intenzioni degli *Americanisti*, certo la loro posizione dottrinale e pratica non si accorda facilmente con la dottrina e lo spirito tradizionale della Chiesa, anzi, per non dire di più, apre la via ad errori teoretici e pratici, tra cui merita d'esser segnalata la preferenza attribuita all'*attivismo*, mentre Gesù Cristo e i Santi tutti hanno dato più importanza alla preghiera e alla vita interiore, da cui dipende la sorte di ogni apostolato cristiano. Recentemente F. Klein, Professore dell'Ist. Catt. di Parigi, ha pubblicato un grosso volume dal titolo: *L'Américanisme, hérésie fantôme*, in cui l'Autore, che già nel 1897 aveva tradotto *The life of F. Hecker* dell'Elliott (occasione della Lettera di Leone XIII), tenta di dimostrare che l'*Americanismo* condannato dal Papa non è mai esistito. Evidente esagerazione non disgiunta da impertinenza.

BIBL. — MONS. O' CONNELL, *L'américanisme d'après le P. Hecker*, 1897; A. J. DELATTRE, *Un Catholicisme américain*, Namur, 1898; LAMBERTINI, *L'Américanisme*, Paris, 1899; A. HOUTIN, *L'Américanisme*, Paris, 1903; F. DESHAVES, « *Américanisme* », in DTC; E. CHIETTINI, « *Americanismo* », in EC.

P. P.

ANABATTISTI: ossia ribattezzatori, furono chiamati i gregari di una setta fanatica, che ribattezzava gli adulti ritenendo invalido il Battesimo conferito ai bambini. Era la logica conseguenza del principio luterano, secondo cui solo la fede giu-

stifica: ora i bambini non sono capaci di un atto di fede, dunque il loro Battesimo è invalido.

Il movimento ebbe inizio a *Zwickau* in Sassonia, nel 1521-1522, per opera di *Nicola Storch* e di *Tommaso Münzer* e si propagò rapidamente nella Germania meridionale, acquistando aderenti specialmente nel basso popolo (artigiani e contadini).

Ben presto in seno al movimento si determinarono due correnti, l'una pacifica, l'altra rivoluzionaria; quest'ultima prevalse e coinvolse la setta in una lotta iconoclasta, che portò la distruzione e la desolazione in molte province (chiese distrutte, sacerdoti uccisi, beni confiscati), ma che provocò anche una violenta repressione (la guerra dei contadini).

L'idea ispiratrice della setta era il regno di Dio instaurato nelle singole anime per diretto influsso divino, che si uniscono nella comunione dei Santi indipendentemente da qualunque forma esterna (pertanto soppressione dell'autorità ecclesiastica e civile, del sacerdozio, dei Sacramenti, della Bibbia), ma con la collaborazione dei singoli agli impulsi dello Spirito Santo (ammettevano pertanto il valore delle opere buone).

Il sistema anabattista non ha di comune con il luteranesimo che il punto di partenza (*solo la fede giustificata*), che rigidamente applicarono al Battesimo dei bambini, ma che addolcirono poi ammettendo il valore delle opere buone. Dopo le sconfitte politiche l'anabattismo perdette il suo carattere rivoluzionario e si organizzò con criteri puramente religiosi (*Mennoniti* della

Frisia). Attualmente gli anabattisti sono pochi, sparsi qua e là in Germania, in Inghilterra, negli Stati Uniti, essendo stato assorbito dai Battisti quanto di più vivo conservava il loro movimento.

BIBL. — P. BERNARD, « *Anabaptiste* », in DHGE; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 626-627.

A. P.

ANAFORA: v. *Canone della Messa*.

ANALOGIA (dal gr. ἀνάλογος = somigliante, proporzionato, relativo a un altro): è un rapporto tra due cose o per ragione di somiglianza o per ragione di dipendenza causale.

L'analogia è la base e l'anima di tutto il linguaggio umano: l'uomo ragiona e conosce sempre per via di confronto e di paragone, perché l'intelletto, per la sua naturale tendenza all'unità, inclina a scoprire i vincoli e i rapporti tra le varie cose per superarne la molteplicità.

Aristotile intuì l'importanza dell'analogia e ne fissò le leggi fondamentali (v. VII *Physic.* IV, 11; *Poster. Anal.* II. cc. XIII e XIV; *Ethic. ad Nic.*, I, c. 6; *Metaph.* I. IV, c. 1, I. X, c. 1; I. XII, c. 4). S. Tommaso fu portato a studiare profondamente l'analogia per difendere il valore della nostra cognizione intorno alle cose divine contro la corrente agnostica della filosofia giudaica medioevale (*Rabbi Mosè Maimonide*). Secondo S. Tommaso, supposto che Dio è causa del mondo, fra l'uno e l'altro ci dev'essere un rapporto di *somiglianza*, che oscilla tra un minimo e un massimo, in modo però che la creatura non sia tanto simile a Dio da raggiungere

una identità formale (*univocità*), né tanto dissimile da rimanere a Lui del tutto estranea (*equivocità*). Quel rapporto di somiglianza tra il Creatore e la creatura si dice analogia di *attribuzione*, quando consiste nella semplice relazione di effetto alla propria causa (per es. materia e Dio), senza una ragione di somiglianza intrinseca. Se invece quel rapporto, oltre alla subordinazione causale, include anche una somiglianza formale tra la creatura e Dio, allora si dice analogia di *proporzionalità*. In base a quest'ultima analogia una perfezione creata, per es. la bontà, si può attribuire a Dio e all'uomo secondo lo stesso *concetto formale*, ma secondo *modi* diversi, perché l'uomo partecipa della bontà divina imperfettamente, mentre Dio è la stessa bontà. In tutti i casi le perfezioni delle creature vanno sempre purificate da ogni imperfezione prima di essere attribuite a Dio. In tal modo noi formiamo tanti concetti di Dio secondo le perfezioni delle cose da lui create, e quei concetti non esprimono adeguatamente la divinità, ma non sono falsi, perché come alle molteplici perfezioni create risponde un solo principio perfettissimo imperfettamente rappresentato dalle creature, così ai diversi concetti che noi attingiamo dalle cose risponde una sola forma suprema imperfettamente espressa. Il processo analogico si attua in tre fasi: 1ª *affermazione*: Dio è buono (perché son buone le creature); 2ª *negazione*: Dio non è buono (alla maniera delle creature); 3ª *eminenza*: Dio è la stessa bontà (in modo trascendente). L'analogia domina anche nel campo della Rivelazione, dove i mi-

steri incomprensibili sono espressi in formole analogiche desunte dal linguaggio comune (*analogia naturale*); inoltre c'è l'analogia *sopranaturale* o di fede, che consiste nel paragonare i misteri tra loro per ricavarne una migliore intelligenza, come afferma il *Conc. Vatic.*, sess. III, c. 4 (DB, 1796).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 13; M. T.-L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique*, Paris, 1931; J. LE ROHELLEC, *Problèmes philosophiques*, Paris, 1933; P. PARENTE, *Quid re valeat humana de Deo cognitio secundum S. Thomam*, in «Acta Pont. Acad. Romanae S. Thomae Aq.», 1935; B. DE SOLAGE, *Dialogues sur l'analogie*, Paris, 1946.

P. P.

ANATEMA (gr. ἀνάθεμα): in senso proprio significava una cosa votata a Dio, *ex-voto* appeso nei templi, da ἀνατίθημι = pongo sopra, appendo; (cf. *Giudit.* 16, 19; 2 *Mac.* 9, 16; *Lc.* 21, 5). Però nella versione dei Settanta la parola «*anatema*» generalmente traduce il vocabolo אָתָּמָה, che indicava cosa o persona destinata da Dio o per Iddio alla distruzione. Nel N. T. conserva il significato ebraico con qualche leggera sfumatura: cosa o persona colpita da maledizione divina e destinata alla rovina (cf. *1 Cor.* 12, 3; 16, 22; *Rom.* 9, 3; *Gal.* 1, 8-9). Nel linguaggio ecclesiastico appare per la prima volta nel *Conc. di Elvira* (305) con significato non ben definito. Più tardi nei canoni di Laodicea e di Calcedonia l'anatema aggiunge alla scomunica l'idea di una speciale maledizione, che aggrava la pena della separazione dalla Chiesa. Nelle Decretali l'anatema corrisponde alla scomunica maggiore, fulminata in modo più solenne. Nella disciplina

attuale non è altro che la scomunica inflitta con quelle solennità esteriori contenute nel *Pontificale Romano* (cf. can. 2257, § 2). Nella disciplina vigente si dice pure anatema la scomunica in cui incorrono *ipso facto* coloro che negano una verità solennemente definita, come si desume principalmente dai canoni dogmatici del *Conc. Tridentino* e *Vaticano*: «Si quis negaverit... anathema sit» cioè sia scomunicato.

BIBL. — A. VACANT, «*Anathème*», in DTC; A. AMANIEU, «*Anathème*», in DDC; «*Anatema*», in EE; B. MARIANI, E. JOSI, «*Anatema*», in EC.

A. P.

ANGELO (gr. ἄγγελος = messaggero ebr. מַלְאָכַי maléak): significa nelle S. Scritture messaggero di Dio, suo ministro.

S. Gregorio M. avverte che quasi ogni pagina della Rivelazione scritta attesta l'esistenza degli Angeli: basti ricordare nell'A. T. i Cherubini posti a guardia del Paradiso terrestre dopo la cacciata di Adamo ed Eva, i tre Angeli apparsi ad Abramo, i Serafini di cui parla Isaia e l'Angelo Raffaele che aiuta Tobia, e Michele e Gabriele ricordati da *Daniele*, che ritornano nel N. T., dove le testimonianze crescono (cfr. *Apocalisse*, gli *Evangelii* nel racconto della nascita di Gesù, della risurrezione; *S. Paolo* che enumera varie categorie di Angeli).

Il *Conc. Lat. IV* parla esplicitamente della creazione degli Angeli (DB, 428), che perciò è verità di fede. Esclusa la creazione *ab aeterno*, (*Conc. Lat. IV* e *Vat.* dicono «*ab initio temporis*»), non si sa con precisione in qual momento gli Angeli siano stati creati. Scrittura e

Tradizione parlano di un numero sterminato.

Gli Angeli sono *puri spiriti*: tali infatti li chiama costantemente la S. Scrittura, sebbene alcuni Padri abbiano loro attribuito una certa corporeità. Come spiriti gli Angeli non hanno bisogno di un luogo materiale per esistere, ma vi possono essere presenti per via di *azione* (S. Tommaso).

Dalla S. Scrittura si ricava che gli Angeli sono distribuiti in 9 gruppi: *Troni, Dominazioni, Principati, Potestà, Virtù, Arcangeli, Angeli, Cherubini e Serafini* (nomi relativi a vari uffici).

Secondo la opinione più probabile (S. Tommaso) gli Angeli non sono come gli uomini, individui della stessa specie, ma ogni individuo costituisce una specie (per l'assenza della materia che individua e moltiplica numericamente le forme). Gli Angeli furono creati nello stato di grazia santificante (son difatti chiamati Santi, amici di Dio); ma non tutti vi perseverarono. Molti di essi commisero, subito dopo la creazione, un peccato di superbia, abusando della loro libertà (*Conc. Later. DB, 428*). La Rivelazione parla più volte del peccato degli Angeli: S. Pietro nella 2ª *Let.*: « Dio non perdonò agli Angeli che peccarono » (cfr. 1ª *Let. di Giov.*, 3, 8). Essi furono puniti immediatamente e precipitati nell'inferno: Cristo attesta di aver visto Satana precipitare come una folgore (*Lc. 10, 18*).

S. Tommaso commenta che l'Angelo, conoscendo come per intuito, aderisce immutabilmente, dopo la libera scelta, o al bene o al male: perciò gli Angeli non ebbero e non

avranno modo di pentirsi, come gli uomini, che conoscono ragionando progressivamente.

Come gli Angeli buoni assistono e aiutano gli uomini per il bene e la salvezza, così i Demoni (v. questa voce) istigano al male con la tentazione e possono invadere il corpo con l'*ossessione*, per cui il corpo diventa come uno strumento dello spirito maligno.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, qq. 50-64; C. BOYER, *De Deo create et elevante*, Romae, 140, p. 457 ss.; E. CARETTI, *Gli Angeli*, Bologna, 1925; A. ARRIGHINI, *Gli angeli buoni e cattivi*, Torino, 1937; « *Angelo* », in EC (vari Autori), vol. I.

P. P.

ANGLICANESIMO: è la forma predominante del Protestantesimo inglese, che per il suo carattere conservatore si è mantenuta più vicina al Cattolicesimo e più refrattaria alle correnti dissolvitrici del pensiero moderno. La Chiesa Anglicana ha un'origine penosa. Il re *Enrico VIII*, (1509-1547), già salutato dal Papa « *defensor fidei* » per il suo amore alla religione e per un suo scritto teologico contro Lutero, in seguito si lasciò travolgere dalla libidine e dalla sete dell'oro fino a consumare l'apostasia sua e del suo regno. Legato in legittimo matrimonio con *Caterina d'Aragona*, cadde nei lacci della cortigiana *Anna Bolena*, che volle sposare ad ogni costo con la connivenza di *Tommaso Cranmer* (fautore del Luteranesimo) nominato arcivescovo di Canterbury. Il Papa *Clemente VII* minacciò di scomunicare il sovrano, il quale si vendicò staccando la Chiesa d'Inghilterra da Roma e, facendosene pro-

clamare Capo religioso. La vita di Enrico VIII è macchiata d'immoralità e di foschi delitti: mise a morte Anna Bolena e sposò successivamente altre 4 donne, uccidendole l'una dopo l'altra. Perseguitò fino al sangue i Cattolici, incamerò i beni delle loro chiese e dei loro conventi. Ma, nonostante le sollecitazioni di Cranmer e di altri, Enrico non vol' aprire le porte al Protestantismo, anzi coi celebri *6 articoli* mantenne i capisaldi della dottrina e del culto cattolico, eccetto la dipendenza dalla S. Sede. Ma il Protestantismo dilagò in Inghilterra nei sei anni di regno di *Edoardo VI* ancora fanciullo († 1553). A tanto male cercò di riparare *Maria la Cattolica* con una repressione, forse troppo violenta. Le successe *Elisabetta*, figlia di Anna Bolena, che riaccese la persecuzione del padre contro i Cattolici, favorì la corrente protestante, adottando 39 dei 42 articoli di Cranmer e facendo della gerarchia ecclesiastica uno strumento docile del governo reale. *Pio V* la scomunicò (1570). Elisabetta può dirsi la vera fondatrice della *Chiesa Anglicana*, la quale però presto cominciò a subire crisi e scissioni (*Puritani*, fautori del Calvinismo puro; *Presbiteriani*, preti avversi all'istituzione episcopale; *Congregazionalisti*, democratici che volevano l'indipendenza e l'autonomia di ogni comunità religiosa o congregazione; *Battisti* ecc.). Il *Deismo* e l'*Illuminismo* (v. queste voci) inaridirono in gran parte la vita soprannaturale nella Chiesa Anglicana, che, sotto l'azione del fermento interno e degl'influssi esterni delle varie sette protestanti, si sviluppò in tre tendenze diver-

se, che son chiamate le tre Chiese: 1^a *High Church* (chiesa alta), conservatrice, con la sua gerarchia episcopale e il suo organismo sacramentale-liturgico; 2^a *Broad Church* (chiesa larga) liberale, aperta alle correnti del pensiero laico indipendente; 3^a *Low Church* (chiesa bassa) partito di sinistra, più antiromano, dedito specialmente al movimento evangelico. Nella chiesa alta si sviluppò durante il secolo scorso il così detto *Trattarianismo* (*tracts* = opuscoli), anima del *Movimento di Oxford*, che faceva capo a *Pusey*, *Keble* e *Newman*, il quale si convertì al Cattolicesimo e fu cardinale. Questo movimento contribuì a chiarire la posizione dell'Anglicanesimo orientandolo sempre più verso il Cattolicesimo. Nel 1896 però l'Anglicanesimo fu colpito nella sua gerarchia episcopale da *Leone XIII*, che ne dichiarò invalide le ordinazioni per l'avvenuta interruzione nella successione dei vescovi. Tuttavia tra le chiese protestanti l'Anglicana sembra la più indicata per servire di ponte verso un ritorno a Roma (v. *Protestantesimo*).

BIBL. — C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 610 ss.; C. LOVERA DI CASTIGLIONE, *Il movimento di Oxford*, Brescia, 1934; J. T. JOHNSON, *Anglicanism in transition*, London, 1938; *Réforme*, in D. A. col. 647-673 e 702 ss.; G. COOLEN, *L'Anglicanisme d'aujourd'hui*, Paris, 1932; E. MOMIGLIANO, *Anna Bolena*⁴, Roma, 1945.

P. P.

ANIMA: è sostanza spirituale che insieme col corpo costituisce l'uomo. Ogni sana filosofia ha sempre ammesso l'esistenza, la spiritualità e l'immortalità dell'anima dotata di intelligenza e di volontà con le relative operazioni, che sono le più

nobili dell'uomo e ne manifestano il grado specifico. Aristotele definisce l'anima: « Prima perfezione (*entelecheia* = atto) di un corpo naturale organico » (*De Anima*, II, 1); oppure: « Il principio per cui primieramente viviamo, sentiamo, ci muoviamo e pensiamo » (ibid. II, 2). S. Tommaso (*S. Theol.* I, q. 76) dimostra in base ai principi aristotelici, che l'anima razionale è l'unica *forma sostanziale* del corpo. Nella luce della Rivelazione e della Teologia questa dottrina filosofica è confermata e arricchita.

1. - *S. Scrittura*: a) l'anima è *creata da Dio* e direttamente infusa nel corpo di Adamo: *Gen.* 2, 7: « Il Signore Dio formò dunque l'uocol limo della terra e gl'ispirò sul volto un alito di vita, e l'uomo diventò anima vivente »; b) per l'anima l'uomo somiglia a Dio e ne riflette l'immagine in modo particolare (*Gen.* 1, 6 e 1, 26): il che non permette di ritenere che l'anima sia materiale (cfr. *Eccles.* 12, 7); c) l'anima è *immortale*: l'Evangelo è pieno di testimonianze (cfr. *Mt.* 10, 28); nell'A.T. vedi specialmente *Sap.* 2, 23 e 3, 1, 4, 10; *Salmo* 48, 15-16, ecc.; d) dai testi citati si prova anche che l'anima è l'elemento formale dell'uomo, il principio vitale e ragionevole per cui l'uomo è uomo, animale vivente distinto dai bruti.

2. - *Tradizione*: generalmente ripete e sviluppa la Rivelazione scritta intorno all'anima. Ma *Tertulliano* propose la stravagante teoria del *Traducianismo corporale* (v. questa voce) secondo cui l'anima dei figli sarebbe generata dal seme dei genitori. Più tardi *S. Agostino* pur

impugnando l'opinione di *Tertulliano*, parve inclinare in un *Traducianismo spirituale* (l'anima dei figli generata dalle anime dei genitori come luce da luce) per difendere meglio contro i Pelagiani (v. *Pelagianismo*) la trasmissione del peccato originale. Ma egli non escludeva il *creazianismo*, ossia la creazione e la infusione immediata delle singole anime da parte di Dio. Al tempo della *Scolastica* si agitarono questioni più sottili; per es. in qual momento Dio infonde l'anima (i moderni preferiscono dire: nel primo istante della fecondazione). Più importante la questione dell'*unità* dell'anima e del suo carattere di *forma sostanziale* del corpo. *Platone* aveva negato l'unione sostanziale dell'anima col corpo e diviso l'anima in tre elementi (*Tricotomia*). Qualche traccia di questa teoria venò qua e là la *Scolastica*. Il francescano *Pietro Giov. Olivi*, distinti nell'anima l'essenza e i tre elementi, razionale, sensitivo e vegetativo, sosteneva che solo gli ultimi due informano il corpo, non il primo; l'anima, in quanto razionale, si unisce *sostanzialmente* al corpo, con cui forma un solo individuo, ma non *formalmente*. Il *Conc. di Vienne* condannò questa opinione, affermando che l'anima razionale è forma sostanziale immediata del corpo (DB, 481).

Gli *Scotisti* ancora ritengono che oltre alla forma sostanziale principale, che è l'anima, il corpo ha la forma secondaria *corporeitatis*. Ma è più sicura la dottrina tomistica, secondo cui l'anima razionale è l'unica forma sostanziale, che dà all'uomo di essere uomo, animale vi-

vente, corpo, sostanza, ente (v. *Immortalità*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, qq. 75-77; Id., *Quaestiones de anima*; M. TH. COCONNIER, *L'âme humaine: existence et nature*, Paris, 1890; C. BOYER, *De Deo creante et elevante*, Romae, 1940, p. 122 ss.; D. MERCIER, *Psychologie*, Louvain, 1928, t. II, p. 347 ss.; A. LANZA, *Il momento dell'infusione dell'anima nel corpo*, Roma, 1939; A. ZACCHI, *L'uomo: la natura*, (ristampa) Roma, 1944, p. 321 ss.

P. P.

ANIMISMO: è una teoria formulata da *Ed. B. Tylor* nel secolo scorso per spiegare l'origine della religione. Il *Tylor* parte, come lo *Spencer*, dal presupposto dell'*Evoluzionismo* (v. questa voce) allora in voga e sostiene che l'uomo, derivato dagli animali, attraverso la considerazione dei fenomeni del sonno e del sogno, della malattia e della morte, arriva a scoprire in se stesso un principio vitale distinto dal corpo, cioè l'*anima*, cui ben presto attribuì una sopravvivenza. Di qui il culto degli antenati (*Manismo*), i cui spiriti spesso si sarebbero incarnati in altri corpi (*Metempsicosi*). L'uomo primitivo, impossessatosi del concetto di anima, per una tendenza antropomorfa proiettò nella natura la sua immagine vedendo in ogni cosa un corpo animato dallo spirito. Si affermò così l'*Animismo*, che portò al culto delle forze della natura e quindi al *Politeismo*. Per mezzo dell'*Animismo* il *Tylor* spiega anche l'origine del *feticismo* e dell'*idolatria* (v. queste voci): il feticcio è un oggetto qualunque scelto da uno spirito per sua abitazione; ridotto a figura rappresentativa d'uno spirito superiore il feticcio diventa *idolo*,

in cui s'identifica il simbolo e la figura con l'essere simboleggiato. L'idolatria perciò deriverebbe anche dall'*Animismo*. In seguito, con la selezione e l'esaltazione di uno degli dei, si sarebbe affermato il *Monoteismo*. La teoria del *Tylor* fece rumore e fortuna da principio, ma subito cominciarono gli attacchi. Valenti studiosi hanno messo in evidenza le falle e la inconsistenza della costruzione animistica. Anzitutto il suo fondamento, l'*Evoluzionismo*, oggi è tutt'altro che solido. Non è vero poi che la religione segue l'*Animismo*; in molti popoli primitivi lo precede. Né è vero che l'*Animismo* sia stato universale e uniforme come vuole il *Tylor*: esso è soltanto uno dei fenomeni che si riscontrano qua e là nella storia delle *culture umane*. Ma quello che mette in isacco tutta la teoria è il fatto provato, che il *Monoteismo*, come culto del *Grande Essere*, si rileva nei primitivi prima dell'*Animismo* e del *Politeismo*, che sarebbero piuttosto generazioni religiose.

BIBL. — G. HEINZELMANN, *Animismus und Religion*, Gütersloh 1913; J. PASCHER, *Der Seelenbegriff des Animismus E. B. Tylor*, Würzburg, 1929; G. SCHMIDT, *Manuale di storia comparata delle religioni*, Brescia, 1934; p. 115 ss.; P. BUGUICOURT, « *Animisme* », in DA.

P. P.

ANOMEISMO (dal gr. *ἀνόμοιος* = dissimile): è una setta fondata da *Aezio* e da *Eunomio* (*Eunomiani*) nella seconda metà del secolo IV: aderivano all'*Arianesimo* (vedi questa voce) sostenendo che il Verbo è dissimile dal Padre, in quanto è *generato*, e quindi non è Dio come il Padre, perché la vera Divinità è

senza principio e quindi ingenerata (ἀγέννητος). L'Anomeismo, specialmente come si presenta in Eunomio, ha motivi interessanti anche per altri settori della Teologia, oltre quello trinitario. Eunomio parlando degli attributi di Dio ne scarta il valore, riducendoli tutti a pure voci antropomorfe (*Nominalismo?*): un solo attributo ha valore reale ed è quello dell'ἀγέννησις (= ingenerabilità), che rivela alla nostra mente l'essenza divina in maniera adeguata, come per intuito (un preludio dell'*Ontologismo?*).

S. Basilio e S. Gregorio Niseno hanno confutato sul terreno teologico e filosofico gli errori degli Eunomiani.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, Paris, 1924, I, p. 49 ss.; LE BAGHELET, « *Aëtius* » e « *Eunomius* », in DTC; P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*³, Romae, 1949, p. 96-97. P. P.

ANSELMO (Santo): Dottore della Chiesa, n. ad Aosta nel 1033, m. il 21 aprile 1109 a Canterbury. Dopo una giovinezza irrequieta, divenne monaco benedettino a Bec di Normandia (1063), ove si recò attratto dalla fama di Lanfranco di Pavia. Eletto abate nel 1078, si acquistò larga fama e molte aderenze per la soavità del carattere e l'originalità del pensiero. Nel 1093 divenne arcivescovo di Canterbury (succedendo a Lanfranco, m. nel 1089), ove svolse, tra contrasti e lotte innumerevoli, un'efficace azione riformatrice. Delle sue numerose opere hanno particolare interesse per la Teologia le seguenti: *Monologion* (del 1076): lucida e vigorosa trattazione intorno all'unità e trinità di Dio; *Proslogion* (del 1077-78); vi

propone, con serrata logica, l'argomento *a priori* dell'esistenza di Dio, divenuto famoso; *Epistola de Incarnatione Verbi* (duplice redazione del 1092 e 1094): trattato polemico in cui combatte il triteismo di Roscellino: notevole per la dottrina trinitaria e per la metodologia teologica; *Cur Deus Homo* (del 1098): con il *Monologion* forma un dittico teologico-dialettico, capolavoro del grande pensatore: è il primo trattato scientifico sulla Redenzione; *De conceptu virginali et de peccato originali* (del 1099-1100); *De processione Spiritus Sancti* (del 1102): il primo grande trattato cattolico contro l'errore di Fozio; *De concordia prae-scientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* (1107-8); *Orationes et meditationes*, sentite e suggestive: toccano argomenti di teologia, specialmente mariologici.

Per l'originalità del metodo, la forza di raziocinio, l'acutezza speculativa e il calore dell'anima, S. Anselmo è uno dei più alti vertici dell'umanità, la prima grande mente del Medioevo, un teologo che ha profondamente inciso nella storia del pensiero cristiano.

Le opere sono edite dal Migne (PL. 158-159) e criticamente da F. S. Schmitt (Edimburgo-Roma, 1940, 1946).

BIBL. — E. ROSA, *S. Anselmo di Aosta*, Firenze 1909; A. LEVASTI, *S. Anselmo. Vita e pensiero*, Bari, 1929; G. CERIANI, *S. Anselmo*, Brescia, 1946; C. VAGACCINI, « *Anselmo Santo* », in EC (bella sintesi); S. VANNI ROVIGHI, *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Milano, 1949. A. P.

ANTICRISTO (dal gr. ἀντι-χριστός = anti-Messia, avversario di Cristo): il termine è proprio di Giovanni, ma il concetto è comune anche ad

altri autori della Bibbia (v. *Ez.* cc. 28-29; *Dan.* cc. 7-8; *Mt.* 24, 5, 24; *Mc.* 13, 6, 22; *Lc.* 21, 8; 2 *Thess.* 2, 3-12; 1 *Giov.* 2, 18-22; 4, 3; 2 *Giov.* 7; *Apoc.* 11, 7 ss. cc. 13-14).

L'A. è, in genere, una forza ostile alla persona ed all'opera del Cristo. L'interpretazione comune tra gli scrittori cristiani vede nell'A. un personaggio distinto da Satana ma da lui sostenuto, che si manifesterà negli ultimi tempi, prima della fine del mondo, per tentare un attacco e un trionfo decisivo su Gesù e la sua Chiesa. Paolo lo descrive come « l'uomo iniquo, il figlio della perdizione, l'avversario che si innalza su tutto ciò che si chiama Dio o è oggetto di culto, fino a sedersi nel tempio di Dio, proclamando ch'egli stesso è Dio... Quell'iniquo la cui venuta per operazione di Satana sarà accompagnata da ogni genere di portentosi e di prodigi e prestigii menzogneri e da ogni sorta di seduzioni della perversità, per coloro che si perdono per non avere accolto l'amore della verità che li avrebbe salvati » (2 *Thess.* 2, 3, 9-10).

Ciò che impedisce lo scatenarsi di questa formidabile potenza è un misterioso ostacolo che è nello stesso tempo considerato in astratto come una forza o, in concreto, come una persona. L'identificazione precisa di questo impedimento è difficile e varia presso gli studiosi. Tra gli esegeti moderni si fa strada l'opinione secondo la quale l'Anticristo non è una persona, ma una collettività: sono gli agenti dell'anticristianesimo di tutti i tempi. S. Giovanni parla di « molti anticristi. » che non riconoscono né Gesù né il Padre. S. Paolo dice che « il mistero della ini-

quità opera già; solamente ora c'è chi lo trattiene, finché sia tolto di mezzo » (2 *Thess.* 2, 7). Se l'ostacolo è sempre in azione e contrasta già l'Anticristo, vuol dire che anche questo dev'essere in continuazione. Ma si può far notare che l'ostacolo impedisce la *manifestazione* dell'Anticristo, non la sua opera *personale*. L'Anticristo-persona si rivelerà nell'ultima fase della lotta anticristiana che imperversa in tutti i secoli e prepara lentamente l'apparizione del « figlio della perdizione » alla fine dei tempi.

BIBL. — Art. « *Antéchrist* » in DBVS I, 297-305; E. B. ALLO, *L'Apocalypse*, 3^a ed., Paris, 1933; B. RICAUX, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'A. et le N. T.*, Gembloux, 1932; F. PRAT, *La Théol. de St Paul*, I, ed. 15^a, Paris, 1927, pp. 93-99; L. TONDELLI, *Gesù Cristo*, Torino, 1936, pp. 388-402; G. HOLZNER, *S. Paolo*, Brescia, 1939, pp. 284-295; A. ROMEO, « *Anticristo* », in EC.

S. G.

ANTIDICOMARIANITI (dal greco ἀντιδικος = che è in lite, e Maria): setta religiosa sorta in Arabia nel IV secolo, che negava la verginità di Maria, abusando di alcuni testi della S. Scrittura (cfr. *Verginità*).

S. *Epifanio* scrisse loro una lettera per confutarne la dottrina punto per punto. Con l'andar del tempo tutti gli avversari della verginità di Maria si chiamarono *Antidicomarianiti* o semplicemente *Antimarianiti*.

BIBL. — H. QUILLIET, « *Antidicomarianites* », in DTC; v. sotto la voce *Verginità*.

P. P.

ANTITIPO: v. *Sensi della Bibbia*.

ANTROPOMORFISMO (dal greco *άνθρωπος* = uomo e *μορφή* = forma): tendenza dell'uomo a pensare le cose esterne come un'imitazione di se stesso. Sul terreno *filosofico* l'antropomorfismo ha portato a concezioni talvolta stravaganti, come il *Pampsichismo* di Tommaso Campanella, che attribuiva un'anima a ognuna delle cose create, o il *Sensismo cosmico* di Bernardino Telesio, che poneva una sensazione universale, richiamando l'*Ilozoismo* (materia vivente) dei *Presocratici*. Sul terreno *religioso*, affine a queste aberrazioni filosofiche è l'*Animismo* (v. questa voce), ritenuto da alcuni autori come la fonte della religione. Ma più che in esso l'Antropomorfismo si manifesta nella concezione della Divinità, plasmata a somiglianza dell'uomo coi suoi vizi e con le sue virtù. Le mitologie religiose sono generalmente antropomorfe: basti ricordare quella greco-romana. Nell'ambito della Rivelazione cristiana, l'Antropomorfismo si riscontra nel linguaggio e in alcuni fatti dell'A. Testamento, che attribuisce a Dio membra umane, a volte costume umano (come quando parla del pentimento, del dolore di Dio ecc.). Ma evidentemente qui si tratta di linguaggio e di stile *metaforico*, come è dimostrato dal contesto dei Libri Sacri e dai sublimi concetti che essi danno intorno alla natura di Dio (v. *Essenza divina*). Particolare interesse teologico hanno le così dette *Teofanie* (apparizioni di Dio) nell'A. T. come quella fatta a Mosè dal rovetto ardente. Alcuni Padri pensarono che quelle fossero manifestazioni personali del *Verbo* (v. questa voce e *Logos*): più rettamente le Teofanie so-

no *segni* sensibili della presenza divina, che preludono all'Incarnazione, per cui il Verbo sarebbe apparso Uomo in mezzo agli uomini.

Nella storia del pensiero cristiano si registra l'errore volgare degli *Antropomorfiti*, che sulle tracce di un certo *Audius* nel IV secolo diffusero in Siria e in Egitto l'opinione che le metafore bibliche intorno a Dio fossero da intendersi in senso proprio. S. Ilario, S. Girolamo, S. Agostino e altri Padri parlano di questo errore come di una puerilità indegna di confutazione.

BIBL. — F. VIGOUROUX, «*Anthropomorphisme*», in DBV; A. CHOLLET, «*Anthropomorphisme*», in DTC; G. BAREILLE, «*Anthropomorphites*», ibid.

P. P.

APOCATASTASI (gr. *ἀποκατάστασις*): significa restaurazione, ripristinazione, e il termine ricorre una sola volta nel N. T. in un discorso di San Pietro agli Israeliti (*Atti Ap.* 3, 21) nel senso di un rinnovamento finale del mondo in occasione della parusia (v.) di Gesù Cristo. Concetto che ritorna in termini equivalenti nella seconda Lettera di S. Pietro stesso (3, 13) e nell'Apocalisse di S. Giovanni (21, 1), dove si parla di nuovi cieli e di nuova terra. Anche S. Paolo vi allude (*Rom.* 8, 19 ss.) dicendo che tutto il creato è agitato dall'anelito di una liberazione. Del resto Gesù medesimo accenna a una *palingenesi*, quando il «Figlio dell'uomo» siederà sul trono della sua maestà (*Mt.* 19, 28).

I Padri toccano con timida riverenza questo punto misterioso della Rivelazione; ma Origene vi s'impegna a fondo e costruisce, con l'aiuto di elementi platonici, la teoria di

una apocatastasi finale consistente nella purificazione e redenzione universale dal male e dal peccato per ogni creatura, anche per i demoni e i dannati. L'idea fu sviluppata dai seguaci di Origene (anche da Gregorio Nisseno) ed entrò a far parte di un complesso di errori attribuiti ad Origene, che vanno sotto il nome di *Origenismo* (v.) e che furono condannati nel 2° Concilio di Costantinopoli, sotto Papa Vigilio (a. 553).

Si riconnettono a questa teoria le tendenze e le opinioni, che vorrebbero mitigare le pene dell'Inferno o negarne addirittura l'eternità. Tali opinioni, sempre condannate dalla Chiesa Cattolica, hanno fatto presa tra gli scismatici e più ancora tra le sette protestanti.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, I, p. 296-330; MANNUCCI-CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia* 6, I, p. 180-181; M. JUGIE, « *Apocatastasi* », in EC.

P. P.

APOCRIFO (gr. ἀπόκρυφον = cosa nascosta, dal v. ἀποκρύπτω = nascondo): per gli antichi, « apocrifo » era un libro che conteneva dottrine religiose riservate ad iniziati; nel linguaggio ecclesiastico, invece, era un libro non ammesso alla lettura pubblica nella comunità nonostante la somiglianza che esso presentava, per il nome del presunto autore e per il contenuto, con i libri ispirati della Bibbia. Apocrifo, quindi, è un libro da escludersi perché non canonico (v. *Canone*). Tali libri erano di provenienza sospetta e messi in circolazione da sette che volevano dare autorevole fondamento alla loro dottrina. Alcuni, però, sono frutto della pia curiosità di lettori che non trovavano nei Libri Sacri tante mi-

nute notizie su persone e periodi della storia sacra e vollero completarle con informazioni qualche rara volta di buona fonte ma nella maggioranza dei casi frutto di fantasia. Alcuni di questi scritti in buona fede trovarono credito tra i fedeli e gli scrittori ecclesiastici. Nell'attuale edizione ufficiale latina della Bibbia sono riportati in appendice gli apocrifi *libri III e IV di Esdra*, e la *preghiera del re Manasse* ispirati a testi canonici. Alcuni testi liturgici furono derivati dai suddetti due libri, per es. il *Requiem (IV Esd. 2, 34 s.)*. Gli studiosi moderni dedicano particolare attenzione a questa considerevole produzione letteraria interessante per la conoscenza delle idee religiose e morali vigenti al tempo di Cristo.

La vasta letteratura apocrifa, difficilmente accessibile ai lettori comuni, segue le grandi e minori divisioni dei due Testamenti.

Gli Apocrifi del Vecchio Testamento, quasi sempre di autori giudei, sono di argomento messianico ed hanno talvolta subito interpolazioni cristiane.

Qualcuno, come le *Odi di Salomone*, sembra di totale provenienza cristiana. Essi si possono distinguere, non certo adeguatamente, in libri *storici*, dedicati alle grandi figure del V. T., *didattici*, cioè di contenuto morale, e *profetici* o *apocalittici*, che riferiscono presunte rivelazioni sul mondo degli angeli, sui misteri della natura, sulla futura sorte d'Israele, sulla persona ed il regno del Messia. Tra gli apocrifi della prima classe è degno di nota il *libro dei Giubilei* o *Piccola Genesi*, scritto da un fariseo moderato ver-

so la fine del II sec. a. C., in cui Mosè narra la storia del mondo dalla creazione fino all'esodo dall'Egitto, distribuendola in periodi giubilarî di 49 anni. Altri libri: il *III di Esdra*, *III dei Maccabei*, l'*Ascensione di Isaia*, il *Testamento di Salomone*. Tra i libri didattici, sono notevoli: il *Testamento dei Patriarchi*, in cui i figli di Giacobbe profetizzano l'avvenire delle dodici Tribù da essi discendenti; i *Salmi di Salomone e di David*; le *Odi di Salomone*, il *IV libro dei Maccabei*. Dei libri profetici molto noto è il *libro di Henoch*, al quale probabilmente si riferisce l'apostolo Giuda nella sua lettera (v. 14 s.), che consta di vari scritti giudaici del II-I sec. a. C. ed è importante per la conoscenza delle idee religiose dei Giudei del tempo di Gesù. Tra l'altro il Messia è detto « Figlio dell'Uomo ». Altri libri: l'*Assunzione di Mosè*, il *IV di Esdra*, l'*Apocalisse di Baruch*, gli *Oracoli sibillini*, libro di propaganda giudaica tra i pagani.

Gli Apocrifi del Nuovo Testamento rimontano ai sec. II-III d. C. e vengono distinti in *Evangelî*, *Atti*, *Epistole* e *Apocalissi*. Il più diffuso evangelo apocrifo fu il *Protoevangelo di Giacomo* dedicato alla vita della Madonna e di S. Giuseppe ed alla infanzia di Gesù. Ha avuto larghissima influenza sull'arte cristiana e la liturgia ne ha ricavato la festa della Presentazione di Maria al Tempio; altri evangelî portano i seguenti titoli: *secondo gli Ebrei*, *degli Ebioniti*, *secondo gli Egiziani*, *di Pietro*, *di Tommaso*, *di Nicodemo*. Degli Atti vanno ricordati quelli *di Pietro*, *di Paolo*, *di Giovanni*, *di Andrea*, *di Tommaso*. Anche l'epi-

stolario apocrifo è molto ricco; ricordiamo: *la lettera di Abgaro* re di Edessa a Gesù e la risposta del Redentore, l'*epistola degli Apostoli*; la epistola di S. Paolo ai *Laodicesi*, e la sua *III lett. ai Corinti*; le *lettere* scambiate tra Paolo e il filosofo Seneca. Delle Apocalissi si possono citare: l'*Apocalisse di Paolo*, *di Pietro*, *di Tommaso*.

Si tratta, in generale, di una letteratura mediocre e farraginosa che tradisce l'imitazione dei modelli ispirati senza però avvicinarsi alla loro spontaneità ed equilibrio.

BIBL. — Molto ricchi gli articoli di J. B. FREY ed E. AMANN nel DBVS, I coll. 354-533; Art. « Apocrifi », nell'EC, I, (1948) 1627-33; B. ALTANER, *Patrologia*, Torino, 1940, pp. 32-52; G. PERRELLA, *Introd. gen. alla S. Bibbia*, Torino, 1948, nn. 161-176. In Italia si hanno le seguenti traduzioni recenti di apocrifi: L. TONDELLI, *Le odi di Salomone*, Roma, 1914; E. PISTELLI, *Il protoev. di Jacopo*, Lanciano, 1920; G. RICCIOTTI, *L'apoc. di Paolo siriacca*, 2 voll., Brescia, 1932; G. BONACCORSI, *Vangeli apocrifi*, I, Firenze, 1948; V. anche P. VANNUCELLI, *Protoevang. Jacobi synoptice*, Roma, 1940; *Actorum Pilati textus synoptici*, Romae, 1938.

S. G.

APOLLINARISMO: errore cristologico di Apollinare, Vescovo di Laodicea (c. 350), che apre la via al *Monofisismo* (v. questa voce). Apollinare esordì con la lotta contro l'Arianesimo sostenendo che Cristo era veramente Dio incarnato (θεὸς ἕνσαρκος) cioè il Verbo, Figlio di Dio, unito alla natura umana. E per difendere meglio l'unione tra l'elemento divino e l'elemento umano, egli suggerisce il concetto di una natura umana composta soltanto di carne e di anima sensitiva: in tale natura il Verbo avrebbe assolto la

funzione dell'*anima intelletiva* (= νοῦς).

Questa è la forma più nota e più diffusa dell'Apollinarismo, il quale ebbe però anche altre espressioni presso i vari seguaci del maestro. Apollinare spargeva il suo errore perfino sotto il nome di S. Atanasio, che era stato sempre benigno verso di lui; in uno di questi scritti fraudolenti Apollinare gettava la celebre frase: *μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* (una è la natura incarnata del Verbo) che fu adottata poi da S. Cirillo come se fosse veramente atanasiana, e servì di arma in mano ai Monofisiti che si appellarono a S. Cirillo (v. *Eutichianismo*).

Apollinare fu deposto e il suo errore condannato nel 377 e 382 da S. Damaso Papa (v. DB, 65).

BIBL. — G. VOISIN, *L'Apollinarisme*, Louvain, 1901; A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Paris, 1930, III; A. D'ALÈS, *Le dogme d'Ephèse*, Paris, 1931, pp. 25-62.

P. P.

APOLOGETICA (dal gr. ἀπόλογητική = difesa): è la dimostrazione e la difesa razionale e storica della verità della fede cristiana. Per il suo carattere *universale* si distingue dalla *apologia*, che è la difesa *particolare* di qualche verità. Più precisamente l'oggetto proprio dell'Apologetica è la *credibilità razionale* della vera religione e quindi la dimostrazione del *fatto della Rivelazione* divina per mezzo di Gesù Cristo, Legato di Dio, che ha affidato tale Rivelazione alla sua Chiesa.

L'Apologetica ha così una parte *filosofica* (esistenza di Dio personale, nozione della religione e della rivelazione, necessità e discernibilità di

questa, specialmente per mezzo del miracolo); e una parte storica (Gesù Cristo Legato divino, valore storico degli Evangelii, fondazione della Chiesa). Tutto questo l'Apologetica tratta al lume della ragione per disporre l'animo al dono divino della fede attraverso la dimostrazione razionale dei motivi di *credibilità*, secondo l'espressione del *Conc. Vatic.* (sess. III, c. 4, DB, 1799): « la retta ragione dimostra i fondamenti della fede ». Dunque l'Apologetica si distingue dalla Teologia (v. questa voce), che si muove nella sfera e al lume della fede.

Metodo: è duplice, uno piuttosto *estrinseco*, che procede per via *filosofico-storica*; l'altro piuttosto *intrinseco*, che procede per vie *psicologiche*. Il primo è il metodo *tradizionale*, che ebbe uno sviluppo sistematico nella Scolastica dal punto di vista filosofico, e nella Teologia moderna, dal secolo XVII in poi, dal punto di vista critico-storico. Ma nel secolo scorso, sotto l'influsso dell'Oratorio francese, si è venuto sviluppando il metodo psicologico (*Ollé-Laprune* e *Fonsegrive*), che ha avuto una forma nuova nell'opera di Blondel, il quale ha instaurato il metodo della *immanenza* (considerare l'uomo nella sua intima tendenza ad agire, a realizzare, che restando impari al suo fine ideale importa un *appello* a un aiuto superiore, un'*indigenza*, a cui risponde il Cristianesimo). I due metodi non si escludono, ma s'integrano a vicenda.

BIBL. — A. GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris, 1908; A. TANQUERAY, *De vera religione ecc.*, Romae, 1911; A. DE POULPIQUET, *L'objet intégral de l'Apo-*

logétique, Paris, 1912; G. MONTI, *Apologética scientifica*, Torino, 1932; X. M. LE BACHELET, « *Apologétique* » in DA; J. DE TONQUEDEC, « *Méthode d'immanence* », *ibid.*; J. D. FOLGHÉRA, *Newman apologiste*, Paris, 1927; G. MONTI, « *Apologética* » in EC; A. FALCON, *Manuale di Apologética*, Alba, 1951. P. P.

APOLOGISTI: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353), *Subordinazioniani*.

APOSTASIA: v. *Infedeli*.

APOSTOLI (dal gr. ἀπόστολος = inviato): furono 12 discepoli scelti da Gesù (Mt. 10, 5; 20, 17; Mc. 6, 7; Atti Ap. 6, 2; 1 Cor. 15, 5 ecc.) per diffondere l'Evangelo e il Regno di Dio prima in Israele e poi in tutto il mondo. L'Apostolo è l'inviato di Cristo, come Cristo è l'inviato del Padre; esso ha la missione di rendere testimonianza a Cristo, sacrificando tutto, anche la vita. Gli Evangelisti danno il catalogo dei dodici Apostoli con a capo Pietro. Così S. Matteo, 10, 2 ss.: « Simone, detto Pietro, e Andrea suo fratello, Giacomo di Zebedeo e Giovanni suo fratello, Filippo e Bartolomeo, Tommaso e Matteo il pubblicano, Giacomo di Alfeo e Taddeo, Simone il Cananeo e Giuda Iscariota, il traditore ».

BIBL. — A. MÉDEBIELLE, in DBS, I, col. 533 ss.; R. HARRIS, *The twelve Apostles*, Cambridge, 1927; « *Apostoli* », in EC, I, col. 1680 ss. P. P.

APOSTOLICITA' (della Chiesa): la apostolicità è la quarta e ultima nota o proprietà che il Simbolo Niceno-Costantinopolitano attribuisce alla Chiesa. Emerge dall'intima natura della Chiesa stessa; infatti essendo essa la umanità organizzata in Cristo socialmente, ossia gerarchica-

mente in Pietro e nel collegio dei Dodici, l'apostolicità forma la spina dorsale della sua costituzione, la garanzia della sua continuità, la condizione della sua fecondità.

La Scrittura attesta che Gesù Cristo stabilì la sua Chiesa sulla roccia di Pietro e sul fondamento degli Apostoli (Mt. 16, 18-19; Eph. 2, 20; Apoc. 21, 14) e la storia della Chiesa nascente, narrata negli *Atti*, mostra gli Apostoli all'opera, nella predicazione di una dottrina trasmessa dal Maestro, nell'applicazione di mezzi di salute da Lui istituiti, nell'imposizione di una autorità da Lui derivata. Essi si crearono dei successori con lo stesso scopo di insegnamento, di santificazione, di governo. L'apostolicità implica pertanto una continuità *legittima* di successione sulla cattedra occupata da Pietro e dal collegio apostolico con la conservazione della stessa dottrina, degli stessi Sacramenti, dello stesso regime. L'apostolicità è come la ininterrotta teoria dei Papi (successori di S. Pietro) e dei Vescovi (successori degli Apostoli), che si trasmettono attraverso tutte le età la fiaccola della stessa fede, il calice dello stesso sangue di Cristo, il pastorale della stessa autorità. « Come i primi rami di un albero non muoiono, ma si rinnovano e si prolungano diffondendo la loro forza vitale nella parte nuova, così avviene nella Chiesa per la successione dei pastori. In essa il collegio episcopale si rinnova di tempo in tempo, ma per diffusione e prolungamento della vita apostolica. L'apostolicità dunque della Chiesa non è per noi un fatto remoto o passeggero, ma tuttora presente, perché

anche oggi la vita della Chiesa viene da Cristo negli Apostoli, dagli Apostoli nei loro legittimi successori, e da costoro in noi » (Card. Capecehatro).

Si distingue l'Apostolicità *formale*, che è quella qui descritta, e la Apostolicità *materiale*, che importa un'*origine* apostolica, ma manca di continuità legittima, perché separata da Pietro vivente nel Romano Pontefice, cui i Vescovi sono soggetti, come già gli Apostoli a Pietro.

La Chiesa orientale, scismatica, detta « ortodossa », ha soltanto la Apostolicità materiale.

BIBL. — S. TOMMASO. *In Symbolum Apostolorum expositio*, aa. 7-8; G. M. MONSABRÉ. *Esposizione del dogma*, conf. 54; A. CARD. CAPECEHATRO. *Esposizione della dottrina cattolica*, Roma, 1903, 1, 3, c. 4; A. VELLICO. *De Ecclesia*, Romae, 1940, p. 512 ss.; CH. JOURNET. *L'Eglise du Verbe Incarné*; I. *La hiérarchie apostolique*, Paris, 1943; J. V. BAINVEL. *Apostolicité*, in DTC; M. JUGIE. *Le schisme byzantin*, Parigi 1941, pp. 275-91; ID., *Où se trouve le Christianisme intégral*. Parigi, 1947; ID., « Apostolicité », in EC.

A. P.

APPROPRIAZIONE: è l'attribuzione che noi facciamo di una cosa o di un'azione alle singole Persone divine secondo il nostro modo di concepire, non senza un fondamento nella realtà. Il fondamento è una certa *affinità* tra la cosa o azione attribuita e la Persona cui si attribuisce. Ma assolutamente parlando ogni azione o effetto *ad extra* (v. *Operazione*) è comune alle tre Persone. Son proprie le azioni *ad intra* (v. *Nozioni*), come il generare, dire il Verbo ecc. In genere si suole attribuire al Padre tutto quello che dice rapporto al *Principio*, come la creazione e l'onnipotenza; al Figlio ciò

che si ricollega con l'*intelletto*, come la sapienza e la luce; allo Spirito Santo ciò ch'è connesso con l'*amore*, come la bontà, la santificazione (v. *Inabitazione*).

BIBL. — S. TOMMASO. *Summa Theol.*, I, q. 39, aa. 7-8.
P. P.

A PRIORI - A POSTERIORI: sono due classiche espressioni della filosofia scolastica, che servono generalmente a qualificare la conoscenza razionale nella sua forma sillogistica o dimostrativa. Le due espressioni hanno un senso fondamentale ben determinato presso gli Scolastici: *a priori* significa un processo deduttivo del ragionamento, in cui si va dalla causa (*prius*) all'effetto (*posterius*); *a posteriori* invece indica il processo inverso, cioè dall'effetto alla causa (*induzione*). Alla dimostrazione *a priori* si riduce comunemente anche quella che suol dirsi *propter quid* e l'altra detta *a simultaneo*, di cui la prima procede dalla causa prossima adeguata all'effetto; la seconda dall'analisi dei termini o dall'intimo legame che esiste tra le proprietà d'uno stesso soggetto. Alla dimostrazione *a posteriori* si riduce l'argomentazione detta *quia*.

Esempi:

a) Dimostrazione *a priori* (*propter quid*): dalla natura spirituale dell'anima alla sua immortalità; dall'infinità di Dio alla sua immutabilità.

b) Dim. *a posteriori* (*quia*): dalle operazioni dell'anima (cognizione e volizione libera) alla sua spiritualità; dal mondo creato a Dio creatore.

c) Dim. *a simultaneo*: dal concetto di Dio come ente necessario

alla sua esistenza (*Leibniz*). Nella filosofia moderna l'*a priori* e l'*a posteriori* hanno ormai assunto il particolare significato di elemento che precede l'*esperienza*, o che deriva da essa. Così specialmente nella filosofia di Kant. V. *Apriorismo*, *Kantismo*.

BIBL. — L. BOYER, *Cursus Philosophiae*, Parisiis, 1935, I, p. 240 ss.; H. VIGLINO, *Logica*, Romae, 1941, p. 331 s.

P. P.

APRIORISMO (dal lat. *a priori*): teoria che pone nella mente umana idee che precedono l'*esperienza* o sono da essa indipendenti. Si deve distinguere: *a*) la cognizione *a priori*, che si riduce a una intuizione intellettuale o a un'idea innata prima d'ogni esperienza sensibile; *b*) la dimostrazione *a priori*, che è un processo conoscitivo che va dalla causa all'effetto e si chiama anche dimostrazione *propter quid* (per distinguerla da quella *a posteriori*, detta dimostrazione *quia*).

L'apriorismo applicato alla cognizione di Dio si manifesta: 1° come *Ontologismo* (*Malebranche*, *Gioberetti*): alla base di tutta la nostra conoscenza c'è una intuizione immediata di Dio (*primum logicum* e *primum ontologicum*); 2° come *Innatismo* (*Cartesio*): l'idea di Dio è innata, cioè infusa da Dio stesso nell'anima nostra; 3° come *Soggettivismo trascendentale* (*Kant*): c'è in noi un'idea di Dio, che però non ne dimostra la realtà oggettiva; Dio è un postulato della ragione pratica. Queste tre forme d'apriorismo sono in contrasto con la dottrina cattolica definita specialmente al *Conc. Vatic.* (v. *Dio*). All'apriorismo si av-

vicina anche un argomento dovuto a S. *Anselmo* e detto ontologico o *a simultaneo*, che pretende dimostrare l'esistenza di Dio dall'analisi del concetto che noi ne abbiamo: Dio è l'Ente di cui non si può pensare uno maggiore; come tale deve avere tutte le perfezioni, anche l'esistenza: dunque Dio esiste. Prima *Cartesio*, poi il *Leibniz* e alcuni Teologi moderni hanno rielaborato in varie forme quest'argomento; ma molti, con S. Tommaso, lo rigettano perché in esso si nasconde un illegittimo passaggio dall'ordine logico all'ordine reale, ontologico.

BIBL. — A. D. SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, vol. I; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, 1928, chap. II; C. BOYER, *Cursus Philosophiae*, Romae, 1936, vol. II, p. 297 ss.

P. P.

ARIANESIMO: eresia trinitaria sorta ad Alessandria sul principio del IV secolo. Ne fu autore *Ario*, prete alessandrino, formato però alla scuola Antiochena sotto Luciano. Capisaldi di questa eresia: *a*) il vero ed unico Dio è ἀγέννητος (= ingenerato) e incommunicabile alle creature; *b*) per creare il mondo Dio generò il Verbo, il quale, avendo avuto un principio, non è Dio, ma un *intermediario* tra Dio e il mondo; *c*) il Verbo perciò è di una *sostanza diversa* da quella divina (del Padre) e si dice *Figlio* del Padre non in senso proprio e naturale, ma in senso *adottivo*. *Ario* evidentemente attinge gli elementi della sua eresia un po' dallo *Gnosticismo* (Dio trascendente e l'Ente intermediario tra Dio e il mondo: *Subordinazianismo*), un po' dalla teoria erronea dell'*Adozianismo* (v. questa voce) professata

de Paolo Samosateno ad Antiochia nel III secolo. Ammonito dal suo patriarca Alessandro, Ario non smise le sue false opinioni, ma lasciò la sua Diocesi e si rifugiò presso l'amico Eusebio di Nicomedia, in Asia Minore, dove continuò a divulgare i suoi errori anche con la composizione letteraria « *Thalia* », un misto di prosa e di poesia per il popolo.

Nel 325 si riuniva il *Conc. di Nicea*, in Bitinia, presenti Costantino imperatore e più di 300 vescovi: fu definito che il Verbo è della stessa sostanza del Padre, ὁμοούσιος (= consostanziale), e perciò vero Dio uguale al Padre. S. Atanasio prima come diacono, poi come patriarca di Alessandria fu l'anima del Concilio e di tutta la lotta contro la grande eresia, la quale nondimeno continuò a serpeggiare sotto forme insidiose (vedi *Semiariani*).

BIBL. — X. M. LE BACHELET, « *Arianisme* », in DTC; D'ALÈS, *Le dogme de Nicée*, Paris, 1926; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, Paris, 1927, I, p. 302; FLICHE e MARTIN, *Storia della Chiesa* (vers. ital.), Torino, 1940, III, p. 18 ss., 67 ss., 135 ss., 245 ss.

P. P.

ARISTIDE: filosofo ateniese, uno dei primi apologisti cristiani, che indirizzò all'imperatore Adriano una *Apologia*, che era letta ancora al tempo di Eusebio di Cesarea (*Historia Ecclesiastica*, IV, 3, 3); S. Girolamo ne fa un cenno, poi fu dimenticata. Nel 1878 i Mechitaristi di Venezia ne pubblicarono un frammento armeno e Rendel Harris nel 1889 ne trovò nel monastero di S. Caterina del Monte Sinai l'intera versione siriana, ora tradotta in italiano da C. Vona (*L'Apologia di*

Aristide. Introduzione, versione dal siriano e commento, Roma, 1950, nella collezione *Lateranum*). *L'Apologia* dimostra la superiorità del *quartum genus* (la stirpe dei cristiani) dal sublime concetto, che hanno di Dio, attinto dall'insegnamento di Gesù, nato da una vergine, ucciso dai giudei, risuscitato e glorificato in cielo. La loro vita è conforme all'insegnamento del Maestro e costituisce l'unica forza morale, che sostiene il mondo.

BIBL. — A. CASAMASSA, *Gli apologisti greci*, Roma, 1944, pp. 31-48; M. PELLEGRINO, *Gli apologisti greci del II sec.*, ivi 1947, pp. 25-39; A. FERRUA, « *Aristide* », in EC (con bibl.).

A. P.

ARTICOLO DI FEDE: espressione invalsa nell'epoca scolastica (dal sec. XI in poi) anzitutto per indicare le proposizioni contenute nel *Simbolo Apostolico* (v. questa voce), che prima si chiamavano *sententiae*. Tutti i Teologi convengono nel designare le verità rivelate del Simbolo come articoli di fede, ma non sono d'accordo nel determinare specificamente il concetto dell'articolo.

Le migliori precisazioni si trovano in S. Tommaso, il quale nella *Summa Theologica* (II-II, q. 1, a. 6) scrive che articolo deriva dal greco ἄρθρον significa una parte organica o elemento di un organismo. Pertanto si chiama articolo di fede non una verità qualunque rivelata da Dio, ma quella verità in cui più si verifica la ragione formale della fede (credere per l'*autorità di Dio*) e che è legata organicamente col corpo principale della dottrina rivelata. Così intesi gli articoli di fede

nella scienza teologica hanno la funzione di *principi fondamentali*, che il teologo accetta senza discutere perché certi e sicuri in forza dell'autorità di Dio, verità assoluta. Analogamente nelle scienze umane subalterne tra loro, una desume, senza discuterli, i suoi principi basilari da un'altra, come per es. la fisica dalla matematica, l'architettura dalla geometria.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, q. 1, a 6; Id., opusc. *De articulis fidei*; SUAREZ, *De fide theologica*, disp. II, in *Opera*, Paris, 1858, t. XII.

P. P.

ARTICOLI FONDAMENTALI: sono oggetto di una controversia religiosa sorta col Luteranismo nel sec. XVI. Fin dai primi passi la riforma luterana si vide minacciata dal frammentarismo e da quell'istintiva e fatale tendenza alla scissione, che è insita nella dottrina del *libero esame* (v. questa voce) e che doveva produrre la ridda delle innumerevoli sette, di cui si compone il Protestantismo d'oggi.

Tolto di mezzo il Magistero infallibile della Chiesa i Luterani furono subito costretti a cercare un'altra via per costituire almeno una larva di unità fra tanta confusione d'idee.

Nacque così l'idea degli *articoli fondamentali*, che nell'intenzione di parecchi teologi della riforma dovevano essere un *minimum* di dottrina di fede, in cui tutte le sette potessero convenire. Iniziato dal *Calixt* in Germania, dal *Turretin* nella Svizzera, dal *Cranmer* in Inghilterra, il sistema degli articoli fondamentali ebbe, dopo varie manipolazioni, una formulazione definitiva sotto Elisabetta nella Chiesa Angli-

cana, che ancora oggi custodisce i celebri 39 articoli nel *Book of Common Prayer*. Il sistema fu elaborato in Francia con ardore dal *Jurieu*, il quale fu efficacemente confutato dal *Bossuet* con argomentazioni che conservano ancora la loro forza. In realtà il sistema degli articoli fondamentali, come surrogato del Magistero della Chiesa per l'unità della Fede, non si regge. È evidente che tra i misteri e le altre verità rivelate c'è una gradazione in modo che una verità sia più importante dell'altra; ma tanto la S. Scrittura quanto la Tradizione non permettono che un fedele accetti alcune verità rivelate e ne rigetti altre, siano pure di minore importanza. Il cristiano è chiamato ad aderire a Cristo e al suo Evangelo *integralmente*: l'unità della fede è il motivo dominante della divina Rivelazione e S. Paolo vi insiste con energia, come per es. in *I Cor.* 1, 10: « Vi scongiuro, o fratelli, per il nome di N. S. Gesù Cristo affinché tutti diciate la stessa cosa e non siano scissioni in mezzo a voi: ma siate perfetti nello stesso sentimento e nello stesso pensiero ». Non c'è luogo a selezione dunque nelle verità proposte alla fede dei credenti, come vorrebbero i Protestanti. Ma anche se ci fosse questa possibilità di selezione per raggiungere la sospirata unità, rimarrebbe a provare chi abbia la facoltà di stabilire gli articoli indispensabili a credersi; e così, senza volerlo, i Protestanti ritornano al concetto di una *regula fidei* imposta da un'autorità docente, che essi hanno rinnegato.

BIBL. — Per avere un'idea del numero e della varietà delle collezioni di articoli

fondamentali cfr. H. A. NIEMEYER, *Collectio Confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, 1840; E. F. MÜLLER, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen*, 1903. In breve: C. ALGERMISSSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 667 ss.; EC, II, col. 57-59.

P. P.

ARTOTIRITI (dal gr. ἄρτος = pane e τυρός = formaggio): eretici orientali (Galizia) del III secolo, che celebravano l'Eucaristia con pane e formaggio, sotto pretesto che di tale cibo si nutrivano gli antichi patriarchi, dai cui usi G. C. non si sarebbe discostato nell'ultima cena. Di essi parlano S. Epifanio (PG. 41, 880) e S. Agostino (PL. 42, 30).

BIBL. — G. BAREILLE, « Artotyrites », in DTC; M. SCADUTO, « Artotiriti », in EC.

A. P.

ASCENSIONE (di G. Cristo): è attestata esplicitamente da S. Luca nell'Evangelo (24, 50 ss.) e negli Atti degli Apostoli (1, 9 ss.). Implicitamente ricorre là dove si parla della presenza di Gesù risorto in cielo (per es. in *Hebr.* 9, 24; *I Petr.* 3, 22 e altrove). Gli esegeti cattolici hanno rivendicato l'autenticità e la storicità della testimonianza di S. Luca così vicina alla data del fatto (gli Atti sono del 62-63).

L'Ascensione di Gesù al cielo nella sua Umanità glorificata con la risurrezione è verità di fede, come appare dal Simbolo Apostolico e dal Simbolo Niceno-Costantinopolitano. Teologicamente l'Ascensione va spiegata in questi termini: Cristo non ascese al cielo come Dio, perché Dio è dapertutto, ma come Uomo unito ipostaticamente al Verbo. S. Tommaso precisa (*Summa Theol.* III, q. 57, a. 3) che Cristo ascese al cielo

con la sua Umanità per virtù propria e cioè sia per virtù divina (che gli era propria come Verbo), sia per virtù umana acquistata dalla sua anima glorificata, che come tale può muovere il corpo dovunque vuole.

L'Assunzione di Maria invece si attua principalmente per virtù di Dio, sebbene anche l'anima della Vergine glorificata godesse della potenza di muovere il corpo in modo da superare le leggi ordinarie della natura.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theologica*, III, q. 57; V. LARRANAGA, *L'Ascension de N.-S. dans le N. T.* (vers. fr. del Cazaux); P. DE AMBROGGI, « Ascensione », in EC.

P. P.

ASCETICA - ASCETISMO (dal gr. ἀσκέω = mi esercito): l'Ascetica è la scienza della perfezione cristiana. Essa si fonda sul domma, da cui trae luce e vitalità; suppone la morale e la sorpassa conducendo l'uomo dall'osservanza della legge a quella dei consigli evangelici (*povertà, castità, obbedienza*); si distingue dalla *Mistica* (v. questa voce), a cui prepara.

L'Ascetismo consiste nell'esercizio delle virtù cristiane per attuare l'unione dell'anima con Dio, per quanto è possibile su questa terra. I Greci conoscevano un'ascesi fisica (l'atletica) e un'ascesi intellettuale e morale come quella per es. degli Stoici e dei Neoplatonici, per liberare lo spirito dai vincoli delle passioni e delle cose materiali.

L'Ascetismo cristiano è definito da Cristo medesimo, che invita alla *rinunzia*, all'*abnegazione*, alla *lotta* per la conquista del cielo. Gli Apostoli e i Santi di ogni tempo hanno compreso la lezione e l'hanno attua-

ta in pieno imitando l'esempio di Gesù Cristo.

S. Tommaso (*Summa Theol.* II-II, q. 24, a. 9) ha tradotto in uno schema, rimasto poi classico, tutto l'Ascetismo cristiano. L'Ascetismo secondo l'Aquinate tende a rendere perfetto l'uomo nei rapporti con Dio: questa perfezione si matura per via di *amore* in tre fasi consecutive: 1^a quella dei *principianti*, che consiste nel distaccarsi dal peccato, reprimendo le passioni, specialmente la concupiscenza (e qui s'inserisce l'esercizio della mortificazione del corpo e dei sensi); 2^a quella dei *pro-gredienti* ossia del progresso nel bene (fase *positiva*) con l'esercizio di tutte le virtù sotto l'impulso e il dominio della carità; 3^a quella dei *perfetti* propria di coloro che avendo trionfato del peccato sono padroni di sé, tenendo soggette le passioni, e quindi aderiscono a Dio col fervore della carità e in Lui pregustano la felicità del Paradiso. Questi tre gradi sono denominati anche le tre vie: *purgativa*, *illuminativa*, *unitiva*. Mirabile trattato ascetico sono gli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio di Loyola.

Fu detto a cuor leggero che l'Ascetismo cristiano mortifica e deprime lo spirito, avvilisce l'uomo e lo estrania dalla vita; la risposta più efficace è il semplice elenco dei grandi asceti, che toccando le più alte sfere della perfezione cristiana, hanno impresso orientamenti nuovi nella vita dei popoli: si pensi a S. Benedetto, a S. Bernardo, a S. Francesco d'Assisi, a S. Domenico, a S. Caterina da Siena, a S. Ignazio, a S. Teresa.

L'ascetismo cristiano regolato dal vigilante controllo della Chiesa, ha una

sua struttura e fisionomia, che lo rende inconfondibile con le forme estranee al Cristianesimo, se non altro per il perfetto equilibrio tra l'umano e il divino, il naturale e il soprannaturale. Per ascetica si può intendere anche quella parte della teologia che tratta della perfezione cristiana.

BIBL. — A. SAUDREAU, *Les degrés de la vie spirituelle* ⁵, Paris, 1920; A. TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique* ⁶, Paris, 1924; A. STOLZ, *L'ascesi cristiana*, Brescia, 1943; « *Ascétisme* », in DTC, DA e EC, II, col. 87 ss.

P. P.

ASEITA': v. *Essenza divina*.

ASPERSIONE: v. *Battesimo*.

ASSOLUZIONE: v. *Penitenza*.

ASSUNZIONE (di Maria): è il prodigioso transito di Maria SS. in anima e corpo dalla terra alla vita celeste.

È un domma di fede definito solennemente da Pio XII con la Costituzione Apostolica « *Munificentissimus Deus* » (1° nov. 1950); ma la Chiesa, fin dai primi secoli (V-VI), ha professato pacificamente la fede nell'Assunzione, come risulta dalla liturgia, da documenti di devozione, dagli scritti dei Padri e dei Dottori, dai voti inviati alla S. Sede, nell'ultimo centennio, per una definizione dogmatica. Questa fede secolare e universale, confermata da tutto l'Episcopato nella risposta alla Lettera Apostolica « *Deiparae Virginis* » (1° maggio 1946), è l'argomento fondamentale, di cui si è servito il Papa nell'illustrare le ragioni della definizione, non potendo la Chiesa do-

cente e discente ingannarsi nel credere come divina una verità.

Pertanto nel Documento Pontificio si procede con metodo regressivo dalla fede attuale della Chiesa fino alla più antica tradizione e alla Sacra Scrittura, parlando 1° della liturgia (templi, immagini, preghiere, festa in onore di Maria Assunta, con relativa ufficiatura, di cui sono esempi notevoli il *Sacramentario Gregoriano* e quello *Gallicano*); 2° della voce dei Padri e dei Dottori (Ps.-Modesto Gerosolimitano, S. Germano Costantinop. e soprattutto S. Giovanni Damasceno tra i Padri; Amedeo di Losanna, S. Antonio di Padova, S. Alberto M., S. Tommaso e S. Bonaventura, S. Bernardino e S. Roberto Bellarmino, S. Pietro Canisio e il Suarez tra gli Scolastici, nonché S. Francesco di Sales e S. Alfonso); 3° dei fondamenti biblici, che si concentrano sull'idea di Maria associata a Cristo Redentore nella lotta e nel trionfo su Satana, di cui si parla già nel Protoevangelo (*Gen.* 3); 4° finalmente delle ragioni teologiche (armonia dei privilegi mariani, come l'Immacolata Concezione, la eminente Santità, la Verginità, la Divina Maternità; pietà filiale di Cristo verso sua Madre).

Il Papa, pur parlando nella Costituzione della morte di Maria, non ne fa cenno nella definizione. Si sa che ci sono due tradizioni, una favorevole alla morte di Maria (non per debito, ma per ragione di conformità col Figlio), l'altra favorevole all'immortalità. In ogni caso la morte di Maria non sarebbe stata, come la nostra, accompagnata da dolore e corruzione del corpo, ma simile a un dolce addormentarsi e

risvegliarsi nella vita gloriosa del corpo e dell'anima.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 27, a. 1; q. 83, a. 5, ad 8; *In Symbolum Apost.* a. 5; Exp. in Salut. Angelicam; M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Città del Vaticano, 1944; J. FILOGRASSI, *Constitutio Apostolica* (Pii XII) «*Munificentissimus Deus*», Romae, 1951; C. BALIC, *De Const. Apost.* «*Munificentissimus Deus*», Romae, 1951; T. GALLUS, *La Madonna Assunta*, Torino, 1951.

P. P.

ATANASIO (Santo): Dottore della Chiesa, n. ad Alessandria nel 295, ivi m. nel 373. Presente al Concilio di Nicea (325) come diacono, diventò vescovo di Alessandria nel 328. Campione della fede nicena, sostenne con ammirabile fermezza la lotta spietata che gli mossero gli ariani e la potenza imperiale: cinque volte esiliato, cinque volte ritornò alla sua sede, ove chiuse in pace l'eroica esistenza.

Il suo carattere si riflette sulle sue opere (edite dal Migne, P. G. 25-28); scritte nell'ardore della lotta, sono schive di fronzoli e puntano, con logica tagliente, verso il nocciolo della questione. Importanti per la teologia sono: l'*Oratio contra gentes* (sul monoteismo) e l'*Oratio de Incarnatione Verbi* (scritte tutte e due circa il 318); le *Tres orationes contra Arianos* (del 335-6) contengono una vigorosa difesa dell'unità essenziale del Figlio con il Padre. Per la storia dell'arianesimo sono da ricordare: *Apologia contra Arianos*, *Epistola de decretis nicaenae synodi*; *Epistola de sententia Dionysii*; *Epistola de synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria celebratis*; *Epistolae ad Serapionem* (sulla divinità dello Spirito Santo). Scrisse molte

altre opere d'indole esegetica, liturgica e ascetica (p. e. la celebre *Vita S. Antonii*). La figura adamantina di S. Atanasio s'impose all'ammirazione dei contemporanei e dei posteri, che l'insignirono del meritato titolo di *grande*.

BIBL. — L. CAVALLERA, *St Athanase*, Paris, 1908; U. MANNUCCI - A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, II, 5ª ed., Roma, 1942, pp. 33-47 (con bibl.); M. JUGIE, « *Atanasio, Santo* », in EC.

A. P.

ATARASSIA: v. *Dolore*.

ATEISMO (dal gr. ἄθεός = senza Dio): è proprio di coloro che ignorano o negano Dio.

L'Ateismo è: a) *teoretico*, se è fondato su giudizi della mente; b) *pratico*, se prescinde da ragionamenti e si manifesta nel modo di vivere. L'Ateismo teoretico può essere *negativo* o *positivo* secondo che Dio s'ignora o si nega con motivazioni. Duplice è la questione che pongono gli Apologeti e i Teologi:

1ª - *Esistono o possono esistere atei negativi?* Molti rispondono in senso negativo, altri ammettono il fatto e conseguentemente la possibilità sotto vari aspetti (per qualche tempo, non per tutta la vita, ignoranza relativa, non assoluta, ecc.). La risposta più giusta: l'ignoranza *assoluta* e *invincibile* dell'esistenza di Dio in linea di massima non può darsi perché è impossibile che la ragione umana non risalga dalla visione del mondo esterno e dal mondo interiore dell'uomo alla Causa dell'uno e dell'altro, come non è possibile che l'uomo non senta affatto la forza della legge morale (vedi *Dio*). Il *Conc. Vat.* parla in questo

senso. Ma è pur vero che è possibile l'ignoranza di Dio *relativa* per motivo di anormalità, per qualche periodo di oscuramento psicologico; come anche è possibile che manchi l'idea *chiara* dell'esistenza di Dio.

2ª - *Esiste o può darsi l'Ateismo positivo?* Anche qui c'è divergenza, non però sostanziale. Risposta più probabile: non essendo l'esistenza di Dio di *immediata evidenza*, l'uomo può non vedere la forza degli argomenti portati per provarla e piegare invece a qualche argomento contrario, formandosi una falsa convinzione. Ma un ateo positivo è colpevole sempre, almeno *inizialmente*, per mancanza di prudenza, di ponderazione, d'indagine più accurata e più serena. L'ateo veramente convinto e in perfetta buona fede è ipotesi che tocca l'assurdo.

L'ateismo, anche sistematico, si affermò nella filosofia antica (per es. Lucrezio), dilaga nelle filosofie moderne (Monismo idealistico o materialistico) e nell'ideologia comunista, che cerca d'inserirlo nelle masse.

BIBL. — A. D. SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, 1928; A. ZACCHI, *Dio - La negazione*, Roma, 1925, c. II; A. PALUMBO, *Theodicea*, Roma, 1942, p. 127; C. FABRO, « *Ateismo* » (studio esauriente) in EC, vol. II, coll. 265-280.

P. P.

ATENAGORA: antico apologeta cristiano, n. ad Atene all'inizio del secolo II, indirizzò verso l'anno 177 a Marco Aurelio e a suo figlio Commodus una *Supplica per i Cristiani* (in 37 capitoli), difendendoli dall'accusa di ateismo, antropofagia e incesto. Scrisse pure un trattato sulla *Risurrezione dei morti* (in 25 capitoli), che è una magistrale sintesi di

tutti gli argomenti speculativi a favore di questo dogma, particolarmente combattuto dai pagani.

BIBL. — A. CASAMASSA, *Gli apologeti greci*, Roma, 1944, p. 163 segg.; M. PELLEGRINO, *Gli apologeti greci del II sec.*, Roma, 1947, p. 146 segg.; Id., « *Atenagora* », in EC.

A. P.

ATTENZIONE: è l'applicazione della mente a ciò che attualmente si compie. È un atto dell'intelletto e si distingue formalmente dall'*intenzione*, che è un atto della volontà (v. *Intenzione*). L'attenzione (opposta alla distrazione) si dice *interna* quando esclude ogni divagazione della mente a cose estranee all'atto che si compie; si chiama *esterna* quando esclude tutte quelle azioni esterne che sono incompatibili con l'attenzione interna, p. es. non ha l'attenzione esterna della preghiera colui che durante l'orazione dipinge, legge, conversa ecc.

Quanto alla *Meditazione* i moralisti sono d'accordo nel richiedere la attenzione interna; quanto alla soddisfazione dell'obbligo della recita del *Breviario*, alcuni ritengono che basta l'attenzione esterna (*Durando*, *Lugo*, *Tamburini*, *Noldin*), molti richiedono anche quella interna (*Gaetano*, *D. Soto*, *Suarez*, *Billuart*). Quest'ultima opinione è stimata da S. *Alfonso* più probabile e più comune.

Nell'*amministrazione* dei Sacramenti per la *validità* è sufficiente l'attenzione esterna, per la *liceità* si richiede l'interna. Nella *recezione* invece nessuna attenzione è necessaria nel soggetto per la *validità*, mentre per la *liceità* si richiede non solo l'esterna ma anche quella interna.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II, II, q. 83, a. 13; D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, II, n. 354-359; III, n. 61, 87; V. OBLET, « *Attention* », in DTC; E. THAMIRY, « *Attention* », in DDC; A. VERNAY, « *Attention* », in DS; F. CAPPELLO, « *Attenzione* », in EC.

A. P.

ATTI NOZIONALI: v. *Nozioni divine*.

ATTO (puro): si ricollega alla teoria aristotelica dell'essere, diviso in *atto* e *potenza*. *Eraclito* aveva ridotto tutta la realtà al movimento (πάντα ρεῖ); *Parmenide* invece l'aveva concepita come essere unico intelligibile, negando il movimento. *Aristotile* appunto per spiegare il movimento o il divenire così evidenti delle cose venne a scoprire che l'essere del mondo ha necessariamente due momenti: uno d'indeterminatezza, di povertà, di capacità di sviluppo; l'altro di determinazione, di acquisto e di arricchimento. Es.: il germe che diventa pianta. Il primo momento è chiamato *potenza*, l'altro *atto*. La *potenza* dice realtà limitata che può andare fino al minimo, ai confini del nulla, come la materia prima; l'*atto* invece importa ricchezza di realizzazione e quindi di essere. L'atto scandisce la marcia dell'essere verso una perfezione sempre maggiore e però quanto più una cosa è atto tanto più è ricca di perfezione, cioè è ricca di essere. Si può pensare e può esistere un Ente che sia tutto atto senz'alcuna potenza: esso sarebbe così tutta la perfezione cioè tutto l'essere, senza possibilità di sviluppo e quindi di mutamento. Questo Ente è Dio, detto *Atto puro*, perché è l'Essere sussistente (v. *Essenza*), pienezza di essere e

perciò immutabile. S. Tommaso, sulle tracce di Aristotile, intendendo il moto come passaggio dalla potenza all'atto, prova (nella 1ª via) l'esistenza di Dio come *Motore immobile*, che muove tutto senza muoversi, cioè come atto puro, fonte d'ogni perfezione, possesso pieno dell'essere, di cui il mondo partecipa con la creazione e a cui tende col suo divenire, come al suo proprio fine.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 2, a. 3; Id., *Comp. Theologiae*, dove S. Tommaso ricollega al concetto di Atto puro (Motore immobile) tutte le perfezioni di Dio; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, Paris, 1922, p. 205 ss. (acuta critica della filosofia del divenire); A. D. SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin.* Paris, 1925, I, p. 70 ss.; I. GREDT, *Doctrina thomistica de potentia et actu vindicatur*, in «Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq.», Torino, 1939, p. 33 ss.

P. P.

ATTRIBUTI (di Dio): da una parte la mente umana, considerando le varie perfezioni delle creature, formula vari concetti che attribuisce a Dio analogicamente (v. *Analogia*) come per es. buono, giusto, onnipotente. D'altra parte la Rivelazione presenta molti nomi di Dio (il Creatore, il Santo, l'Eterno, ecc). Gli attributi sono proprietà attribuite a Dio nell'essere (attributi *statici*) e nell'operare (attributi *dinamici*). Tali attributi, molteplici e diversi, a prima vista si oppongono alla divina semplicità (v. questa voce) donde il dilemma: o gli attributi hanno un valore reale, ontologico, e allora Dio non è più semplice; o non hanno valore reale, e allora quasi tutta la Rivelazione e la Teologia sono un vano gioco di parole.

Il problema consiste nel determinare la distinzione tra l'essenza e gli

attributi e la distinzione mutua tra gli attributi stessi. La distinzione si oppone all'identità e può essere *reale* o *logica*, secondo che due o più cose sono distinte per se stesse, ontologicamente (come per es. l'anima e il corpo o il corpo e una delle sue parti o la persona e le sue qualità); oppure due o più cose sono distinte solo nella nostra mente come concetti (per es. la stessa persona considerata come medico, come artista, come cittadino è realmente un solo soggetto, che è distinto logicamente in tre). La distinzione logica o di ragione può essere puramente tale come per es. quando indico la stessa persona con due nomi: Tullio, Cicerone; e allora si chiama *rationalis ratiocinantis*. Ma essa pur essendo logica può avere un fondamento nella realtà ontologica e allora si dice *rationalis ratiocinatae*; per es. tra il corpo vivente e la sua vita.

In Dio, esclusa la distinzione reale (v. *Semplicità*), si suole ammettere la distinzione logica con fondamento reale. Gli attributi divini sono logicamente distinti tra loro e dall'essenza perché importano concetti formalmente diversi, come giustizia e misericordia; ma non sono puri concetti, perché ad essi risponde una realtà vera, l'essenza infinita di Dio, che nella sua semplice attualità trascende il nostro intelletto finito e contiene in maniera eminente tutte le perfezioni significate da quegli attributi. Data la massima semplicità divina ogni attributo include gli altri. Altra cosa sono le proprietà delle divine Persone, che esigono distinzione reale, ma *relativa*, non assoluta (v. *Trinità, Relazione, Nozioni*).

Il Magistero della Chiesa enunzia vari attributi divini, specialmente nel 4° Conc. Lateranense e nel Conc. Vaticano (Dio uno, vero, eterno, immenso, immutabile, onnipotente, perfettissimo ecc.).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 13; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Paris, 1928, p. 513 ss.; Id., *Le divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tommaso*, Roma, 1923; P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*, Romae, 1949, p. 110 ss.

P. P.

ATTRIZIONE: v. *Confessione*.

AUDIANTI: v. *Catecumeno*.

AUTENTICITA' (gr. ἀυθεντία, nel significato posteriore di autorità o autore di un libro): in senso giuridico indica che un libro fa autorità, ha un valore indiscusso e definitivo. Tertulliano (*De praescr. haer.* 16) sembra essere stato il primo ad applicare questo aggettivo ai libri sacri.

Per opposizione ai libri apocrifi (v. *Canone*) scritti per iniziativa umana, le S. Scritture sono autentiche nel senso giuridico in quanto godono di autorità infallibile, perché ispirate da Dio, verità per essenza. Esse sono perciò documenti autentici della divina Rivelazione.

Sono autentici nel senso pieno della parola gli autografi degli scritti ispirati e, in mancanza di questi, le copie in quanto riproducono fedelmente l'originale. Il testo ebraico del Vecchio Testamento e il testo greco del Nuovo Testamento sono, quindi, da ritenersi autentici. Una versione può dirsi autentica quando dall'autorità competente, cioè dalla Chiesa, venga dichiarata tale. Il Concilio Tridentino (EB, 41) dichiarò

autentica la versione latina detta *Volgata* perché in uso già da molti secoli nella Chiesa, in quanto essa fa autorità, ha valore probativo in materia di fede e di morale (v. *Volgata*). L'intensificarsi del metodo scientifico negli studi biblici diffuse molto il termine *autenticità* dandogli un senso che si può dire *critico*, in quanto si dice autentico un libro che è realmente dell'autore o del tempo al quale viene attribuito o la cui origine è legittima, non viziata da frode. Si tratta quindi della origine umana della S. Scrittura, della ricerca degli autori umani dei libri sacri, ricerca che, tranne i casi in cui si hanno delle affermazioni esplicite della Scrittura stessa o del magistero della Chiesa, è condotta con l'ausilio dei mezzi d'indagine razionale.

BIBL. — TH. MAINAGE, *Canonicité et authenticité*, in « Rev. Sc. phil. et théol. », II (1908) 96-98; E. MANGENOT in DTC, I, 2584-93; HOEPLI in DBVS, I, 666-676.

S. G.

AVVENTISTI: setta protestante fondata da *W. Miller*, americano, al principio dell'800. Si chiamarono Avventisti perché credevano in un prossimo avvento o ritorno di Cristo sulla terra; il Miller, interpretando *Daniele* e l'*Apocalisse* a modo suo, credette di poter fissare la data dell'avvento di Gesù prima il 22 marzo, poi il 22 ottobre 1844. Non essendosi verificata la profezia, i numerosi seguaci si divisero in varie sette, tra cui prevalse quella degli *Avventisti del settimo giorno* (difensori della domenica) capitanati da *R. Creston* e poi a Washington da *J. White* e dalla moglie *Ellen*, che si spacciò profetessa. Dall'Ame-

rica questa setta si diffuse in Inghilterra e in Germania.

Le dottrine degli Avventisti sono un ibrido miscuglio di cattolicesimo, giudaismo e protestantesimo: ritengono unica norma di fede la Bibbia con preferenza per i libri escatologici; attribuiscono un corpo a Dio e venerano Cristo come Figlio di Dio, tutto amore per gli uomini, per cui ha dato il sangue. Non basta la fede per salvarsi, ma occorre la cooperazione dell'uomo con la grazia divina. Non esiste inferno, ma alla fine del mondo i reprobri verranno annientati; dopo il giudizio finale, avrà inizio il regno millenario di Cristo fiancheggiato da 144.000 Avventisti del settimo giorno. Gli Avventisti sono vegetariani e astemi.

BIBL. — C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, pp. 660-662; A. TANQUERAY, « *Adventistes* », in DTC.

P. P.

AZIONE CATTOLICA: denominazione moderna dell'apostolato laico, che è antico quanto il Cristianesimo.

Come apostolato organizzato e subordinato alla Gerarchia Ecclesiastica l'A. C. è sorta in varie nazioni di Europa durante il secolo scorso ed ebbe la sua prima grande affermazione ufficiale nel 1863 col Congresso Internazionale di Malines. Subito dopo quel Congresso i pionieri dell'A. C. italiana furono il Casoni, il Fani e l'Acquaderni. Attraverso sviluppi e crisi l'organizzazione arriva al Pontificato di Pio XI, che è passato alla storia col titolo di Papa dell'A. C. Difatti sotto di lui l'A. C. raggiunge una compatta struttura organizzativa in Italia e fuori.

Più che la storia qui importa l'aspetto teologico dell'A. C. Pio XI

l'aveva definita: la *partecipazione* dei laici all'apostolato gerarchico della Chiesa. Recentemente la parola partecipazione è stata sostituita dall'altra: *collaborazione*. Nonostante l'attenuazione, resta il problema teologico, oltre che giuridico, del rapporto dell'A. C. con la Gerarchia. Certo è un rapporto di subordinazione, che però non è facile tradurre in termini teologici. Si è pensato al rapporto di causa *strumentale* (libera, s'intende) a causa principale (Gerarchia); oppure a un rapporto di *analogia*, per cui l'Apostolato in senso vero e proprio risiederebbe nella Gerarchia, mentre nell'A. C. ci sarebbe solo per analogia. Meglio fondere insieme i due concetti in modo che l'A. C. sulla linea dinamica della causalità efficiente deve dirsi causa strumentale della Gerarchia; sulla linea qualitativa della causalità formale può dirsi Apostolato analogo a quello gerarchico per analogia di attribuzione e di proporzionalità.

BIBL. — F. OLCIATI, *La storia dell'A. C.*, Milano, 1922; L. CIVARDI, *Manuale di A. C.*, 11ª ed., Roma, 1947; G. NOSENGO, *L'Apostolato dei laici*, Roma, 1947; P. PARENTE, *Teologia dell'A. C.*, in « Tabor », num. unico sull'A. C., 1948; R. SPIAZZI, *La missione dei laici*, Roma, 1951.

P. P.

B

BAIANISMO: sistema erroneo di Baio (*Michel de Bay*), Professore all'Università di Lovanio nella seconda metà del sec. XVI.

La radice di questo errore sta nella confusione (iniziata da Lutero) tra l'ordine naturale e l'ordine so-

prannaturale (v. questa voce). Si può dire che Baio è *pelagiano* (v. *Pelagianesimo*) nel Paradiso terrestre ed è *luterano*, in linea di massima, dopo il peccato originale. Egli ebbe una mentalità eretica, ma fortunatamente la fede sincera lo salvò facendolo sottomettere alla sentenza dell'Autorità ecclesiastica.

Capisaldi del Baianismo: a) la giustizia originale (= grazia e doni soprannaturali e preternaturali; v. *Giustizia originale*) era propria dell'uomo come *parte integrante* della sua natura e quindi ad essa *dovuta*, non gratuita; b) il peccato originale ha corrotto intrinsecamente la natura umana, indebolendone la libertà diventata schiava della *concupiscenza*, che è peccato per se stessa; c) pertanto l'uomo decaduto non può fare alcun bene, se non gli si restituisce la *grazia*, forza integrativa della natura, cui conferisce la capacità di fare atti *naturalmente* buoni, che per volontà di Dio sono meritevoli della vita eterna; d) la grazia non è un *abito* (cfr. Lutero), ma è la stessa *attività* buona sotto l'impulso dello Spirito Santo, la cui azione risponde a un'esigenza della natura stessa; e) l'uomo o si trova sotto il dominio della grazia e dell'amore retto, eccitato dallo Spirito Santo, e allora tutte le sue azioni sono buone e degne del Paradiso; o è dominato dalla concupiscenza e dall'amore terreno e allora tutte le sue azioni sono peccati (le opere dei pagani, privi di grazia, sono « *vizi che simulano virtù* »); f) è necessaria, per ogni opera buona, la *grazia efficace* irresistibile, che determina interiormente la volontà senza distruggerne o impedirne la libertà,

perché soltanto la *coazione* estrinseca è contraria alla libertà, non la necessità intrinseca.

In tal modo Baio, procedendo per la via del *pessimismo*, preludeva al *Giansenismo* (v. questa voce). S. Pio V condannò (nel 1567) 79 proposizioni estratte dagli scritti di Baio, il quale si sottomise, pur continuando poi a riguardare con nostalgia i suoi principi e discutendo sfavorevolmente dell'infallibilità pontificia. V. DB, 1001-1080. Le correnti dell'*immanentismo religioso* moderno si ricollegano per tanti versi al Baianismo.

BIBL. — F. X. JANSEN, *Baius et le Baianisme*, Louvain, 1927; X. M. LE BACHELET, « *Baius* », in DTC.

P. P.

BAMBINI (morti senza Battesimo): sulla loro sorte alcuni si espressero con troppo rigore, altri con estrema indulgenza.

S. *Agostino* (seguito da S. Gregorio M., S. Anselmo, Gregorio da Rimini [*tortor infantium*], Bossuet, Berti) ritenne che andassero dannati, colpiti però da pena leggerissima. Molti teologi, all'opposto, affacciarono le ipotesi più benigne. Il *Gaetano* sostenne che potevano salvarsi per un atto di fede emesso, a loro nome, dai genitori. Il *Klee* ritenne che nel primo istante della separazione dell'anima dal corpo venissero illuminati in modo da potersi determinare o per il bene o per il male. Lo *Schell* credette di rilevare nella loro morte una specie di martirio, poiché muoiono per causa del peccato di Adamo. Queste opinioni, a parte le lodevoli intenzioni degli autori, non armonizzano con i sani principi della teologia cattolica.

La dottrina più comune, a cui la Chiesa ha mostrato costantemente il suo favore, ritiene che questi bambini non solo sono esenti da ogni sofferenza, ma godono anche di una felicità naturale, non molto diversa da quella che avrebbe posseduto l'uomo se non fosse stato elevato all'ordine soprannaturale. Essi però sono soggetti alla pena dal danno, che è la privazione del possesso di Dio. V. *Pena, Peccato originale*.

BIBL. — S. TOMMASO, *II Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2; *De malo*, q. 5, a. 2; A. D'ALÈS, *De baptismo et confirmatione*, Parisiis 1927, p. 152-158; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, Romae 1945, v. 1, p. 190-192; A. MICHEL, *Le sort des enfants morts sans baptême*, in « L'ami du Clergé », 61 (1951), pp. 97-101; M. DAFFARA, « *Limbo* », in EC.

A. P.

BANEZ DOMENICO: teologo domenicano, n. il 29 febr. 1528 a Valladolid, m. il 21 ott. 1604 a Medina del Campo. Discepolo di D. Soto (v.) e di M. Cano (v.) a Salamanca, ivi insegnò per molti anni acquistandosi fama di professore brillante e profondo interprete di S. Tommaso. Il suo nome è legato alla celebre controversia sulla Grazia (v.) sostenuta da lui e dal suo Ordine contro Molina (v.) e i suoi aderenti.

Uomo di vita austera, fu per vari anni confessore di S. Teresa d'Avila e amico di Filippo II.

BIBL. — V. BELTRÁN DE HEREDIA, in vari articoli della *Ciencia Tomista* (1922-33); M. LÉPÉE, *Bañez et Sainte Thérèse*, Paris, 1947; U. VIGLINO, « *Bañez* », in EC.

A. P.

BANNESIANESIMO: è lo sviluppo della dottrina di S. Tommaso sul concorso divino, sulla grazia e sulla Predestinazione (vedi queste voci)

elaborato dal Domenicano *Domenico Bañez* (1528-1604), Professore alla Università di Salamanca, autore di acuti commentari alla *Somma Teologica* dell'Aquinate.

Il Bannesianesimo è l'antitesi del *Molinismo* (v. questa voce). Verso la metà del sec. XVI per combattere più efficacemente il *Luteranesimo* e il *Calvinismo* (v. queste voci), i Teologi Gesuiti, nelle delicate questioni sul rapporto tra il libero arbitrio e la grazia e la Predestinazione, stabilirono come punto di partenza la libertà umana per risalire poi all'influsso di Dio, mentre la tradizione scolastica agostiniana e tomistica voleva tenere il cammino inverso. *Ludovico Molina* nel 1588 pubblicava la celebre opera *Concordia*, in cui difendeva il concorso divino *simultaneo*, cioè parallelo all'azione umana, e la *scienza media* (v. *Scienza di Dio*), per eliminare la difficoltà di conciliare la libertà dell'uomo con l'influsso divino. Il Bañez, richiesto del suo giudizio, rilevò nella *Concordia* alcune proposizioni erranee. Così si accese un'acre controversia tra Gesuiti e Domenicani, che, portata a Roma davanti al Papa, fu agitata in molte sedute (*Congregatio de Auxiliis*), senza arrivare a una conciliazione delle due tendenze. Oggi ancora se ne discute nelle scuole teologiche. Bañez interpreta S. Tommaso in modo da risolvere il problema con questi principi: a) Dio muove la volontà umana nell'ordine naturale: la mozione divina previene la volontà e la determina a voler questa o quella cosa (*premozione* anzi *predeterminazione fisica*); b) nell'ordine soprannaturale la grazia efficace è

predeterminazione all'atto salutare; c) nonostante questa predeterminazione nei due ordini, la volontà resta libera perché non perde la capacità di resistere all'influsso divino, sebbene di fatto non resista (libertà in *senso diviso*, non in *senso composto*); d) Dio prevede gli atti futuri liberi nei *decreti della sua volontà*, con cui stabilisce di dare la predeterminazione alla volontà di quelle persone, che vuole indurre al bene infallibilmente; e) la Predestinazione legata alla grazia efficace liberamente distribuita, non dipende dalla previsione dei meriti nostri (*ante praevisa merita*).

Bañez va più in là di S. Tommaso, pur essendo sostanzialmente fedele ai suoi princìpi.

BIBL. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu* (in appenlice); N. DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio*, Friburgi (Helv.) 1907; A. D'ALÈS, *Providence et libre arbitre*, Paris, 1927; P. PARENTE, *Causalità divina e libertà umana*, in «Scuola Cattolica», 1947, fase. 2; P. MANDONNET, «Bañez», in DTC.

P. P.

BARNABA - PSEUDO (Lettera di): apocrifo del Nuovo Testamento, composto verso la fine del sec. I (tra il 96 e il 98). È probabilmente dovuto a un cristiano convertito dal giudaismo e vissuto nell'ambiente alesandrino, poiché l'autore indulge ad uno spinto allegorismo biblico. La lettera si divide in due parti; nella prima si dimostra l'attuazione delle figure e delle promesse del Vecchio Testamento nella religione e nella persona di Gesù Cristo; nella seconda si parla della via della luce (virtù) e della via delle tenebre (vizi), riecheggiando il pensiero della *Didaché*.

Nitide sono le affermazioni della divinità di Gesù Cristo, del valore soteriologico della sua morte, della efficacia del Battesimo.

BIBL. — A. CASAMASSA, *I Padri Apostolici*, I, Torino, 1940, pp. 223-47; M. PELLEGRINO, «Barnaba, lettera di», in EC (con bibl.).

A. P.

BASILIO (Santo): Dottore della Chiesa, n. verso il 330 a Cesarea di Cappadocia, ivi m. il 1° gennaio 379. Nipote di S. Macrina (discepolo di S. Gregorio Taumaturgo) ebbe una eccellente educazione dal padre Basilio e dalla madre Emmelia (figlia di un martire cappadoce). Frequentò, indivisibile compagno di S. Gregorio Nazianzeno (v.), le scuole di Costantinopoli e di Atene. Ritornato a Cesarea intraprese un lungo viaggio in Siria, Palestina, Egitto, Mesopotamia, per conoscere gli asceti di quelle regioni; al suo ritorno iniziò vita cenobitica in un luogo solitario presso Neocesarea del Ponto.

Divenuto vescovo di Cesarea di Cappadocia (370), per la sua instancabile operosità, per lo zelo religioso e l'equilibrio delle sue eccezionali doti di maestro e di pastore ebbe, ancor vivente, il titolo di *Magno*, che la posterità gli ha confermato.

La sua lunga e vittoriosa lotta contro l'arianesimo lo indusse a trattare le questioni trinitarie in due celebri opere: *Contra Eunomium* (del 364): scritta contro il capo degli ariani più rigidi, detti anomei; *De Spiritu Sancto* (del 735): vi è dimostrata l'*omousia* (consustanzialità) dello Spirito Santo. Scrisse molte altre opere d'indole esegetica (*esameron*) e ascetica; molto importante la sua produzione oratoria, in cui si

rivela la larga conoscenza dei classici e il calore interiore della sua anima apostolica. S. Basilio fu detto un « romano tra i greci » per la tendenza pratica e concreta delle sue iniziative e dei suoi scritti. L'Oriente lo pose subito tra i suoi « Dottori ecumenici » e l'Occidente lo ha riconosciuto come uno dei più grandi maestri del Cristianesimo.

BIBL. — P. ALLARD, *S. Basilio*, trad. it., Roma, 1904; J. RIVIÈRE, *St Basile évêque de Cesaree*, Paris, 1925; U. MANNICI - A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, II, 5ª ed., Roma, 1942, pp. 61-73; M. PELLEGRINO, « *Basilio. Santo* », in EC (con bibl.).

A. P.

BATTESIMO ¹ (gr. βαπτισμός = lavacro): è il Sacramento della purificazione e rigenerazione spirituale.

Variamente *prefigurato* nella creazione, nel diluvio, nel passaggio del Mar Rosso, nella rupe percossa da Mosè, *predetto* più volte dai Profeti (*Is.* 44, 3-4; *Ezech.* 36, 25-26; *Zach.* 13, 1) e immediatamente *preparato* dal battesimo del Precursore, fu direttamente *istituito* da Gesù Cristo con la progressiva determinazione degli elementi che lo costituiscono: ne indicò vagamente il rito nel suo battesimo del Giordano ove sull'acqua (*materia*) apparve misteriosamente la SS. Trinità « Pater in voce, Filius in carne, Spiritus Sanctus in columba », nel cui nome doveva poi essere conferito (*forma*); ne inculcò la necessità nel colloquio con Nicodemo (*Giov.* 3, 5); ne iniziò l'uso particolare prima della passione (*Giov.* 9, 1-6 coll. *Giov.* 4, 1-2): lo impose come legge universale nel giorno dell'ascensione: « Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti » (*Mt.* 28, 19).

Ministri, come risulta dall'ultimo testo, sono gli Apostoli e i loro successori, i vescovi, che presto si fecero aiutare dai sacerdoti e, in casi particolari, dai diaconi (*Atti* 8, 12-16). Fin dai primi tempi fu riconosciuto valido il Battesimo conferito (in caso di necessità) dai semplici fedeli, nel sec. III dagli eretici, più tardi dagli infedeli, onde il Conc. Lateranense IV (a. 1215) definì che questo Sacramento è sempre valido da chiunque venga amministrato (DB, 696).

Nelle stesse parole di *Mt.* 28, 19 è indicata implicitamente l'acqua (che era stata però esplicitamente designata in *Giov.* 3, 5) e chiaramente la *formula trinitaria*, come elementi costitutivi del rito esterno del Battesimo. L'acqua poi può essere applicata in tre maniere: o per immersione (uso antico, cfr. *Rom.* 6, 3-11) o per infusione (uso comune ora nella Chiesa Latina) o per aspersione (in caso di necessità).

Gli *effetti* del Battesimo sono il carattere e la grazia della rigenerazione. Il *carattere* (v. questa voce) del Battesimo è una partecipazione, sebbene minima, del sacerdozio di Cristo, in quanto conferisce le tre prerogative di ogni sacerdozio: l'essere *sacerdotale*, in quanto è una consacrazione ontologica; il *potere sacerdotale*, perché sebbene sia una potenza principalmente recettiva, è anche, pur secondariamente, una potenza attiva tanto nella mediazione ascendente, in quanto rende capaci tutti i fedeli di offrire *mediatamente (per sacerdotem)* il sacrificio eucaristico, quanto nella mediazione discendente, perché rende idonei i semplici cristiani ad ammi-

nistrare il Sacramento del Matrimonio; il *buon esercizio* del potere sacerdotale, perché esige, amplifica e difende la *grazia*. Rispetto alla Chiesa è il primo e fondamentale segno *distintivo* dei fedeli dagli infedeli e *insertivo* nel corpo mistico di Cristo (cfr. CIC, can. 87).

La *grazia* del Battesimo è la rigenerazione (Giov. 3, 5) che implica (Rom. 6, 3-11) da una parte la morte al peccato (originale e attuale, mortale e veniale con tutte le loro conseguenze penali) ossia una separazione totale dal vecchio Adamo; e dall'altra una risurrezione a nuova vita, effettuata attraverso l'inserzione in Cristo, novello Adamo, che infonde la grazia santificante. In quanto Cristo influisce, nell'infusione della grazia, esercita l'ufficio di capo costituendo i fedeli sue membra, in quanto l'effetto di tale infuso è la grazia, configura i medesimi alla sua natura divina, facendoli per similitudine suoi fratelli (Rom. 8, 29). Essendo Cristo nostro capo e nostro fratello maggiore, Figlio di Dio (naturale), in Lui e per Lui diventiamo figli adottivi del Padre, che manda in noi il suo Spirito « in quo clamamus: Abba, Pater » (Rom. 8, 15). Divenuti figli di Dio, abbiamo diritto agli aiuti (grazia attuale) agli alimenti (Eucaristia), all'eredità paterna (visione beatifica) (cfr. Rom. 8, 17). Inoltre essendo fratelli dello stesso Primogenito, figli dello stesso Padre, formiamo un'unica famiglia, la Chiesa, nella quale vige la circolazione degli stessi beni spirituali, la « Comunione dei Santi ».

Quest'ultimo effetto si può ottenere, quasi in via eccezionale (*qua-*

si per baptismi supplementa) con un atto di carità (*baptismus flaminis*) o con il martirio (*baptismus sanguinis*), ma tutti, bambini (v. bambini morti senza Battesimo) e adulti, ne devono essere in qualche modo partecipi per poter entrare nel regno di Dio (Giov. 3, 5; Mc. 16, 15).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II, qq. 66-71; L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898; L. LEMONNYER, *Notre baptême d'après Saint Paul*, Paris, 1930; A. D'ALÈS, *Baptême et confirmation*, Paris, 1928; F. CUTTAZ, *Les effets du baptême*, Paris, 1934; R. PLUS, *Battesimo e Cresima*, Torino, 1933; V. JACONO, *Il Battesimo nel pensiero di S. Paolo*, Roma, 1935; « *Baptême* » in DTC; G. RAMBALDI, « *Battesimo* », in EC (ampio e concettoso articolo, con riferimento agli attuali sviluppi della teologia biblica).

A. P.

BEATIFICAZIONE: è il riconoscimento o la dichiarazione della santità di un servo di Dio fatta dall'autorità competente (nella disciplina attuale: dalla Santa Sede). Tale dichiarazione è *formale* quando il Romano Pontefice, stabilita la prova giuridica che al servo di Dio non fu prestato culto pubblico, dimostrata l'eroicità delle sue virtù o il suo martirio, riconosciuti per autentici i miracoli operati per sua intercessione, ne permette il culto pubblico con determinate condizioni e limiti. È *equivalente* invece quando la Santa Sede conferma il culto pubblico tributato a un servo di Dio « *ab immemorabili* », premessa anche in questo caso una discussione giuridica sulla fama di santità o sul martirio del medesimo. Nei primi secoli il vescovo approvava di sua autorità il culto dei Martiri; così pure nell'alto Medioevo erano i vescovi che confermavano o permettevano il cul-

to che i fedeli spontaneamente tributavano a coloro che erano morti in fama di santità. Solamente nel sec. XII *Alessandro III* riservò alla Santa Sede le cause di beatificazione, questa riserva però non ebbe tutti i suoi effetti se non con la costituzione « *Caelestis Ierusalem* » di *Urbano VIII* (a. 1634), che vietò severamente di rendere culto pubblico a qualunque servo di Dio che non fosse stato regolarmente beatificato. Permise però che si continuasse ad onorare quei beati, a cui si rendeva « *ab immemorabili* » o almeno da 100 anni il culto pubblico, anche senza ufficiale beatificazione. Nel sec. XVIII *Benedetto XIV*, con l'acume giuridico che lo distingueva, redasse in sistema le norme da seguire nel processo di beatificazione, ora sostanzialmente incorporate nel Codice.

A nessuno, anche profano in studi giuridici, può sfuggire la somma prudenza che traspira da ogni norma dei processi di beatificazione. La Chiesa procede veramente, come si suol dire, con piedi di piombo.

BIBL. — *BENEDETTO XIV*, *De servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione* (molte edizioni); *T. ORTOLAN*, « *Béatification* », in DTC; « *Beatificazione* », in EE; *S. INDELICATO*, *I fondamenti giuridici del processo di beatificazione*, Roma, 1944; *G. LÖW*, « *Beatificazione* », in EC (articolo importante).

A. P.

BEATITUDINE: è l'ultima perfezione dell'ente intellettuale. *Boezio* la definisce: « Stato perfetto per il cumulo di tutti i beni » (*De Consol. philos.* III, 2).

La beatitudine va considerata oggettivamente e soggettivamente (*formaliter*): nel primo senso è il bene

sommo capace di rendere beato l'ente intellettuale; nel secondo senso è la felicità del soggetto intellettuale che gode di quel bene. *Scoto* e in parte *S. Bonaventura* ripongono di preferenza la beatitudine in un atto di volontà (*amore*); *S. Tommaso* la ripone principalmente nell'intelletto (*cognizione*) a cui tien dietro la volontà. Per l'uomo nello stato attuale la beatitudine è la *visione beatifica* (v. questa voce), cioè Dio visto intuitivamente nella sua essenza (fine supremo *soprannaturale*). Ma la beatitudine compete anzitutto a Dio in sommo grado: difatti oggettivamente è il sommo bene; soggettivamente si conosce e si ama infinitamente e perciò è infinitamente beato. Questa divina beatitudine non può essere né aumentata né diminuita dalle creature: quando la Rivellazione parla del dolore di Dio o dell'accresciuto gaudio di Dio, usa un linguaggio figurato per farsi intendere dagli uomini. Con l'Incarnazione Dio si è messo in condizione di gustare le nostre gioie e i nostri dolori con cuore umano. La voce beatitudine è usata anche a significare le otto norme promulgate da Gesù nell'Evangelo (*Mt.* 5, 3-11); « *Beati i poveri... Beati i miti...* » ecc. Esse vanno sotto il nome di discorso della montagna e sono la sintesi del messaggio evangelico.

BIBL. — *S. TOMMASO*, *Summa Theol.*, I, q. 26; *A. D. SERTILLANGES*, *St Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, I, p. 273; *P. PARENTE*, *Il primato dell'amore e S. Tommaso d'Aquino*, in « *Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae* », 1945, p. 197 ss.; *A. PORTALUPPI*, *Commento alle beatitudini*, Roma, 1942; « *Béatitude* » e « *Béatitudes évangéliques* », in DTC.

P. P.

BEGUARDI (dall'antico ted. *begam* = *mendicare*, *pregare?*): una delle tante sette religiose, che pullularono tra il sec. XII e il sec. XIII in Europa. Veramente i *Beguardi* sono una derivazione delle *Beguine*, donne consacrate alla vita casta e spesso povera. Gli uni e le altre furono da principio ortodossi, ma poi cominciarono a deviare, specialmente i *Beguardi*, che s'ispirarono alle stravaganze di altre sette, come quella dei *Fratricelli*. Dal punto di vista teologico interessa sapere la dottrina che essi professavano e diffondevano. Ne abbiamo un saggio autentico nelle proposizioni condannate dal *Conc. di Vienne* (1311-1312). L'uomo può raggiungere in questa vita tanta perfezione spirituale da diventare impeccabile. Arrivato a questa altezza l'uomo può fare a meno dei digiuni e delle preghiere, dell'ubbidienza all'autorità e d'altra parte non deve preoccuparsi più del corpo, a cui può concedere quel che vuole, senza peccare. Inoltre il perfetto spirituale può elevarsi in vita alla visione di Dio senza il lume della gloria (v. questa voce). Non è peccato quello a cui si è naturalmente inclinati; il mistico contemplativo non deve abbassarsi al culto dell'Eucaristia e dell'Umanità di Cristo (DB, 471-478). Caratteristica ancora del *Beguardismo* l'avversione alla Chiesa romana. È facile vedere in questa eresia i lineamenti del futuro *Quietismo* (v. questa voce e *Molinismo*).

BIBL. — I. L. MOSHEIM, *De beghardis et beguinabus commentarius*, Leipzig, 1790; D. PHILIPS, *Beguines in medieval Strasbourg. A study of the social aspect of the*

Beguine life, Stanford Univ., 1941; F. VERNET, « *Béghardes, Béguines hétérodoxes* », in DTC.

P. P.

BELLARMINO ROBERTO (Santo):

Dottore della Chiesa, n. a Montepulciano nel 1542, m. a Roma nel 1621. Religioso gesuita nel 1560, studiò teologia a Padova e a Lovanio. Nel 1576 fu il primo titolare della nuova cattedra *de controversiis* istituita al Collegio Romano (Università Gregoriana). Creato cardinale nel 1599, esercitò nella Curia Romana un grande influsso con la sua dottrina e la sua conquistatrice carità.

Oltre numerose opere esegetiche, pastorali e ascetiche (di particolare efficacia) il Bellarmino scrisse gl'imponenti volumi *De Controversiis*, opera capitale per l'epoca in cui fu redatta, poiché con erudizione straordinaria, ordine logico e forza di argomentazione positiva, dimostra la falsità delle posizioni assunte dal protestantesimo sulla *regula fidei*, sulla Chiesa, sui Sacramenti e sulla Grazia.

BIBL. — X. LE BACHELET, *Bellarmin. in DTC*; J. DE LA SERVIÈRE, *La théologie de Bellarmin*. Parigi, 1909; F. CAYRÉ, *Patrologia e storia della teologia*, II, trad. it., Roma, 1938, pp. 831-34; A. FIOCCHI, « *Roberto Bellarmino. Santo* », in EC.

A. P.

BERENGARIANA (eresia): *Berengario di Tours*, arcidiacono di Angers (1000-1088), formatosi alla scuola di Chartres sotto la direzione di *Fulberto*, ben presto si allontanò dagli esempi e dalla dottrina del maestro e indulgendo alla sua indole razionalistica negò la verità della transustanziazione (v. questa voce) accampando varie ragioni: 1) gli accidenti sono inseparabili dalla lo-

ro sostanza, pertanto rimanendo invariati dopo la consacrazione si deve ritenere che rimane la loro sostanza senza mutazione alcuna; 2) è impossibile che una sostanza si trasformi in un'altra preesistente. Rigettata la transustanziazione era logico che negasse anche la presenza reale e lo fece adducendo questi argomenti: 1) se Cristo fosse presente nell'Eucaristia dovrebbe moltiplicarsi e distare dal cielo; 2) l'Eucaristia è un Sacramento; ora il Sacramento, secondo S. Agostino, è un « *signum sacrum* », pertanto il pane e il vino dell'Eucaristia non contengono ma soltanto significano il corpo e il sangue di Cristo. Il complesso dell'argomentazione se mostra l'ardire di Berengario ne manifesta anche lo scarso senso teologico.

Intanto le audaci affermazioni dell'arcidiacono provocarono una nutrita polemica, in cui si cimentarono i migliori ingegni del tempo (*Lanfranco di Bec*, *Guimondo di Anversa*, *Adelmanno da Brescia*, *Durando di Troarn*), e molteplici condanne da parte della Chiesa, che adunò sette concili per piegare il versipelle scolastico, il quale finalmente nel *Sinodo Romano* del 1079 accettò una formola eucaristica, elaborata da Alberico di Montecassino, in cui è chiaramente enunziata la presenza reale e la transustanziazione. Ma la sua era una sottomissione finta, perché tornato in Francia ricadde nell'errore; vinto poi dalla grazia fece dieci anni di penitenza e morì riconciliato con la Chiesa. Sebbene un autore italiano dell'epoca riferisca che anche gente del popolo si interessò dell'eresia berengariana,

tuttavia la polemica si svolse tra le pareti della scuola, provocando piuttosto un approfondimento dottrinale (allora si formulò la parola « *transustanziazione* »), e un aumento della pietà eucaristica. Recentemente è stata curata una nuova edizione dell'opera principale di Berengario: *De sacra Caena adversus Lanfrancum*, ed. W. E. Beekenkamp, L'Aia 1941 (l'editore è protestante).

BIBL. — F. VERNET, *Bérenger de Tours*, DTC; A. J. MACDONALD, *Berengarius and the reform sacramental doctrine*, London, 1930; M. CAPPUYNS, *Bérenger de Tours*, in DHGE (articolo importante); M. MATRONOLA, *Un testo inedito di Berengario di Tours e il Concilio Romano del 1079*, Milano, 1936; L. C. RAMIREZ, *La controversia eucaristica del siglo XI*, Bogotà 1940; C. BOYER, « *Berengario di Tours* », in EC.
A. P.

BERENGARIO: vedi *Berengariana* (*eresia*).

BERNARDO DI CHIARAVALLE (Santo): Dottore della Chiesa, n. nel 1090 nel castello di Fontaines-lès Dison (Borgogna), m. a Chiaravalle il 20 agosto 1153. Entrato nel 1112 con molti gentiluomini nel monastero di Citeaux, fondò nel 1115 l'abbazia di Clervaux (Chiaravalle), dove fu per 38 anni abate. Per il suo prestigio personale l'Ordine Cistercense, e soprattutto il suo monastero, divenne l'epicentro di un vasto movimento di riforma di tutti i settori della vita ecclesiastica. Amico di santi e di re, di vescovi e di papi, diventò il dominatore del suo secolo, talora temuto, quasi sempre amato.

Per la fluidità del suo latino permeato di idee e di frasi bibliche, per la tenerezza del suo amore all'Uma-

nità di Gesù e alla Vergine Maria, per la soavità del suo stile, che pur nella frase bruciante rivela la delicatezza del suo cuore, S. Bernardo è passato ai posteri con il titolo di *Dottore Mellifluo*.

Delle sue numerose opere (raccolte nel Migne, P. L. 180-185), occorre ricordare, oltre le lettere d'importanza storica, il *De consideratione* (composto tra il 1149 e il 1153 e dedicato al suo antico discepolo, divenuto Papa Eugenio III) opera unica nella storia del Cristianesimo, in cui le più alte considerazioni teologiche sono avvicinate alla vita quotidiana, alle necessità immediate della Chiesa. Di valore imperituro i suoi *sermones* sulla Madonna e i *Cantica Canticorum*, ove ha condensato la sua dottrina mistica.

L'influsso di S. Bernardo si è esercitato su tutti i settori (teologico, religioso, ascetico, filosofico, politico) incidendo profondamente in tutta la cultura occidentale e la sua candida figura ritorna sempre cara ad ogni svolta della storia religiosa.

BIBL. — E. VACANDARD, *Vie de St Bernard*, 2 voll., Paris, 1895; G. GOYAU, *San Bernardo*, trad. it., Brescia, 1928; E. GILSON, *La théologie mystique de St Bernard*, Paris, 1934; J. LECLERCQ, *S. Bernard Mystique*, Paris, 1948; F. OPPENHEIM, « *Bernardo. Santo* », in EC (con bibl.).

A. P.

BIBBIA: il sostantivo italiano riproduce il plurale neutro greco τὰ βιβλία (= i libri) che passò nel latino medievale e nelle lingue moderne come singolare femminile per indicare il complesso dei libri ispirati da Dio altrimenti detti Sacra Scrittura o Sacre Scritture. Mentre il greco metteva in luce il carattere composito del libro divino: la molteplicità

dei libri da esso contenuti, il latino ne mise in evidenza l'autore e lo spirito unico.

I 74 libri che compongono la Bibbia sono distribuiti in due grandi sezioni: il *Vecchio* ed il *Nuovo Testamento* (v. le due voci). Il termine *Testamento* secondo il valore del vocabolo ebraico originale (*berith*) e del greco che fin dall'inizio lo tradusse (διαθήκη), può indicare o che quei libri contengono le disposizioni con le quali Dio prometteva (*Vecchio Testamento*) e concedeva (*Nuovo Testamento*) ai suoi fedeli i beni culminanti nel possesso della eterna felicità, o può designare la serie dei patti (si usa perciò parlare di *Antico* e *Nuovo Patto*) e delle alleanze con le quali, nel corso dei secoli, Dio legò a sé gli uomini in vista della loro redenzione.

Il Vecchio Testamento, inizialmente patrimonio sacro del popolo ebraico che Dio elesse come depositario delle sue promesse di redenzione, passò poi, completato dal Nuovo Testamento, in legittima eredità alla Chiesa, che è il vero Israele, l'autentico popolo eletto, a favore del quale si realizzarono le antiche promesse divine.

L'attuale legislazione ecclesiastica (CIC, cc. 1391, 1399, 1400) proibisce ai fedeli le versioni in lingua volgare che non abbiano l'approvazione della Sede Apostolica e che non siano pubblicate sotto la vigilanza dei Vescovi, e corredate di note estratte dai Padri e dagli interpreti cattolici. Le edizioni dei testi originali e delle antiche versioni e le traduzioni curate da accademici sono permesse agli studiosi.

BIBL. — Art. « *Bibbia* » in EI, VI, 379-926; EC II, 1545-87. Eccellenti manuali

scientifici d'introduzione generale alla Bibbia, con ricchissime bibliografie aggiornate, sono: G. PERRELLA, *Introd. gen. alla S. Bibbia*, Torino, 1952; *Institutiones biblicae* del Pont. Ist. Biblico, vol. I, Roma, 1951; H. HÖPFL-B. GUT, *Introductio generalis in S. Scripturam*, Romae, 1950. Più sintetici e divulgativi sono L. GRAMATICA-G. CASTOLDI, *Manuale della Bibbia*, Milano, 1924; A. ROBERT-A. TRICOT, *Initiation biblique*, Paris, 1948; G. CASTELLINO, *Che cos'è la Bibbia*, I, II, Torino, 1941; P. CHEMINANT, *Introduzione alla Bibbia*, Torino, 1942.

S. G.

BILLOT LOUIS: eminente teologo, n. a Sierck (Metz) il 12 gennaio 1846, m. a Galloro (Roma) il 18 dic. 1931. Sacerdote nel 1869 entrò subito nella Compagnia di Gesù. Dal 1885 al 1911 fu professore all'Università Gregoriana, ove si acquistò fama internazionale di teologo speculativo. Creato Cardinale dal B. Pio X (1911), rinunciò alla sua dignità in seguito a un incidente determinato da personali convinzioni sull'*Action Française* (1926). Le sue numerose opere toccano tutte le questioni dogmatiche: sono classici i trattati *De Deo Uno et Trino* (Roma, 1895), *De Verbo Incarnato* (ivi 1892). Il Billot difendendo con vigoria dialettica il tomismo nel momento particolarmente delicato della crisi modernista, si rese benemerito della Chiesa e della civiltà.

BIBL. — H. LE FLOCH, *Le card. Billot. lumière de la théologie*, Paris, 1947; P. PARENTE, « *Billot Louis* », in EC.

A. P.

BOGOMILI (dal bulgaro *bogmilo*, che equivale alla parola greca Θεόφιλος = amico di Dio): Setta a sfondo dualistico (v. *Manicheismo*) che si diffuse dal sec. X al sec. XIV principalmente in Bulgaria, ma an-

che nella Bosnia ed Erzegovina, nella Grecia, nell'Ungheria. Fu molto combattuta dai Papi *Onorio III*, *Gregorio IX*, *Bonifacio VIII* e *Benedetto XII* e ciò nonostante un filone bogomilistico sopravvive tuttora in Bulgaria.

Come ogni setta a tinta manichea respinge in blocco: a) tutte le verità specificamente cristiane; b) la forma gerarchica della Chiesa; c) l'organismo sacramentale e il culto esterno. Conserva di cristiano soltanto la recita del *Pater* ed è caratterizzata dalla pretesa di stabilire diretti rapporti con Dio attraverso un culto tutto interiore, fino al raggiungimento della visione beatifica in terra mediante gli occhi del corpo.

BIBL. — G. BARDY, « *Bogomiles* », in DHGE; M. JUGIE, « *Bogomiles* », in DS; J. DE GUIBERT, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Romae, 1931, n. 126-138; J. M. GAGOV, *Theologia antibogomilistica Cosmae Presbyteri Bulgari saec. X*, Romae, 1942; L. DI FONZO, « *Bogomili* », in EC.

A. P.

BOLLA (lat. *bullā* = impronta del sigillo fatta per autenticare le scritture pubbliche): è uno dei più solenni documenti emanati dal Romano Pontefice, che ha una forma esterna fissa e un contenuto vario secondo lo scopo che il Papa si prefigge.

La forma esterna la distingue da ogni altro documento della Curia Romana: porta non sulla fronte, ma nella prima linea il nome del Pontefice Regnante, p. es. « *Pius Episcopus Servus Servorum Dei* ». Per la data, gli anni vengono computati dalla coronazione del Papa; ma se la Bolla è anteriore a questa, allora si usa la frase « *a die suscepti Apo-*

stolatus ». Porta appeso un sigillo di piombo (*bullā*), in cui da una parte è impresso il nome del Sommo Pontefice, dall'altra quello di S. Pietro e di S. Paolo. Se la Bolla è di grazia, il sigillo pende da cordicelle di seta rossa o gialla, se di giustizia le cordicelle sono di canapa.

Il contenuto può essere dommatico o disciplinare. Sono molto celebri le bolle dommatiche « *Unam Sanctam* » pubblicata nel 1302 da Bonifacio VIII, con la quale definisce « *subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae esse de necessitate salutis* » (DB, 469); « *Auctorem Fidei* » con cui Pio VI nel 1794 condannò il Sinodo di Pistoia; « *Ineffabilis Deus* » con la quale Pio IX nel 1854 definì il dogma dell'Immacolata Concezione; « *Munificentissimus Deus* » con cui Pio XII ha definito (1° nov. 1950) il dogma dell'Assunzione.

BIBL. — I. B. CARD. PITRA, *Étude sur les lettres des papes*, in « *Analecta Novissima* ». Frascati, 1885; ORTOLAN, « *Bulle* », in DTC; G. BATELLI, « *Bolla* », in EC.
A. P.

BONAVENTURA (Santo): Dottore della Chiesa, n. a Bagnoregio (Viterbo) nel 1222, m. a Lione il 15 luglio 1274. Religioso francescano nel 1243, discepolo di Alessandro di Hales, insegnò all'Università di Parigi per un decennio (1248-57). al 1257 fino alla morte fu Generale del suo Ordine, che governò con saggezza ammirabile. Creato cardinale da Gregorio X, morì durante il Concilio di Lione.

Della sua vastissima produzione sono da segnalare alcune opere meritamente celebri: *Commentarii in quattuor libros Sententiarum* (redat-

ti tra il 1250 e il 1254), che sebbene siano frutto d'ingegno giovanile manifestano il genio bonaventuriano; *Breviloquium* (del 1257): sintesi di tutta la teologia; *De reductione artium ad theologiam*: uno dei contributi più notevoli del Medioevo all'introduzione della teologia; *Itinerarium mentis in Deum*: aureo opuscolo, che rivela l'interiore orientamento dell'anima serafica; *De donis Spiritus Sancti* e *Collationes in Haemameron*: duplice serie di conferenze quaresimali tenute a Parigi (nel 1267 e 1268), in cui con eloquenza e vigore dialettico sono denunciati e smascherati gli errori dell'averroismo. Filosofo e teologo dallo stile elegante e dall'intuito profondo, fedele al magistero della Chiesa e discepolo assiduo del « Maestro interiore », S. Bonaventura mostra di aver sperimentato nel calore della sua anima quanto la limpida mente aveva appreso dalla fede e dalla meditazione personale. Raramente nella Chiesa sono apparsi uomini così completi e così equilibrati come S. Bonaventura, dai posteri giustamente salutato Dottore Serafico. Le sue opere sono state pubblicate, in superba edizione, a Quaracchi dai PP. Minori Fedele da Fanna, Ignazio Jailer e molti altri (1882-1902).

BIBL. — E. GILSON, *La philosophie de St Bonaventure*, Paris, 1924; E. CHIETTINI, *Mariologia S. Bonaventurae*; E. BETTONI, *San Bonaventura*, Brescia, 1944; A. SEPIŃSKJ, *La psychologie du Christ chez St Bonaventure*, Paris, 1948; G. F. BONNEFOY, « *Bonaventura, Santo* », in EC.
A. P.

BONTA': v. *Perfezione*.

BREVIARIO: v. *Liturgia*.

BUDDISMO: v. *Dolore*.

C

CALVINISMO: è il sistema eretico di *Calvino* (*Giovanni Chauvin*) nato a Noyon, in Francia (1509) e vissuto in gran parte a *Ginevra* nella Svizzera, dove esercitò strapotente influsso anche sull'autorità civile. La Svizzera era già sconvolta dalle idee religiose di *Zwingli*, contemporaneo di Lutero, con cui era d'accordo su vari punti fondamentali della Riforma, sebbene fosse in genere più moderato di lui. Calvino prese dall'uno e dall'altro, ma vi aggiunse principi personali. 1) Adottò i *concetti luterani* intorno al libero esame (interpretazione individuale della S. Scrittura), al peccato originale e rispettive conseguenze, alla giustificazione estrinseca e alla sufficienza della fede senza le opere (v. *Luteranesimo*). 2) Di *proprio* ha: a) l'*inamissibilità* della grazia (concepita come imputazione fatta a noi della santità e dei meriti di Cristo): chi con la fiducia è giustificato in questo senso, non può più perdere tanto favore ed è certo di salvarsi (Lutero parlava solo della certezza della giustificazione, non della salute eterna); b) la *Predestinazione assoluta* decretata da Dio per alcuni indipendentemente da qualunque merito o demerito: Dio destina secondo il suo arbitrio all'Inferno o al Paradiso e però le opere dei Predestinati alla Beatitudine, anche se cattive, sono considerate come buone da Dio, le opere dei futuri dannati invece sono cattive in tutti i sensi. Inoltre egli si distacca da Lutero perché vuole una Chiesa fortemente organizzata, che s'imponga

anche allo Stato. La Chiesa di Calvino è quella dei Predestinati alla vita eterna e cioè dei fedeli aderenti a Cristo con la fede: è per sé invisibile, ma è visibile nel ministero dei Pastori.

Ammette due soli Sacramenti: il *Battesimo* e la *Cena* e quanto alla natura di essi si accosta più a *Zwingli* che a Lutero. I Sacramenti per Calvino sono *segni esterni* che attestano la grazia di Dio in noi e l'onore con cui noi compensiamo Dio. Oscura la dottrina eucaristica interpretata poi dai Calvinisti nel senso che il fedele ricevendo pane e vino consacrati riceve da Gesù, che è in cielo, una virtù divina (negazione della *Transustanziazione*, della presenza reale e perfino del *Simbolismo* caratteristico della dottrina sacramentaria di *Zwingli*).

L'opera principale di Calvino è «*Institutiones religionis christianae*», voll. 4. Egli segue i principi di Lutero, li redige a sistema logico, ma non nomina il suo compagno di battaglia. Il Calvinismo resta condannato insieme col Luteranesimo dal *Conc. Tridentino*.

BIBL. — P. PASCHINI, *Lezioni di storia ecclesiastica*, Torino, 1931, vol. II, p. 187; A. BAUDRILLART, «*Calvin et le Calvinisme*», in DTC.; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 600 ss. Per una biografia completa v. l'op. del protestante R. FRESCHI, *Giovanni Calvino*, Milano, 1934; P. CHIMINELLI, *Il Calvinismo*, Milano, 1948; A. LANZ, «*Calvino*», in EC.

P. P.

CANO, MELCHIOR: teologo domenicano, n. a Tarancón (Cuenca) ca. 1509, m. a Toledo il 30 sett. 1560. Discepolo di Francesco di Vitoria (v.), gli successe nella cattedra teologica di Salamanca nel 1546. Partecipò al

Concilio di Trento (1551-52) intervenendo attivamente alle discussioni sui Sacramenti dell'Eucaristia e della Penitenza e sul Sacrificio della Messa. Carattere vivo non fu sempre superiore alle passioni politiche e religiose dell'epoca.

Oltre le *Relectiones de Sacramentis in genere* e *De Paenitentia* (Salamanca 1550), sono da ricordare i celebri *Libri 12 de locis theologicis* (usciti postumi e incompleti: ultima edizione a cura di T. Cucchi, Roma 1900, 3 voll.), che gli conferiscono un posto d'onore nella storia della teologia. Redatti in un latino forbito, costituiscono il più grande tentativo di una metodologia teologica nell'età moderna e hanno esercitato un largo benefico influsso, soprattutto per la ripresa dello studio positivo delle fonti.

BIBL. — A. LANG, *Die loci theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen beweises*, Monaco, 1925; E. LAMALLE, «Cano, Melchior», in EC; E. MARCOTTE, *La nature de la théologie d'après M. Cano*, Ottawa, 1949.

A. P.

CANONE (della Bibbia) (gr. κανών = regola): designa la collezione o il catalogo di quei libri che, per essere ispirati da Dio, sono la «regola» della verità e della vita. *Canonico* è, perciò, un libro che si trova nel canone, in quanto è ispirato da Dio e come tale è stato dalla Chiesa riconosciuto.

Dal sec. XVI in poi si usa chiamare *protocanonici* i libri sulla cui origine divina fin dall'inizio si ebbe il consenso unanime di tutta la Chiesa, e *deuterocanonici* quei libri della cui ispirazione si ebbero dei dubbi fino al sec. V circa. Il termine *deuterocanonico* non ha un valore

assoluto in quanto esso non indica un libro che in un secondo (δεύτερος = secondo) momento è stato introdotto nel canone; anche i libri di cui si discuteva erano fin dall'inizio ricevuti nel canone della Chiesa.

Attualmente gli Ebrei, seguiti dai Protestanti che hanno influito anche sulle cristianità dissidenti, ripudiano i seguenti libri deuterocanonici del Vecchio Testamento: *Tobia*, *Giuditata*, *Sapienza*, *Ecclesiastico*, *Baruc*, I e II dei *Maccabei*, brani di *Ester* e *Daniele*, libri e testi tutti scritti e conservati in greco. I deuterocanonici del Nuovo Testamento sono: le Lettere agli *Ebrei* di *Giacomo*, la II di *Pietro*, la II e la III di *Giovanni*, di *Giuda* alle quali va aggiunta l'*Apocalisse*.

Apocrifi sono libri di titolo e contenuto affine a quelli del Vecchio o al Nuovo Testamento, ma non riconosciuti dalla Chiesa come ispirati ed esclusi dal canone (v. *Apocrifo*).

I Protestanti chiamano apocrifi i libri deuterocanonici riservando a quelli che noi chiamiamo apocrifi il termine *pseudepigráfico* (= con falso titolo).

BIBL. — S. ZARB, *De historia canonis utriusque testamenti*, Romae, 1934; Id. *Il canone biblico*, Romae, 1937; Anche i trattati d'introduzione generale alla Bibbia (v. questa voce).

S. G.

CANONE (della Messa) (gr. κανών = regola): è quel complesso di preghiere della Messa che va dal «*Sanctus*» all'«*Amen*» prima del *Pater noster*. Il canone è stato designato con nomi diversi: nell'antichità fu denominato *preghiera* (εὐχή) per eccellenza; fu detto anche *azione*, dall'espressione latina «*agere causam*» ossia difendere una causa;

il sacerdote infatti difende nella persona di Cristo la causa di tutta la Chiesa davanti a Dio Padre; i Greci lo dicono *anafora* (ἀναφορά) cioè offerta; nel Medioevo fu chiamato *canon consecrationis* perché in quelle preghiere si consacrano il pane e il vino, per distinguerlo dal *canon communionis*, che segue. Presso i Latini è prevalso il nome di canone, che esprime bene la parte fissa e regolare della Messa. Il canone, così come si trova oggi nel Messale Romano, ha avuto l'ultimo ritocco da S. Gregorio Magno; risale pertanto alla fine del sec. VI, anzi vi sono elementi per asserire che sostanzialmente era costituito fin dal sec. IV. Il nucleo centrale del canone s'ispira alle parole e alle azioni di Gesù nella ultima cena. Infatti se si tolgono i diversi testi che furono aggiunti in seguito, nel « *mento* » dei vivi e dei morti (dipendenti dalla recita dei *dittici*, ossia delle tavolette ove erano scritti i nomi dei vivi e dei defunti per i quali si doveva pregare), il tema fondamentale è un ringraziamento a Dio per l'opera della redenzione (Gesù « *gratias egit* »), che viene rinnovata nella consacrazione sacrificale (Gesù consacrò il pane e il vino) e di nuovo offerta al Padre in unione con il Figlio e lo Spirito Santo. Il sacerdote infatti fedele al comando di Gesù « fate questo in memoria di me », ricorda la passione, morte, risurrezione e ascensione del Signore e rinnova con tutta la Chiesa l'offerta che Gesù ha fatto di se stesso.

Nei primi tempi il canone era recitato a voce alta, poi s'introdusse l'uso di pronunziarlo a voce bassa e nel più profondo raccoglimento, forse per circondare così sante parole

di un alone di mistero. Ciò non significa che il popolo non debba conoscere il ricco contenuto di questa preghiera, anzi è nel desiderio della Chiesa che i fedeli s'imbevano del suo spirito e seguano il sacerdote ripetendo la stessa formula « che è penetrata di fede e profumata di pietà, piena di forza e di azione. Il suo linguaggio semplice ha un carattere vivo, un'impronta antica, commuove colui che la pronuncia con un'impressione simile a quella che è prodotta dall'oscurità misteriosa delle basiliche della Città eterna » (*Gih*). È degno di nota che il Concilio di Trento ha dichiarato che il Canone della Messa è immune da qualunque errore (DB, 942).

BIBL. — A. VIGOUREL, *Le canon romain de la Messe*, Paris, 1915; P. CAGIN, *L'Anaphore apostolique*, Paris, 1919; A. FORTESCUE, *La Messe*, Paris, 1921; L. A. MOLIEN, *La prière de l'Eglise*, Paris, 1923, t. I. *Messe et Heures du Jour*; E. VANDEUR, *La Santa Messa*, Faenza, 1927; J. DE PUNIET, *La liturgie de la Messe*, Avignon, 1928; B. BOTTE, *Le canon de la Messe Romaine, édition critique, introduction et notes*, Louvain, 1935; F. MENNINI, *La mia Messa*, Torino, 1941; PH. OPPENHEIM, *Canon Missae primitivae*, Romae, 1948; J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, II, Vienna, 1948, pp. 123-333; N. RIGHETTI, *Storia liturgica*, III; *La Messa*, Milano, 1949, pp. 273-391; A. ROBERTI, « *Canone della Messa* », in EC.

A. P.

CANONIZZAZIONE: è la solenne sentenza, con la quale il Papa dichiara che un beato gode attualmente della gloria celeste e ne impone il culto a tutta la Chiesa. In questo giudizio, secondo la dottrina più comune, il Romano Pontefice è infallibile. Mentre la beatificazione (vedi questa voce) è una sentenza preliminare, non infallibile e soltan-

to permissiva del culto, la canonizzazione è un giudizio definitivo, infallibile, precettivo del culto. Per questo atto pontificio: 1) ai Santi è dovuto il culto di dulia; 2) la loro immagine deve essere circondata dall'aureola; 3) le loro reliquie possono essere esposte e venerate; 4) si può celebrare la Messa e l'Ufficio in loro onore; 5) si possono dedicare giorni di festa alla loro memoria ecc.

Sebbene la Chiesa fin da principio sia intervenuta per regolare il culto dei Martiri e dei Confessori e abbia stabilito delle norme, che furono poi lentamente elaborate e codificate (v. *Beatificazione*), tuttavia solamente sotto *Urbano VIII* si distinse nettamente tra beatificazione e canonizzazione e l'una e l'altra fu assolutamente riservata alla Sede Apostolica.

BIBL. — BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (molte edizioni); T. ORTOLAN, « *Canonisation* », in DTC; L. VON HERTLING, « *Canonisation* », in DS; « *Canonizzazione* », in EE; F. CAGNA, *De processu Canonizationis a primis Ecclesiae saeculis usque ad Codicem J. C.*, Romae 1940; C. SALOTTI, « *Canonizzazione* », in EC; G. LÖW, « *Canonizzazione nella storia* », in EC (cospicuo per ampiezza ed erudizione).

A. P.

CAPREOLO GIOVANNI: teologo domenicano, n. nella diocesi di Rodez (Francia meridionale) nel 1380, ivi m. il 7 aprile 1444. Insegnò a Parigi e a Tolosa. Tra il 1409 e il 1432 compose la sua celebre opera *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis*, edita per la prima volta a Venezia dal 1480 al 1484. Due noti studiosi domenicani (Pègues e Paban) ne hanno curato una recente edizione in 7 voll. (Tours 1900-1908).

In questo grande lavoro il Capreolo scompare dietro la figura di S. Tommaso, solo preoccupato di interpretarne obiettivamente la mente e di difenderne il genuino pensiero dagli attacchi di Durando di S. Porziano e di Pietro Aureolo. Per questa sua fedeltà al Dottore Angelico e per la profondità di alcune sue interpretazioni (v. *Persona*) fu chiamato « princeps thomistarum ».

BIBL. — P. MANDONNET, « *Capreolo* », in DTC; U. DEGL'INNOCENTI, « *Capreolo* », in EC (con bibl. abbondante).

A. P.

CARATTERE (gr. χαρακτήρ = nota conio, sigillo, segnacolo): è un segno indelebile impresso nell'anima dal Battesimo, dalla Cresima e dall'Ordine, in virtù del quale tali Sacramenti non si possono ripetere nella stessa persona.

Questa dottrina adombrata nella S. Scrittura (2 Cor. 1, 21-22; Ef. 1, 13-14; 4, 30) e largamente sviluppata da Padri, specialmente da S. Agostino, che per primo, in occasione della controversia donatistica, pose in chiara luce la separabilità del carattere dalla grazia, esaltandone la funzione cristologica ed ecclesiologica, raggiunse la sua perfetta sistemazione presso gli Scolastici, che ne illustrarono l'intima natura sotto l'aspetto filosofico e teologico.

Filosoficamente è una realtà spirituale (consacrazione ontologica) appartenente alla categoria della qualità e più precisamente della potenza fisica strumentale, indelebile tanto in questa che nell'altra vita.

Teologicamente è 1) in rapporto a Cristo, una partecipazione del suo sacerdozio in quanto conferisce ai

fedeli un potere (iniziale nel Battesimo, più sviluppato nella Cresima, perfetto nell'Ordine) di offrire il sacrificio della Nuova Alleanza e di comunicare, nell'amministrazione dei Sacramenti, la grazia; tale potere è un riflesso delle funzioni di riconciliatore degli uomini con Dio per mezzo del sacrificio del Calvario (mediazione *ascendente*) e di santificatore, ossia di dispensatore dei doni divini agli uomini per mezzo dei Sacramenti (mediazione *discendente*), che competono all'umanità di Gesù Cristo in virtù dell'Unione ipostatica; 2) *riguardo alla grazia* è una causa esigativa, una difesa e, in certi casi, una causa efficiente della medesima. È una causa esigativa perché nella sua qualità di consacrazione soprannaturale, è come una gemma preziosa che richiede di essere collocata nel suo anello, la grazia, affinché brilli di tutto il suo splendore. È anche una tutela della grazia perché, come insegnano i Padri, mentre respinge i demoni, attira la custodia degli Angeli buoni, come la benevolenza e l'attenzione speciale del Padre Celeste, che vede nel « sigillo » una partecipazione della luce divina riflessa sulla fronte umana del Figlio Unigenito. Nel caso della reviviscenza (v.) il carattere è usato da Dio come causa strumentale per produrre quella grazia, la cui infusione era stata impedita dall'indisposizione morale (l'obice) del soggetto; 3) *rispetto alla Chiesa* è un segno *distintivo* dei fedeli dagli infedeli, *unitivo* dei *milites*, che combattono sotto la stessa bandiera, *costitutivo* della gerarchia, in quanto dispone in diversi gradi i membri del regno di Cristo: i cittadini semplici

(Battesimo), i soldati (Cresima), i condottieri (Ordine).

Questa dottrina fu negata dai protestanti, che ritennero il carattere una creazione del Pontificato Romano (*Lutero*) e più precisamente di Innocenzo III (*Chemnitz*) o una concezione fittizia degli Scolastici (*Calvino*), o una scappatoia trovata da S. Agostino per conciliare le antinomie della sua teoria sacramentale (*Harnack*). Il Concilio di Trento definì il nucleo centrale della dottrina esposta (DB, 852).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 63 con i commenti del *Gaetano*, di *Giovanni da S. Tommaso*, del *Billuart* e del *Paquet*; L. FARINI, *Der Sakramentale Charakter*, Freiburg i. B., 1904; M. G. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Siena, 1908, p. 478-487; « *Caractère* » in DTC; C. V. HÉRIS, *Il mistero di Cristo*, Brescia, 1938, p. 195-224; B. DURST, *De characteribus sacramentalibus*, « *Xenia Thomistica* », Romae, 1924, vol. 3; F. BROMMER, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik*, Paderborn, 1908; A. PIOLANTI, *De sacramentis*, v. II, p. 96-114; G. FILOGRASSI, « *Carattere sacramentale* », in EC.

A. P.

CARISMA (dal gr. *χάρισμα* = dono): è, in generale, qualsiasi dono che la benevolenza di Dio concede all'uomo, e, in specie, un dono gratuito soprannaturale e transitorio conferito al singolo in vista dell'utilità generale, per la edificazione della Chiesa, corpo mistico di Cristo.

Il profeta Gioele (2, 28; v. *Atti* 2, 16 ss.) aveva predetto per l'epoca messianica un'abbondante effusione dello Spirito Santo, e Gesù, prima di ascendere al cielo, promise ai discepoli che singolari prodigi avrebbero accompagnato e confermato la loro predicazione (*Mc.* 16, 17-18).

S. Paolo dà quattro elenchi di ca-

rismi largiti alla Chiesa dei primi tempi, ma essi non sono né uguali né completi (*I Cor.* 12, 8-10; 28-30; *Rom.* 12, 6-8; *Efes.* 4, 11; cfr. *I Cor.* 14, 26). La identificazione dei singoli carismi riesce difficile per la mancanza di elementi sufficienti. Egli parla di doni di *apostolato*, di *profezia*, di *discrezione degli spiriti*, di *dottrina*, di *esortazione*, di *cantici*, delle *lingue*, della *interpretazione*; di un *dono di evangelista*. In virtù di questi carismi, che potevano investire qualunque fedele, le comunità cristiane venivano istruite ed edificate con discorsi di vario genere. Altri carismi erano ordinati alla direzione spirituale ed all'assistenza caritatevole dei fedeli: doni di *governo*, di *ministero*, di *elemosina*, *dono del patronato* (degli orfani e delle vedove), di *ospitalità*, di *fede* (operatrice di miracoli), doni di *guarigione*, di *potenza* (per es. la resurrezione dei morti).

I carismi ebbero grande importanza nella vita e nella costituzione della Chiesa primitiva contribuendo efficacemente all'incremento ed alla diffusione della fede; ma è falsa l'opinione di alcuni Protestanti e Modernisti, secondo la quale da principio la vita della Chiesa era tutta carismatica, senza gerarchia. S. Paolo parla dell'uno e dell'altro aspetto della Chiesa nascente.

BIBL. — EC III, 793-95. E. RUFFINI, *La gerarchia della Chiesa negli Atti e nelle lettere di S. Paolo*, Roma, 1921, pp. 91-111; F. PRAT, *La théol. de St Paul*, I, ed. 15^a, Paris, 1927 pp. 150-152, 498-502; A. LEMONNIER, in DBVS, I, coll. 1233-1243; B. MARECHAUX, *Les charismes du Saint Esprit*, Paris, 1921; J. BONSIUVEN, *L'Évangile de Paul*, Paris, 1948, pp. 252-55.

S. G.

CARITA': è una virtù teologica infusa insieme con la grazia, che inclina la volontà ad amare Dio per se stesso. Le tre virtù teologiche (*fede, speranza, carità*) hanno per oggetto Dio, ma mentre la fede riguarda Dio come *non visto* e la speranza Dio come *non ancora raggiunto*, la carità invece fa tendere e aderire a Dio come *al bene assoluto in sé*. Pertanto la carità è la più importante non solo delle virtù teologiche, ma anche di tutte le altre virtù. Il primato della carità è chiaramente affermato da S. Paolo in una bella pagina della *I Cor.*, c. 13: « Ora rimangono la fede, la speranza e la carità: ma di queste tre cose la maggiore è la carità ». L'Apostolo aggiunge che in questa vita niente vale, neppure il martirio, senza la carità, e nell'altra cesseranno la fede, la speranza, ma la carità non cadrà mai. Non meno luminosa è la testimonianza di S. Giovanni sull'eccellenza della carità: è sua quella espressione che definisce Dio carità e rivela l'efficacia di questa virtù nel determinare una mutua immanenza tra Dio e l'uomo: « Dio è carità e chi rimane nella carità rimane in Dio e Dio in lui » (*I Giov.* 4, 16). Del resto tutto l'Evangelo è il lieto messaggio dell'amore. Questo fondamentale motivo della Rivelazione è largamente sviluppato dai Padri, specialmente da S. Agostino.

Per la Teologia basta ricordare la dottrina di S. Tommaso, il quale, nonostante la sua tendenza intellettualistica, ammette il primato della carità (almeno in questa vita) e ne approfondisce le ragioni. Secondo S. Tommaso l'eccellenza della carità si dimostra principalmente dal suo oggetto o motivo formale, che è

la bontà di Dio considerata assolutamente in se stessa; per questo la carità non è amore *interessato* (*amor concupiscentiae*), ma amore di pura amicizia (*amor benevolentiae*), che cerca e si riposa non nel bene proprio, ma nel bene dell'amato. Anche quando la carità fa amare le creature, il suo motivo è sempre la bontà di Dio, che rifulge in esse. Inoltre S. Tommaso dimostra che la carità è la radice, il motore e la forma di tutte le altre virtù, perché essa ha per oggetto il fine ultimo, Dio in se stesso, a cui la carità ordina tutta l'attività soprannaturale dello spirito con un influsso continuo o latente o manifesto. La carità è così intimamente connessa con la grazia santificante (*Scoto* e altri le identificano) che col peccato si perdono insieme, mentre restano le altre virtù sebbene in condizioni di sterilità (*virtutes informes*). La carità può essere più o meno perfetta, ma dal suo grado d'intensità e di purezza dipende tutta la vita morale dell'uomo e la sua sorte eterna: « Caritas ergo inchoata, inchoata iustitia est; caritas provecta, provecta iustitia est » (S. Agostino, *De natura et gratia*, 70). Nell'amore di Dio i Teologi distinguono vari gradi, sotto vari punti di vista; sobria ed efficace la distinzione di S. Tommaso (*S. Th.* II-II, q. 24, a. 9): 1° grado dei *principianti* (distacco dal peccato, liberazione dalla schiavitù delle passioni); 2° grado dei *proficienti* (lotta tenace per la stabile conquista del bene); 3° grado dei *perfetti* (adesione a Dio, preludio della vita beata).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, q. 23 ss.; H. D. NOBLE, *L'amitié avec*

Dieu — Essais sur la vie spirituelle d'après Saint Thomas d'Aquin, Paris, 1927; R. M. SCHULTES, *De caritate ut forma virtutum*. in « *Divus Thomas* », 1928, pp. 1-28; M. CORDOVANI, *Il Santificatore*, Roma, 1939, pp. 435-507; F. DENIFLE, *Vita soprannaturale* (vers. Berro), Torino, 1930; P. PARENTE, *Il primato dell'amore e S. Tommaso d'Aquino*, in « *Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae* », 1945, X, p. 197 ss.; R. BALDUCELLI, *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche medievali di 1 Cor. 13*, Roma, 1951.

P. P.

CARLOSTADIO: v. *Presenza reale*.

CATECHESI (gr. *κατήχησις* da *ἤχη* rumore; quindi *κατήχέω* = suono, = risuono, echeggio, faccio sentire, ammaestro): agli albori del Cristianesimo significò l'insegnamento orale della dottrina evangelica. Il termine si trova in S. Paolo e in S. Luca specialmente nella forma verbale (cfr. *1 Cor.* 14, 19; *Atti Ap.* 18, 25). Si suol distinguere una catechesi degli Apostoli, che è la predicazione degli araldi dell'Evangelo, esposizione sobria e piana, ma viva e concreta della dottrina di Gesù C.; poi una catechesi dei Padri, che è il primo sviluppo di quella dottrina adattata alla comune intelligenza dei neofiti, specialmente nella forma semplice dell'omelia. Ma in un senso più proprio la catechesi è la diligente istruzione che accompagna fin dai primi secoli il *catecumenato* (v. questa voce) nei suoi vari stadi. C'era una catechesi *introduttiva*, che si esponeva agli aspiranti prima che fossero ammessi al vero e proprio catecumenato; ne abbiamo un interessante esempio nel *De catechizandis rudibus* di S. Agostino, che tratta non solo della *materia*, ma anche del *metodo* di insegnare le verità religiose.

Dopo questa preparazione iniziale, l'aspirante era ammesso al catecumenato, prima tra gli *audienti*, poi tra i *competenti*; e la catechesi lo seguiva sempre più ampia e più approfondita, fino alla dottrina dei grandi misteri e dei Sacramenti. Il più completo e prezioso documento in proposito sono le 24 catechesi di S. Cirillo di Gerusalemme, in cui si distingue un'introduzione (*procatechesi*), poi 18 catechesi per i battezzandi (φωτιζόμενοι = illuminandi), che trattano del peccato, della penitenza, del Battesimo, della fede e sviluppano con stile popolare gli articoli del *Credo*; finalmente 5 catechesi mistagogiche o sacramentali per i già battezzati (νεοφώτιστοι = neo-illuminati). Dall'antica catechesi si svilupperà poi il *catechismo*, compendio della dottrina cristiana adattata ai fanciulli e agli adulti.

La scienza e l'arte della catechesi costituiscono la *Catechetica*, che ha avuto largo sviluppo, in questi ultimi tempi, in armonia col progresso della Pedagogia.

BIBL. — J. MAYER, *Geschichte des Katechumenates und der Katechese in den ersten 6. Jahrh.*, Kempten, 1868; L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, Paris, 1920; HÉGAR, *Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Église jusqu'à nos jours*, Paris, 1900; G. NOSENCO, *L'attivismo nell'insegnamento religioso*, Milano, 1937; C. ROSA, *Manuale di pedagogia catechistica*, Torino, 1939; EC, vol. III, col. 1094 ss. P. P.

CATECUMENO (gr. *κατηχούμενος* da *κατηχέω* = riecheggio, informo, ammaestro): era l'aspirante al Battesimo cristiano, che veniva diligentemente preparato all'iniziazione. Il *Catecumenato*, allo stato embrionale nell'età apostolica, si venne organiz-

zando man mano che cresceva l'affluenza dei convertiti alla nuova fede (dalla fine del II secolo, sotto Commodo, in poi). Esso consisteva nell'istruzione della mente (*catechesi*: v. questa voce), che diede sviluppo a vere e proprie scuole (cfr. il *Didascaleion* di Alessandria), e nella formazione del cuore per mezzo di riti, di preghiere e di pratiche ascetiche (digiuno, penitenze). L'organizzazione fu varia secondo le varie regioni, ma generalmente comprendeva *due classi* di aspiranti, catecumeni *audienti* e catecumeni *competenti*, corrispondenti a due periodi di preparazione: la *remota* che durava fino a tre anni, e la *prossima* che coincideva, in tutto o in parte, con la Quaresima e si chiudeva col conferimento del Battesimo nella notte sulla Pasqua di risurrezione, quando i *competenti* diventavano *fedeli, neofiti* (= rigenerati).

L'ammissione al Catecumenato, specialmente dopo le defezioni verificatesi in qualche persecuzione (i *lapsi*), fu oculata e severamente controllata. Un cristiano conosciuto faceva la presentazione del *novizio*, il quale era sottoposto ad alcune cerimonie rituali (insufflazione, imposizione delle mani, ecc.). Dopo un periodo più o meno lungo di preghiere, d'istruzione e di prove, il catecumenato, in seguito a un *esame*, passava alla classe dei *competenti* che erano oggetto di una formazione intellettuale e morale più intensa. Questi si preparavano al vicino Battesimo con digiuni, penitenze, una specie di confessione segreta non però sacramentale; assistevano a una parte della S. Messa, imparavano il *Credo* e il *Pater noster* (che era loro

consegnato e spiegato solennemente: *traditio*) e finalmente erano messi a parte della arcana scienza dei Sacramenti. Ricevuto il Battesimo rimanevano in veste bianca fino alla 1ª domenica dopo Pasqua (dove il nome di settimana *in albis*). Il catecumenato venne scomparendo con l'introduzione dell'uso di dare il Battesimo ai bambini.

BIBL. — L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, Paris, 1898; E. CATTANEO, *Il Catecumenato* in « *La Promessa* » Milano, 1948; BAREILLE, « *Catechumenat* », in DTC e DACL.

P. P.

CATTOLICITA' (della Chiesa): la cattolicità (gr. καθολική = generale, universale) è la terza nota o proprietà che il Simbolo Niceno-Costantinopolitano attribuisce alla Chiesa. Anche questa prerogativa, come l'unità e la santità, emana dall'essenza della Chiesa stessa. Infatti se essa non è che l'umanità socialmente e soprannaturalmente organizzata in Cristo, per natura sua abbraccia tutti gli individui della stirpe umana, ed è pertanto universale. Il complesso della dottrina evangelica e la simpatia manifestata ai gentili preludevano al messaggio universale che Gesù affidò ai suoi apostoli nel momento di lasciare la terra: « *Euntes docete omnes gentes* » (Mt. 28, 19); Egli aveva detto, durante il suo ministero, che il Regno di Dio era da paragonare a un granello di senape cresciuto in un albero frondoso espandente i suoi rami su tutta la terra, a una rete che, gettata in mare, stringe nelle sue maglie ogni genere di pesci. La Chiesa è cattolica di diritto e di fatto. *Di diritto* perché è come un germe destinato a fermentare tutta la massa umana

permeandone i vari aspetti intellettuali e morali, religiosi e civili. *Di fatto* perché fin da principio con la speciale assistenza di Dio si è affermata presso ogni popolo spezzando tutte le barriere, superando tutte le persecuzioni, piegando tutti i nemici. Il fatto di questa *ubiquità* vittoriosa della Chiesa fece impressione sul mondo fin dal miracolo della Pentecoste, quando

. . . . risonò molteplice
La voce dello Spiro:
L'Arabo, il Parto, il Siro
In suo sermon l'udì.

(MANZONI, *La Pentecoste*);

fin dal II secolo quando i Padri per esprimere la sua universalità coniarono il nuovo epiteto di « cattolica »; fin da Tertulliano, che all'inizio del secolo III, poteva esclamare con fierezza: « *hesterni sumus et replevimus omnia* ».

BIBL. — S. TOMMASO, *In Symbolum Apostolorum expositio*, aa. 7-8; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*, conf. 54; *Catholicité*, articoli di P. Batiffol, J. D. Labrunie, J. T. Delos, E. B. Allo, J. Schmidlin, A. D. Sertillanges, nel numero speciale della *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, ottobre 1928; I. GIORDANI, *Cattolicità*, Brescia, 1937; G. RICCIOTTI, *Il cattolicesimo*, Firenze, 1939; G. SIRI, *La Chiesa*, Roma, 1944; M. JUCIE, « *Cattolicità* », in EC (con importanti osservazioni).

A. P.

CAUSA - CAUSALITA': la causa è definita in filosofia aristotelico-tomistica: « principio che infonde per sé stesso l'essere in un altro ». È dunque una forza *realizzatrice*.

Si distinguono: 1) causa *efficiente*, in cui si verifica pienamente la definizione data; 2) causa *finale* (*id propter quod*), che è il motivo dell'azione efficiente; 3) causa *formale*

(*id per quod*), che si unisce alla materia per determinarla specificatamente o nella linea *sostanziale* (es. anima, forma sostanziale del corpo) o nella linea *accidentale* (es. forma della statua); 4) causa *materiale* (*id ex quo*), che concorre intrinsecamente insieme con la forma alla costituzione di un corpo determinato. La causa *esemplare* (*id secundum quod*) si riduce a una causa formale estrinseca. Il gioco delle cause è evidente nel mondo; ma il fenomenista inglese *David Hume* negò la causalità; *Kant* la ridusse a una categoria soggettiva dello spirito. Per la filosofia cristiana il principio di causalità (« ogni effetto ha la sua causa »): 1° ha valore *ontologico*, cioè è realmente nelle cose; 2° è così evidente che si risolve facilmente nei primi principi della nostra mente (princ. di identità e di contraddizione). Infatti dato un ente che abbia caratteri di effetto (partecipato, contingente), l'intelletto vi vede implicita l'esigenza di una causa. Sul principio di causalità riposa tutta la nostra Teodicea.

Altre divisioni: a) causa *principale*, che influisce per se stessa sull'effetto; b) causa *strumentale*, che influisce dipendentemente dalla causa principale; c) *univoca*, che produce effetto uguale a se stessa (il cavallo genera il cavallo); d) *equivoca*, che produce effetto diverso da sé (il sole causa della pianta); e) *analogica*, che produce effetto in qualche modo simile a sé (vedi *Analogia*).

BIBL. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Paris, 1930, p. 179 ss.; C. FABRO, *La difesa critica del principio di causalità*, in « Riv. di Filosofia neo-scolastica », 1936; P. PARENTE, *Rapporto tra partecipazione e causalità in S. Tommaso*, in « Acta Pont. Acad.

Romanae S. Thomae », Romae, 1941, EC, vol. III, col. 1183 ss.

P. P.

CAUSALITA' (dei Sacramenti): fatto. La Rivelazione da una parte afferma che i Sacramenti producono la grazia, dall'altra determina i limiti e le condizioni di tale causalità. Infatti i Sacramenti tanto nella Scrittura che nella Tradizione, vengono presentati: 1° *come strumenti nelle mani di Dio* per l'infusione della grazia, come il pennello nelle mani di Leonardo fu il mezzo per cui dipinse l'ultima cena: Dio Padre, come si esprime S. Paolo, ci ha fatto salvi *per mezzo* del lavacro della rigenerazione (*Tit.* 3, 5); lo Spirito Santo, secondo l'insegnamento di S. Efreim (+ 373), penetra nelle acque del sacro fonte per *elevare* a purificare le anime (*Adv. scrutatores*, sermo 40); 2° *come strumenti che producono il loro effetto immediatamente*, ossia per la semplice posizione del rito, indipendentemente dai meriti del ministro e del soggetto (*ex opere operato*): S. Luca attesta che i fedeli ricevevano lo Spirito Santo per la sola imposizione delle mani degli Apostoli (*Atti*, 8, 17; 6), mentre S. Paolo esorta Timoteo (2 *Tim.* 1, 6) a far rivivere la grazia che gli è stata comunicata per lo stesso rito. I Padri del secolo IV e V paragonano il Battesimo al seno materno « *illa unda salutaris vobis et sepulcrum et mater effecta est* » (Cirillo di G., *Catech. Mystag.* 2, 4), da cui risulta che nella loro concezione i Sacramenti sono dotati di una efficacia vera e immediata, come vera e immediata è la causalità della madre nella generazione della prole. A queste testimonianze,

che enunciano l'obiettivo efficienza del rito sensibile, sono parallele molte altre che escludono la dipendenza di tale efficacia dai meriti del ministro e del soggetto; divennero classiche le parole di S. Agostino, che pronunziate in occasione della controversia donatistica, sono la sintesi della Tradizione: « Il Battesimo non vale per i meriti di chi l'amministra e neppure di chi lo riceve, ma per la propria santità ed efficacia, comunicatagli da Colui che lo ha istituito » (*Contra Cresconium* 4, 19). A ciò s'aggiunge la pratica costante di riconoscere come valido il Battesimo degli eretici e la consuetudine, di origine apostolica, di battezzare i bambini prima dell'uso di ragione; 3° come strumenti che suppongono nel soggetto delle disposizioni morali, quali prerequisiti assolutamente necessari, affinché i Sacramenti possano produrre nell'anima il loro effetto. Come l'artefice non può con il suo strumento piegare il ferro alla forma dell'arte se questo non è reso malleabile dal fuoco, così Dio non può con il Sacramento introdurre nell'uomo la grazia, ossia i suoi divini lineamenti, se l'anima non è resa flessibile dal fuoco del pentimento e dell'amore. Dall'esortazione di S. Pietro rivolta ai primi convertiti « fate penitenza e si battezzino ciascuno di voi per ottenere la remissione dei peccati » (*Atti*, 2, 38-41) fino alle calde parole indirizzate dai Padri ai catecumeni e ai penitenti, le fonti della Rivelazione inculcano la necessità della fede e del pentimento e ne indicano la funzione *dispositiva* in rapporto alla giustificazione prodotta dai sacri riti.

Basandosi su queste sicure testimonianze, la Chiesa definì contro i protestanti che i Sacramenti sono dei veri strumenti nelle mani di Dio, che per l'obiettivo posizione del rito (*ex opere operato*, v. questa voce) producono la grazia in coloro che non vi pongono ostacolo (*non ponentibus obicem*, v. questa voce), DB, 799, 849, 951.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 62 con i commenti del Gaetano, del Gonet, del Billuart, del Gotti, ecc.; J. BUCCHERONI, *Commentarius de sacramentorum causalitate*, Parisiis, 1884; E. HUCON, *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel*, Paris, 1924; G. MATTIUSI, *De sacramentis*, Romae, 1925; F. DIEKAMP-A. HOFFMANN, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, Romae, 1934, v. 4, p. 34-41; A. PIOLANTI, *De sacramentis*, 3ª ed., Roma, 1951, pagine 33-38.

A. P.

CAUSALITA' (dei Sacramenti): modo. La fede insegna che i Sacramenti sono vere cause strumentali che producono « *ex opere operato* » la grazia, ma lascia liberi di discutere sull'intima natura di tale causalità. I teologi pertanto nel corso di sette secoli hanno emesso molte sentenze, che con una gamma di indefinite sfumature salgono dal minimalismo nominalistico al realismo di S. Tommaso.

Guglielmo di Auxerre seguito dagli Occamisti, affermò che i Sacramenti sono cause della grazia perché, per una specie di armonia prestabilita, al rito esternamente posto dal ministro corrisponde sempre la intima azione di Dio, che infonde la grazia. È questo una specie di occasionalismo sacramentale, che spogliando i Sacramenti della dignità di vere cause efficienti, venne totalmen-

te abbandonato dopo il Concilio di Trento.

Il *Card. Lugo* con molti Gesuiti e Scotisti ritenne che i Sacramenti come riti dignificati dal sangue di Cristo muovono moralmente Dio a comunicare la grazia. È questa la nota teoria della causalità morale tanto brillantemente sostenuta nel secolo scorso dal *Card. Franzelin*, che oggi però lascia indifferenti la maggior parte dei teologi, perché anche se si prescinde dalla difficoltà di concepire la dignificazione di un rito da parte di Cristo senza che direttamente e realmente vi influisca, pare che spostati i Sacramenti dall'ordine della causalità efficiente a quello della causalità finale, come pure sembra non salvare perfettamente la ragione di causa strumentale.

Il *Card. Billot* con alcuni discepoli (*Van Noort*, *Manzoni*) ritiene che i Sacramenti siano cause efficienti intenzionali. Ma secondo i principi di quella filosofia che stava tanto a cuore all'eminente teologo, la causalità intenzionale, propria del segno, è d'indole formale: pertanto sembra illogico asserire che i Sacramenti sono cause efficienti e formali della grazia.

Il *Capreolo*, con alcuni antichi interpreti di *S. Tommaso*, sostenne che i Sacramenti sono veri strumenti fisici, che sotto l'influsso di Dio producono nell'anima non la grazia santificante (che riteneva creata e pertanto producibile solamente da Dio) ma una specie di « ornatus » o disposizione esigativa della grazia. A parte le sue molte incongruenze, il sistema sembra urtare con i dati della Rivelazione, che costantemente presenta i Sacramenti non come di-

sposizioni alla grazia ma come vere cause della grazia stessa.

S. Tommaso insegna che i Sacramenti sono cause strumentali, che sotto la mozione dell'agente principale, cioè di Dio, con un influsso reale e misterioso giungono fino a produrre la stessa grazia santificante (causalità fisico-perfettiva). Questa dottrina, che non fa che tradurre in linguaggio filosofico le forti espressioni della Scrittura e dei Padri, armonizza con molte altre parti del sistema teologico costruito dal *Dotto Angelico* e ha sempre raccolto consensi dai più illustri teologi.

BIBL. — *S. TOMMASO*, *Summa Theol.*, III, q. 62 con la bibl. della voce precedente; *A. VAN HOVE*, *Doctrina G. Altissiodorensis de caus. sacr.* in «*Divus Thomas*» (Plac.) (1930) 305-324; *J. B. FRANZELIN*, *De sacramentis*, Romae, 1911, p. 106-125; *L. BILLOT*, *De sacramentis*, Romae, 1931, I, p. 102-141; *M. GIERENS*, *De causalitate sacramentorum textus principaliorum scholasticorum*, Romae, 1935; *F. X. MARQUART*, *De la causalité du signe*, in «*Revue Thomiste*» (1937), 40 ss.; *A. MALTA*, *De causalitate intenzionali sacr. animadversiones quaedam*, in «*Angelicum*» (1938), 337, 366; *A. PROLANTI*, *De sacramentis*, 3ª ed., Romae, 1951, pp. 38-54.

A. P.

CELIBATO (lat. *caelibatus* = stato di colui che non è congiunto in matrimonio): l'esempio e la dottrina di *G. C.*, figlio di una Vergine e specchio d'illibata purezza, come quello degli Apostoli, che seguendo Gesù abbandonarono le loro famiglie, esercitò un potente fascino sulle prime generazioni cristiane; di qui l'alta stima che la Chiesa nascente ebbe per la verginità, stima che non poteva non esercitare un grande influsso nella scelta delle persone deputate al culto. All'inizio del

III secolo *Tertulliano* e *Origene* parlano del gran numero di chierici continenti e al principio del IV *Eusebio di Cesarea* ne dà l'intima ragione: « È conveniente che chi è dedito al ministero divino si astenga dall'uso del matrimonio, affinché libero da ogni sollecitudine terrena possa meglio attendere alla predicazione » (*Dem. Evang.* l. 1, c. 9; PG. 22, 81). Tali testimonianze attestano la consuetudine largamente diffusa del celibato clericale, ma nessun documento dei primi secoli parla di una legge stabilita, anzi il *Conc. Niceno*, per la Chiesa Orientale, tollera l'uso del legittimo matrimonio per il prete e per il diacono. Divenne questa la norma costante dell'Oriente fino ai nostri giorni. Nell'Occidente invece dovette ben presto determinarsi una tendenza più rigorosa, se l'anno 306 nel *Conc. di Elvira*, in Spagna, si poté promulgare un canone del seguente tenore: « Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconis vel omnibus clericis positis in ministerio, abstinere se a coniugibus suis et non generare filios; quicumque vero fecerit ab honore clericatus exterminabitur » (C. Kirch, *Enchiridion Historiae Ecclesiasticae*, 399). È questa la prima legge celibataria, che segnò la via, che doveva essere poi costantemente battuta dalla Chiesa Latina. L'alta convenienza di questa legge è magistralmente esposta da *G. de Maistre* nella classica opera *Il Papa*, l. 3, c. 3, e soprattutto da *Pio XI* nell'Enciclica « *Ad catholici sacerdotii* » del 1935, che vede nella castità sacerdotale la gemma più bella del clero cattolico.

BIBL. — F. A. ZACCARIA, *Storia polemica del celibato*, Roma, 1774; D. CARACCIOLIO DI

TORCHIAROLO, *Il celibato ecclesiastico, Studio storico teologico*, Roma, 1912; T. VEGGIAN, *Il celibato ecclesiastico*, 2ª ed., Vicenza, 1914; B. KURTSCHIED, *Historia Iuris Canonici*, Roma, 1941, I; E. VACANDARD, « *Celibat* », in DTC; M. SCADUTO, « *Celibato ecclesiastico* », in EC (con bibl.).

A. P.

CENSURA TEOLOGICA (dal lat. *censere* = stimare, valutare, decretare): è un giudizio che qualifica sfavorevolmente una espressione, una opinione o un'intera dottrina teologica. Questo giudizio può essere *privato*, se dato da uno o più Teologi per conto proprio, o *pubblico* e *ufficiale*, se promulgato dall'autorità ecclesiastica. La Chiesa ha il diritto di giudicare e di riprovare in materia teologica in forza della sua missione d'insegnare e del suo infallibile magistero in materia di fede e di costumi, che l'obbliga a custodire e a difendere da ogni contaminazione, diretta o indiretta, il sacro deposito della divina Rivelazione. L'esercizio di quel diritto è antico nella Chiesa (cfr. le definizioni dei Concili, l'Indice dei libri proibiti, le proposizioni di vari autori condannate attraverso i secoli). Le formule di censure sono molte, con una gradazione che va dal minimo al massimo. Si possono aggruppare in tre categorie: 1ª riguardo al *contenuto dottrinale* una proposizione può essere censurata come: a) *eretica*, se si oppone apertamente a una verità di *fede definita* come tale dalla Chiesa; secondo la maggiore o minore opposizione la proposizione può dirsi *prossima* all'eresia, di *sapore eretico*; b) *erronea nella fede*, se si oppone a una grave *conclusione teologica*, che deriva da una verità rivelata e da un principio di

ragione; se si oppone a una semplice sentenza comune tra i Teologi, la proposizione è censurata come *temeraria*. 2ª categoria: riguardo alla forma difettosa, per cui la proposizione è giudicata *equivoca, dubbia, capziosa, sospetta, male sonante* ecc. pur non contraddicendo ad alcuna verità di fede sotto il punto di vista dottrinale. 3ª categoria: riguardo agli *effetti* che può produrre per le particolari circostanze di tempo e di luogo, pur non essendo erronea nel contenuto e nella forma. In tal caso la proposizione è censurata come *perversa, viziosa, scandalosa, pericolosa, seduttiva dei semplici*, ecc.

Dalle censure teologiche vanno ben distinte le censure ecclesiastiche (come per es. la scomunica) che sono pene medicinali.

BIBL. — S. A. Sessa, *Scrutinium doctrinarum*, etc., Romae, 1709; D. Viva, *Damnataram thesium theologica trutina*, Paduae, 1737; A. Tanqueray, *Synopsis Theol. Dogmaticae*, vol. II, Parisiis, 1926, p. 116 ss.; v. anche « *Censures* », in DTC; S. Cartechini, *De valore notarum theologiarum*, Romae, 1951.

P. P.

CHEIROTONIA: v. *Imposizione delle mani*.

CHIERICO: v. *Gerarchia, Clero*.

CHIESA (dal gr. ἐκκλησία = assemblea, adunanza, convocazione): è il regno di Dio sulla terra governato dall'autorità apostolica (D. Palmieri).

Istituzione, Gesù Cristo, come appare da ogni pagina del Vangelo, si è presentato al mondo come fondatore del « regno di Dio » che nella sua fase terrena è destinato ad accogliere tutti gli uomini (cfr. le parabole del regno): il popolo.

Al regno prepose come rettori gli Apostoli (cfr. *Lc.* 6, 13; *Mt.* 18, 15-18; *Giov.* 20, 21; *Mt.* 28, 18-19, ecc.): il clero nel popolo (v. *Vescovi*).

Capo degli Apostoli costituì San Pietro (cfr. *Mt.* 16, 18-19; *Giov.* 21, 17): il primato nel clero (v. *Primato di S. Pietro*).

Con tali elementi Nostro Signore istituì una vera società, gerarchicamente costituita (con sudditi e superiori) visibile agli occhi di tutti, però con fine non politico, ma religioso (cfr. *Mt.* 4, 3-10; 5, 3-12; 6, 33; 16, 26-27, ecc.) destinandola ad applicare, attraverso i secoli, i frutti della Redenzione (*Giov.* 20, 21; *Mt.* 28, 18-19).

Essenza. Da ciò appare che la Chiesa è la continuazione e il prolungamento del Verbo Incarnato, il suo corpo mistico (*Rom.* 12, 4-6; *1 Cor.* 12, 12-27; *Ef.* 4, 4), che attua nei singoli individui come nell'umanità intera l'opera della Redenzione, nell'offerta del sacrificio della Messa e l'esercizio del triplice potere apostolico (magistero, ministero, impero).

Come il suo Fondatore è una Persona sussistente nella natura umana e divina, così la Chiesa è una società umana e divina: l'elemento umano, visibile, sensibile, è dato dalla moltitudine degli uomini socialmente organizzati; l'elemento divino spirituale, invisibile, dai doni soprannaturali che pongono l'aggregato umano sotto l'influsso di Cristo e dello Spirito Santo, anima e principio unitivo di tutto l'organismo (costituzione teandrica della Chiesa). È pertanto la Chiesa l'unione dell'uomo con Cristo in forma sociale « la sintesi sociale dell'umano e del divino » (Sertillanges).

Proprietà. Se la Chiesa è l'unione dell'umanità con Cristo in forma sociale gerarchicamente organizzata, deve essere *una*, come uno è Cristo e una è la stirpe umana; *santa* perché il contatto con Cristo è santificante; *cattolica*, cioè universale perché l'unione dell'umanità in Cristo abbraccia (in tendenza) tutti gli individui della specie umana; *apostolica* perché essendo una unione in forma gerarchica poggia necessariamente su Pietro e gli Apostoli e i loro successori, che costituiscono la gerarchia (vedi *Unità, Santità, Cattolicità, Apostolicità*).

Una, santa, cattolica, apostolica: sono queste le proprietà della Sposa di Cristo, che ne costituiscono anche i connotati, le *note* individuali, quando concretizzate nella realtà storica appaiono agli occhi di tutti come i segni distintivi della vera istituzione di Gesù Cristo (v. *Note della Chiesa*).

Potestà e operazioni. « *Operatio sequitur esse* »: umano-divina, visibile ed invisibile la Chiesa opera secondo i principi della sua natura, con un *magistero*, che trasmette il pensiero divino nell'involucro della parola umana; con un *ministero* che per mezzo di riti sensibili, i Sacramenti, infonde la vita soprannaturale; con un *governo*, che notifica le leggi dello spirito in una forma sottoposta alla esperienza dei sensi (v. *Gerarchia, Potere di ordine e di giurisdizione*).

Errori intorno alla Chiesa. Essendo la Chiesa il prolungamento di Cristo nel tempo e nello spazio, vige una singolare analogia tra gli errori cristologici e quelli ecclesiologici. Come intorno a Cristo alcuni errano negando la sua divinità (*Giudei, Gentili, Razionalisti*) altri rifiutando la sua umanità (*Doceti, Fantasiasti*), altri, separando le due nature (*Nestoriani*), altri assorbendone una nell'altra (*Monofisiti*); così quanto alla Chiesa alcuni negano la sua missione divina nel mondo (*Giudei, Pagani, Razionalisti*), altri negano la sua umanità o visibilità (*Wycleff, Huss, Protestanti*), o la sua perfezione sociale esterna imperniata sul Romano Pontefice (*Orientali dissidenti, Gallicani, Febronio, ecc.*); altri la separano dalla società civile (*Liberali*), altri la vorrebbero assorbita nello Stato (*Regalisti*).

I molti *documenti del magistero* concernenti la Chiesa sono raccolti nel D B alla voce « *Ecclesia* ».

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.* III, q. 8. Si consultino i classici trattati « *De Ecclesia* » del Bellarmino, Passaglia, Wilmers, Franzelin, Mazzella, Billot, D'Herbigny, Dieckmann, Van Noort, Bainvel, Schultes, Vellico, Zapelena, ecc.; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*, conf. 51-54; E. COMMER, *L'essenza della Chiesa*, Venezia, 1905; P. BATIFFOL, *La Chiesa nascente*, Firenze, 1915; G. BONOMELLI, *La Chiesa*, Piacenza, 1916; R. AIGRAIN, *Ecclesia*, Parigi, 1932 (enciclopedia popolare); A. D. SERTILLANGES, *L'Eglise*, Paris, 1931, 2 volumi; D. BASSI, *La barricata: difesa sintetica della Chiesa*, Roma, 1936; M. RAMPOLLA DEL TINDARO, *La città sul monte*, Roma, 1938; L. KOSTERS, *L'Eglise de notre foi* (traduit de l'allemand par Ch. Mazoyer et A. Gaté), Paris, 1938; A. STOLZ, *De Ecclesia*, Friburgi i. B., 1940; F. M. BRAUN, *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise*, Fribourg en Suisse, 1944; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942; G. SIRI, *La Chiesa*, Roma, 1944, DTC «Eglise»; G. CERIANI, *Il mistero di Cristo e della Chiesa*. Commento all'Enciclica « *Mystici Corporis* » (29 giugno 1943), Milano, 1945; M. CORDOVANI, « *Chiesa* », in EC.

A. P.

CHIESA ORIENTALE (Congregaz. per la): v. *Santa Sede*.

CHILIASMO: v. *Millenarismo*.

CIPRIANO (Santo): insigne Martire e Padre della Chiesa, n. in Africa all'inizio del sec. III, m. decapitato per la fede il 14 sett. 258. Convertito dal prete Ceciliano, ricevette il Battesimo e poco dopo il Presbiterato; nel 248 o 249 divenne vescovo di Cartagine, che governò con grande energia e fermezza d'animo tra persecuzioni esterne (Decio, Gallo, Valeriano) e controversie interne (lapsi, Battesimo degli eretici).

Scrittore limpido ed elegante, in i suoi 11 opuscoli d'indole dogmatico-morale e nelle sue 81 lettere, importanti per la storia della Chiesa e le controversie dottrinali, fornisce testimonianze preziose per tutta la teologia. Celebre il suo *De Catholice Ecclesiae unitate*, nella cui primitiva redazione, attesta la fede comune della *Cathedra Petri* come centro dell'*unitas sacerdotalis* (ossia episcopale-gerarchica); purtroppo le circostanze e l'illogicità, cui sono soggetti anche gli spiriti migliori, fece attenuare a S. Cipriano, in una seguente edizione, la felice e aperta professione della romanità della Chiesa. Come si espresse S. Agostino, se c'era qualcosa di umano nell'atteggiamento del vescovo di Cartagine di fronte al vescovo di Roma, *falce martyrii purgatum est*.

BIBL. — A. D'ALÈS, *La théologie de Saint Cyprien*, Paris, 1922; R. POSCHMANN, *Ecclesia principalis*, Breslavia, 1933; M. PELLEGRINO, « *Cipriano, Santo* », in EC.

A. P.

CIRCONCISIONE (dal lat. *circumcidere* = tagliare intorno): è il rito ebraico che consisteva nel taglio della membrana del prepuzio nei ma-

schì. Molti popoli dell'antichità lo conoscevano già prima d'Israele (per es. l'Egitto), ma quando Dio prescrisse nel Vecchio Testamento questa pratica ad Abramo ed ai suoi discendenti ne fece un segno del patto religioso che legava a lui il patriarca e gli eredi della sua promessa.

La solennità e la precisione del racconto sacro (*Gen. 17*) manifestano l'importanza della cerimonia. Dio appare ad Abramo novantenne, gli rivela il suo nome — « l'Onnipotente » — e muta il nome al patriarca — da Abramo in Abrahamo — e a sua moglie — da Sarai in Sara — per indicare che sta per cominciare per essi una nuova vita. Dopo aver richiesto al patriarca l'impegno di una vita perfetta e la completa adesione a lui, Dio stabilisce un patto con Abramo ed i suoi discendenti nel quale Abramo si obbliga a prestare a Dio culto esclusivo, ad essere fedele nel suo servizio e a portare nella carne il segno del patto: la circoncisione, mentre Dio si impegna a proteggere il patriarca, a dargli una numerosa discendenza, a riservargli la benedizione messianica (v. *Messia*) e a dargli in possesso la terra di Canaan (la Palestina). Abramo diventa, così, « l'amico » di Dio. Questa amicizia mira a ristabilire la comunione dell'uomo con Dio infranta dalla colpa di Adamo, è un ritorno alla grazia che importa la remissione del peccato originale. La circoncisione ebbe, dunque, nell'antica economia religiosa, effetto analogo a quello del Battesimo nell'economia instaurata da Cristo.

L'efficacia non competeva al rito in quanto azione materiale ma per la sua funzione simbolica; perciò già

nell'antica legge si insisteva sulla « circoncisione del cuore » cioè sulla purezza delle intenzioni e la docilità ai voleri di Dio (*Deut.* 10, 16; 30, 6). La circoncisione era praticata sul bambino subito dopo la nascita — otto giorni dopo, secondo l'uso — e in quella circostanza si imponeva anche il nome (*Lc.* 2, 21).

Perché un ebreo potesse partecipare alla benedizione e alle promesse fatte ad Abramo, non era sufficiente la discendenza carnale dal patriarca ma era necessaria la circoncisione con i relativi impegni morali.

BIBL. — DBV II, 772-781, DTC II, 2, 2519-27; EC, III, 1701-7; F. X. KORTLEITNER, *Archaeol. bibl.*, ed. 2^a, Oeniponte, 1917, pp. 394-401; E. KALT, *Archeol. bibl.*, Torino, 1942, pp. 50-51; A. VACCARI, *De vi circumcissionis in V. Foedere*, in « Verbum Domini », 2 (1922), pp. 1418; G. RICCIORTI, *Storia d'Israele*, I, Torino, 1934, pp. 147-150.

S. G.

CIRCUMINSESSIONE (gr. περιχώρησις): è la mutua immanenza delle tre Persone divine, nessuna delle quali può stare senza le altre: nel Padre è il Figlio e viceversa; nello Spirito Santo è il Figlio e il Padre e viceversa. La ragione della circuminsestione è l'unità numerica dell'essenza divina comune alle tre Persone. Essa è una verità di fede (cfr. *Conc. Fiorentino*, DB, 704). Cristo stesso nell'Evangelo aveva rivelato (*Giov.* 10, 38 e 17, 21) che il Padre era in lui e Lui nel Padre. La Tradizione ne parla costantemente, ma c'è una differenza di concezione tra gli orientali e gli occidentali. Questi concepiscono la Trinità piuttosto in senso *statico* (ogni persona risiede nell'altra, secondo il termine « sesso »); i Greci invece la concepiscono in senso *di-*

namico, come un circolo vitale in cui la vita divina rifluisce dall'una all'altra Persona (χώρησις = motò, avanzata).

Il diagramma trinitario dei Latini è:

Padre
Figlio > Spirito Santo.

Quello dei Greci:

Padre \rightsquigarrow Figlio \rightsquigarrow Spirito Santo.

Le due concezioni non differiscono sostanzialmente.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 42, n. 5; M. JUGIE, *De Processione Spiritus Sancti*, etc. « Lateranum », 1936; E. HUGON, *Le mystère de la très Ste Trinité*, Paris, 1930, p. 354.

P. P.

CIRILLO DI ALESSANDRIA (Santo): Dottore della Chiesa, n. verso il 370, m. il 27 giugno 444. Nipote di Teofilo, patriarca alessandrino, gli successe nella sede patriarcale nel 412, mostrando subito grande zelo contro gli eretici. Nella lotta contro Nestorio (v. *Nestorianesimo*), a parte qualche eccesso dovuto al suo carattere vivo, egli colse il lato essenziale della dottrina cristologica e lo difese con costanza fino alla piena vittoria (Concilio di Efeso: 431). Dopo il 431, da uomo retto e veramente sollecito del bene della Chiesa, seppe correggere quegli errori pratici, in cui nella lunga ed estenuante lotta per la verità, era incorso. Egli pertanto, malgrado una denigrazione che dura da secoli, è passato alla storia come l'assertore invitto della Maternità divina di Maria (v.) e il vindice glorioso dell'unità ontologica del Cristo.

Cirillo A. è tra i Padri Orientali il più fecondo dopo S. Giovanni Crisostomo. Delle sue opere, edite in 10 voll. dal Migne (PG. 68-77), sono da segnalare 13 opuscoli sul mistero dell'Incarnazione, l'ampio trattato apologetico *Contra Iulianum imperatorem*, varie trattazioni sulla SS. Trinità, diffusi commenti biblici, numerose lettere dogmatiche e omelie.

In questi scritti oltre l'unione ipostatica, S. Cirillo illustrò a fondo i misteri della Trinità (è il più grande assertore del *Filioque*) della Grazia e dell'Eucaristia.

BIBL. — J. MAKÉ, *Cyrille*, in DTC: M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912; U. MANNUCCI - A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, II, Roma, 1947, pp. 144-55; H. DU MANOIR DE JONAVE, *Dogme et spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1944; M. JUGIE, *Cirillo d'Alessandria*, in EC; P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1951.

A. P.

CIRILLO DI GERUSALEMME (Santo): Dottore della Chiesa, n. a Gerusalemme verso il 313, ivi m. nel 387. Successe a S. Massimo nella sede patriarcale della Città Santa nel 348. Dopo un lungo ondeggiare tra i partiti antiniceni, nel Concilio ecumenico di Costantinopoli (381) San Cirillo si schierò definitivamente a favore dell'ortodossia accettando il termine *ὁμοούσιος*.

La sua fama di dottore della Chiesa (confermata da Leone XIII nel 1882) è legata alle celebri 24 *Catechesi* (PG. 33, 331-1128), in cui svolge tutta la teologia dogmatica; sono particolarmente importanti le ultime 5 (19-24) concernenti i Sacramenti, dette pertanto mistagogiche (che og-

gi si tende a ritenerle del successore Giovanni di Gerusalemme: 387-417).

BIBL. — X. LA BACHELET, *Cyrille de Jérusalem*, in DTC; J. LÉBOK, *La position de St Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme*, in « Revue d'histoire ecclésiastique » 20 (1924), pp. 181-210; 357-86 (sull'ortodossia trinitaria di S. Cirillo: fondamentale); M. JUGIE, « *Cirillo di Gerusalemme* », in EC.

A. P.

CLEMENTE AL.: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353).

CLEMENTE ROM.: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353).

CLERO (gr. κλήρος = sorte, parte, « quasi in sortem Domini vocati » dicevano gli antichi): è il complesso di tutte le persone dedicate al culto divino, dall'ultimo chierico fino al Sommo Pontefice. Si entra a far parte del clero con una cerimonia sacra chiamata *tonsura* (v. questa voce). I membri del clero (divisi in *chierici maggiori*, se sono stati insigniti degli ordini dal sudiaconato in su, e in *chierici minori*, se hanno ricevuto soltanto gli ordini minori o la tonsura), hanno il diritto di esercitare il potere di ordine e di giurisdizione inerenti al grado occupato nella duplice gerarchia (v. questa voce), di ricevere benefici, uffici e pensioni ecclesiastiche, all'ossequio e alla riverenza dei laici; godono inoltre di quattro privilegi (del canone, del foro, d'immunità personale, di competenza: v. *Tonsura*), ma sono legati da gravi obblighi *positivi*: maggior santità dei laici, molte pratiche di pietà e soprattutto recita delle ore canoniche (breviario o divino ufficio), cul-

to per le scienze sacre, ubbidienza canonica al proprio vescovo, castità (v. *Celibato*), vestire l'abito ecclesiastico e portare visibile la tonsura; e *negativi*: astenersi da tutto ciò che disdice alla loro dignità e al loro carattere, come la vita militare, la caccia clamorosa, la professione di medico, di avvocato, di magistrato, il frequentare mercati ecc. Queste norme la Chiesa le ha sancite nel CIC, can. 108-144 raccogliendole dalla sua bimillenaria esperienza. Se è vero purtroppo che alcuni membri del clero, violando i sacri legami imposti dalla Chiesa, non hanno fatto onore alla classe cui appartennero, è però ammesso da tutti i sereni cultori della storia che il ceto sacerdotale, nel suo complesso, è stato il buon fermento che ha sollevato, in tutte le epoche, la massa del popolo cristiano, dando inoltre delle vere illustrazioni ad ogni ramo del sapere e dell'attività umana.

BIBL. — S. GOYENECHÉ, *Iuris Canonici Summa Principia*, Romae, 1935, I, p. 147-170; S. ROMANI, *Institutiones Iuris Canonici*, Romae, 1941; I, n. 259-274; V. DEL GIUDICE, *Istituzioni di Diritto Canonico*, Milano, 1936, § 57; B. KURTSCHIED, *Historia Iuris Canonici*, Romae, 1941, I, passim; P. CIPROTTI, « *Clero, Chierici* », in EC.

A. P.

COMPANAZIONE: v. *Transustanziazione*.

COMPETENTI: v. *Catecumeno*.

COMPENSORI: sono i beati che godono della visione beatifica (v. questa voce), cioè della intuizione immediata della divina essenza. Il termine *comprensore* si usa ad indi-

care chi è arrivato nella patria celeste ed ha raggiunto Dio, fine supremo, a differenza di chi è ancora pellegrino sulla terra (*viatore*). Ma comprensore non va inteso nel senso che il beato *comprende* Dio, esaurendone la intelligibilità. Solo Dio comprende Se stesso: i beati lo vedono attraverso il lume della gloria più o meno intensamente, ma mai perfettamente. I Teologi dicono che il beato vede Dio *totum, sed non totaliter*: ma soggettivamente ognuno è pienamente felice perché vede tanto quanto può.

BIBL. — Vedi: *Visione beatifica*.

P. P.

COMUNICAZIONE (degli idiomi) (gr. ἰδιωμα = proprietà): è la mutua attribuzione delle proprietà della natura divina e della natura umana in Cristo. Essa è legittima in forza dell'unione ipostatica, per cui Cristo è una sola Persona e un solo soggetto d'attribuzione, che possiede come proprie le due nature con le rispettive proprietà. I *Nestoriani* (v. *Nestorianismo*) che ponevano in Cristo due soggetti distinti, l'Uomo e il Verbo, negavano la comunicazione degli idiomi; i *Monofisiti* (v. *Monofisismo*), che fondevano in una le due nature, esageravano lo scambio degli attributi fino a togliere la linea di distinzione tra il divino e l'umano in Cristo. La Chiesa ha condannato l'uno e l'altro errore, dichiarando legittima quella comunicazione, in base alla *unità personale* di Gesù Cristo (*Conc. di Efeso*); e mantenendo ferma la distinzione delle due nature e delle rispettive proprietà (*Conc. Calcedonese*). Alla luce di queste due definizioni il giu-

sto senso della comunicazione degli idiomi si riduce a questo: la mutua attribuzione delle proprietà delle due nature non si fa direttamente, ma attraverso e in forza della Persona unica, che è il Verbo incarnato, vero Dio e vero Uomo. Pertanto si può dire di Cristo: Dio è Uomo, Cristo Uomo è Dio, l'Immortale è mortale (perché è sempre la Persona del Verbo, cui si attribuisce ciò ch'è proprio dell'una o dell'altra natura). Ma non si può dire la Divinità è l'Umanità (perché qui l'attribuzione si fa tra le due nature direttamente, senza cenno della Persona); di regola la predicazione degli attributi si fa in termini concreti. Bisogna evitare i termini astratti e la reduplicazione come questa: Cristo, in quanto Dio, è passibile (è eresia).

Per ragione di questa comunicazione la Chiesa canta nel Credo che il Figlio Unigenito del Padre si è fatto uomo, ha patito, è morto per noi ed è stato sepolto.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 16; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*. Torino, 1951, e altri simili trattati; A. MICHEL, « *Idiomes (communication des)* » in DTC.

P. P.

COMUNIONE (dei Santi): verità di fede, che costituisce uno degli articoli del *Credo*.

Consiste in una intima *unione* e in un mutuo *influsso* tra i membri della Chiesa *militante, purgante e trionfante* in terra, in Purgatorio, in Paradiso.

Questa unione e partecipazione dei beni propri della Chiesa è fondata principalmente sulla verità del *Corpo mistico* (v. questa voce), per

cui tutti gli uomini *in senso largo* appartengono a Cristo in virtù della Incarnazione e della Redenzione; *in senso stretto* sono una cosa sola in Cristo, come membri di un solo organismo, in forza del Battesimo e quindi della fede e della carità. In questo organismo mistico, che è la Chiesa. Cristo *Capo* comunica la vita soprannaturale della grazia per mezzo dello Spirito Santo, che è come l'*anima*. Uniti a Cristo i fedeli sono uniti tra di loro; e questa unione è rinsaldata dai *Sacramenti* che comunicano la grazia, la quale è partecipazione della natura divina e importa l'inabitazione della Santissima Trinità in ogni anima santificata. La immagine evangelica della vite (= Cristo) e dei tralci (= cristiani), la dottrina sviluppata da S. Paolo (*1 Cor.*, *Coloss.*, *Efes.*, *Rom.*) intorno al Corpo Mistico e alla Chiesa, sono viva espressione del domma della Comunione dei *Santi*, cioè di tutte le anime cristiane per cui Cristo pregò nell'ultima cena: « Tutti siano una cosa sola come Tu, Padre, in me ed io in te ».

I *Padri orientali* illustrano questo domma alla luce dello Spirito Santo, che diffonde la vita soprannaturale in tutti i cristiani; i *Padri occidentali* preferiscono illustrarlo dal punto di vista della Chiesa, Corpo Mistico di Cristo, società temporale ed eterna dei redenti. L'una e l'altra considerazione portano al concetto d'una vita comune, d'una comunione vitale mistica per cui i cristiani che combattono per il bene sulla terra, le anime purganti e i beati del cielo si comunicano i frutti della Redenzione custoditi nel te-

soro della Chiesa, con la *preghiera* e con la *carità*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 8, e *Suppl.* q. 13, a. 2; ID., *In Symbolum Ap.*, a. 10; P. BERNARD, «*Communion des Saints*», in DTC; D'ALÈS, «*Saints*», in DA, IV, col. 1145 ss.; E. MURA, *Le corps mystique du Christ*, vol. I, Paris, 1936.

P. P.

COMUNIONE (eucaristica) (lat. *cum* = con, *unio* = unione: ossia unione con un altro): è la partecipazione al banchetto sacrificale in cui il fedele si ciba del corpo e del sangue di Cristo.

Gli effetti di tale partecipazione sono l'unione individuale e sociale dei fedeli con Cristo, in ordine alla glorificazione dell'anima e del corpo.

L'*unione individuale (incorporatio)* è affermata in modo sublime da Gesù Cristo nel discorso della promessa: i due misteri della vita trinitaria, la mutua immanenza del Padre nel Figlio e la processione del Figlio dal Padre, sono in qualche maniera ripetuti nei rapporti di Cristo con il fedele: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me ed io in lui... Come il Padre, che ha la vita in sé, ha mandato me e io vivo per mezzo del Padre, così chi mangia di me, vivrà per mezzo di me » (*Giov.* 6, 55-57).

L'*unione sociale (concorporatio)* è rivelata in un classico testo paolino: « Noi tutti, sebbene molti, formiamo un sol pane, un sol corpo; perché partecipiamo del pane unificante dell'Eucaristia » (*I Cor.* 10, 7) cui fa eco S. Agostino: « O sacramentum pietatis, o signum unitatis o vinculum caritatis » (*In Johannem*, tr. 26, n. 13; PL. 35, 1612).

La *risurrezione gloriosa (ius ad gloriam)* viene promessa dal Signo-

re nel discorso di Cafarnaò: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno » (*Giov.* 6, 54), onde S. Ignazio Martire (+ 107) esalta l'Eucaristia come « il farmaco dell'immortalità e l'antidoto contro la morte » (*Eph.* 20, 2).

L'*intima natura* di questi effetti non si può comprendere se non considerata nell'economia generale dei Sacramenti, di cui sono la corona. La Tradizione infatti presenta l'Eucaristia come perfezionamento e fastigio « *consummatio* » di tutto l'ordine soprannaturale e come tale deve completare tutto l'organismo spirituale nel suo essere (la grazia) nelle sue facoltà (le virtù) nella sua attività (la grazia attuale) nei suoi frutti (le opere buone). Effettivamente, come risulta da un complesso di documenti teologici, l'Eucaristia produce la grazia abituale più abbondante, aumenta al massimo grado la carità, regina di tutte le virtù, eccita, con frequenti stimoli della grazia attuale, il fervore, da cui emanano, come naturale conseguenza, più numerose e più perfette le opere meritorie della vita eterna. Ora tali effetti costituiscono, com'è facile intendere, la *piena* incorporazione a Cristo, la *più perfetta* unione tra i fedeli, il *più alto* diritto alla glorificazione dell'anima e del corpo, onde i singoli fedeli, come la Chiesa intera, raggiungono l'acme della perfezione spirituale, la maturità per la visione beatifica: dopo l'Eucaristia non rimane che la Gloria.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 79; V. CONTENSON, *Theologia mentis et cordis. De Eucharistia*, 1, 2, pars 2, diss. 3; M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Pa-

risiis, 1941, *elucidationes* 36-49; G. GASQUE, *L'Eucharistie et le Corps Mystique*, 1925; C. PETROCCHIA, *Universae fraternitatis causa*, Montiscasini, 1926; G. TONIOLO, *L'Eucaristia e la società*, Torino, 1922; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*, conf. 71-72; F. CUTTAZ, *Pain vivant*, Paris, 1937; P. BERTOCCHI, *Il simbolismo ecclesiologico dell'Eucaristia in S. Agostino*, Bergamo, 1937; A. PIOLANTI, *Il corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno*, Roma, 1939; F. MENDOZA, *De naturali cum Christo unitate libri quinque, quos primum edit et prolegomenis criticisque animadversionibus locupletavit A. Piolanti*, Romae, 1947; R. PIZZORNI, *De necessitate medii Eucharistiae sec. S. Thomam*, in « *Divus Thomas* », Plac., 52 (1949), pp. 3-40; A. PIOLANTI, C. TESTORE, « *Comunione eucaristica* », in EC.

• A. P.

CONCILIO: è l'adunanza dei vescovi fatta per definire le questioni spettanti alla fede, alla morale e alla disciplina. Il concilio è *generale* quando rappresenta tutta la Chiesa, *particolare* quando ne rappresenta una parte: o una nazione (concilio nazionale) o più province (concilio plenario) o una sola provincia (provinciale). Il concilio generale, che si dice anche *ecumenico* (gr. οἰκουµενικός) rappresentando tutta la Chiesa, importa la presenza (di persona o per legato) del Capo, il Romano Pontefice, e la rappresentanza dei vescovi della maggior parte delle province ecclesiastiche. Godendo il Romano Pontefice del primato su tutta la Chiesa (v. *Romano Pontefice*) non vi può essere concilio ecumenico che non sia convocato per sua autorità, celebrato sotto la sua presidenza e confermato dalla sua infallibile sanzione (v. *Infallibilità del Romano Pontefice*). Nel Concilio ecumenico l'episcopato e il Papa sono il duplice soggetto della giurisdizione, realmente ma non adegua-

tamente distinto, come il capo è realmente ma non adeguatamente distinto dal corpo; pertanto il Concilio non è sopra il Papa, ma il Papa è sopra il Concilio, e pertanto dal Papa non si può appellare al Concilio. Ciò logicamente discende dalle definizioni vaticane concernenti il primato pontificio (cfr. DB, 1831).

Le definizioni dogmatiche del Concilio ecumenico, godendo dell'infalibilità, sono irreformabili, mentre i suoi provvedimenti disciplinari possono essere modificati da chi è superiore al Concilio stesso, cioè dal Romano Pontefice (v. quadro sinottico dei Concili).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 36, a. 2, ad. 2; II-I, q. 1, a. 10; S. ROBERTO BELLARMINO, *De Conciliis et Ecclesia*, 1, 1 e 2; C. CARD. MAZZELLA, *De Ecclesia*, 4, Romae, 1892, n. 1016 ss.; D. PALMIERI, *De Romano Pontifice*, 5, Romae, 1931, thesis 28; A. FORGET, *Les conciles œcuméniques*, Paris-Rome, s. d.; S. ROMANI, *Institutiones Iuris Canonici*, Romae, 1941, v. 1, n. 359-363; G. DAMIZIA, *Concilio* », in EC.

A. P.

CONCISTORIALE (Congr.): v. *Santa Sede*.

CONCLAVE (lat. *conclave* = camera): luogo chiuso (ordinariamente in Vaticano) dove si adunano i cardinali per eleggere il Papa.

Secondo la vigente disciplina, cui ha dato l'ultima mano Pio XII, il conclave non si deve adunare prima di quindici giorni dalla morte del Papa e non oltre i diciotto, per dar modo anche ai cardinali residenti nelle più remote regioni di giungere tempestivamente a Roma.

Il giorno stabilito, verso sera, i cardinali entrano in conclave, cia-

scuno accompagnato da un segretario e da un cameriere. Si chiudono tutte le porte, restando come mezzo di comunicazione alcune ruote, sorvegliate in permanenza. Fuori vigilano il maggiordomo dei Sacri Palazzi e il maresciallo di Santa Romana Chiesa, i quali rappresentano rispettivamente il clero e il laicato.

La mattina seguente, nella Cappella Sistina, s'iniziano i lavori dell'elezione, la quale può avvenire in tre maniere: « *per quasi ispirazione* » quando tutti acclamano come Papa un membro del Sacro Collegio o altra persona; « *per compromesso* », quando tutti sono d'accordo a rimettere ad alcuni elettori l'incarico di scegliere il nuovo pontefice; « *per scrutinio* », quando si procede per votazione. Qualora un candidato abbia ottenuto i due terzi dei voti è regolarmente eletto e, se accetta, « *ipso facto* » diventa Romano Pontefice, Successore di Pietro, Vicario di Cristo. Immediatamente nella Sistina vengono abbassati tutti i baldacchini degli elettori, rimanendo alzato solamente quello dell'eletto che, dopo l'annuncio che ne ha dato il Cardinale protodiacono dalla loggia di S. Pietro, imparte dalla medesima la benedizione apostolica « *urbi et orbi* » a Roma e al mondo.

La storia dell'elezione del Papa e delle vicende, cui fu soggetto il Conclave, si può leggere in qualunque manuale di Storia Ecclesiastica.

BIBL. — J. CHELODI, *Ius de personis*, a cura di P. Ciprotti, Vicenza, 1942; S. NERCO, *L'ordinamento della Chiesa cattolica*, Milano, 1940; V. BARTOCETTI, « *Conclave* », in EC.

A. P.

CONCORSO (divino): è l'influsso della Causa prima sulla attività del-

la creatura. L'ente finito dipende da Dio nel suo essere (v. *Creazione e Conservazione*): deve perciò dipenderne anche nelle sue operazioni secondo l'adagio scolastico: « *Operatio sequitur esse* ». Pochissimi Teologi, tra cui *Durando*, riducono questa dipendenza operativa all'azione creativa e conservativa di Dio, il quale concorrerebbe all'operazione della creatura remotamente (*concorso mediato*), in quanto le ha dato l'essere e le facoltà di agire. Altri spingono tanto innanzi l'intervento divino da eliminare l'azione della creatura (per es. l'*Occasionalismo* di Malebranche). La Teologia sana è unanime nell'ammettere la necessità di un'azione positiva di Dio sulla creatura per spiegarne l'attività (*concorso immediato*). Questa verità, pur non essendo di fede definita, ha i suoi fondamenti nella divina Rivelazione: già *Isaia*, 26, 12: « *Signore, tu hai operato in noi tutte le nostre azioni* » e *S. Paolo* (*Atti ap.* 17, 28): « *In Lui (Dio) viviamo, ci muoviamo, esistiamo* ».

Ragioni: a) solo Dio è il suo essere e quindi il suo operare essenzialmente (v. *Operazione*); la creatura invece riceve l'essere e quindi deve ricevere anche l'impulso all'operazione, perché una potenza non può passare all'atto da sé (v. *Atto*); b) Dio come prima Causa efficiente e finale dell'universo ha il dominio assoluto su tutte le cose e però sottrarre l'attività delle creature all'influsso divino è assurdo; c) ogni attività della creatura è *realizzatrice*, cioè produce in qualche modo e tocca l'essere delle cose; ma l'essere, effetto universalissimo, deve ridursi a Dio come alla sua causa propria,

principale, cui la creatura è subordinata come causa strumentale. San Tommaso nel *De potentia*, q. 3, a. 7, fissa in 4 punti il divino concorso: Dio è causa dell'azione d'ogni creatura (anche dell'uomo): 1° in quanto la crea; 2° in quanto la conserva (*concorso mediato*); 3° in quanto la muove ad agire; 4° e se ne serve come di uno strumento (*concorso immediato*).

Di qui la teoria della *premozione fisica*, sviluppata dal tomista rigido Bañez (sec. XVI) fino al concetto di *predeterminazione ad unum*, per cui Dio non solo spingerebbe l'uomo ad agire, ma anche a far questo piuttosto che quello (togliendo l'indifferenza attiva con pericolo della libertà!). Contro questa interpretazione (v. *Bannesianismo*) insorge Molina, gesuita, il quale propone il concorso immediato non sulla creatura, ma insieme con essa verso il medesimo effetto: una specie di *parallelismo* tra Dio e la creatura cooperanti insieme (*concorso simultaneo*). Questa opinione salva la libertà umana, ma certo è estranea al pensiero di S. Tommaso (v. *Molinismo*).

Si può ammettere una mozione divina che faccia passare all'*esercizio dell'atto* la creatura, la quale però contribuisce alla *specificazione* dell'atto stesso secondo la sua propria forma (v. *Tomismo*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, 1. 105; *De potentia*, q. 3, a. 7; sull'interpretazione di S. Tommaso cfr. la recente controversia tra R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, (in appendice) e A. D'ALÈS, *Providence et libre arbitre*, Paris, 1927; e anche la controversia tra lo stesso Garrigou e Parente: in « *Angelicum* », 1946, fasc. 1-2,

p. 3 ss.; e in « *La Scuola Cattolica* », 1947, fasc. II: *Causalità e libertà umana*.

P. P.

CONCUPISCENZA (lat. *concupiscere* = bramare): psicologicamente è intesa in genere come funzione dell'appetito sensitivo che si divide in *irascibile* (di fronte al bene o male difficili) e *concupiscibile* (di fronte al bene o male facili). In questo senso la concupiscenza, come tutte le passioni sensitive, è una proprietà naturale buona, che però può servire al bene e al male.

Moralmente la parola concupiscenza è un'inclinazione disordinata ai diletti sensibili, contro l'ordine razionale: più strettamente presa è la sensualità. La concupiscenza intesa in senso morale è chiamata anche *fomite* (di peccato). Lutero (v. *Luteranesimo*) riteneva questa concupiscenza (di cui parla anche S. Paolo, *Rom.* 7, 18) come peccaminosa in se stessa e invincibile. Ma la Chiesa insegna che la concupiscenza, pur essendo conseguenza del peccato originale (v. *Integrità*), non è peccato in se stessa, ma solo inclina al peccato non irresistibilmente, potendo l'uomo vincerla con la buona volontà e con la grazia divina, acquistando così meriti per la lotta sostenuta. Cfr. *Conc. Trid.* DB, 792.

Ci fu qualche Scolastico che, tratto da qualche frase di S. Agostino male interpretata, opinò che il peccato originale consistesse nella concupiscenza. S. Tommaso ha precisato per tutti: la concupiscenza entra nella costituzione del peccato originale non come elemento *formale*, ma come elemento *materiale*. Essa

resta anche dopo il Battesimo « *ad agonem* » (*Conc. Trid.* l. c.).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I-II, q. 82, a. 2; B. BERANZA, *Tract. de Deo elevante*, Bilbao, 1924, p. 133 ss.; C. BOYER, *Il dibattito sulla concupiscenza (al Concilio di Trento)*, in « *Gregorianum* » 1945, p. 65 ss.

P. P.

CONDIGNO (de): v. *Merito*.

CONFERMAZIONE: v. *Cresima*.

CONFESSIONE (dal lat. *confiteor* = manifesto): è l'accusa integra, sincera, chiara dei peccati commessi dopo il Battesimo, fatta al sacerdote munito di giurisdizione, in ordine all'assoluzione.

La sua *necessità* discende dalla natura giudiziale della potestà conferita da Cristo alla sua Chiesa (*Giov.* 20, 21-23). Se il giudice non conosce lo stato interno dell'anima non può portare un giudizio sicuro sulle sue disposizioni e per conseguenza non è in grado di piegare in senso favorevole o sfavorevole il suo potere. A conferma di questa deduzione si potrebbe addurre gran numero di testimonianze, che provano come la Chiesa fin dai primi tempi abbia ritenuto « *quod iudex non novit non iudicat, sicut medicus quod ignorat non curat* ». Ma non meno necessaria appare la confessione se si considera dal lato del peccato, che è una profanazione di tutto l'essere umano. Per rialzarsi dal peccato non è sufficiente che l'anima si purifichi nel dolore del pentimento, si richiede anche che le labbra si schiudano alla confessione, la quale, come dice San Tommaso, manifestan-

do ciò che si svolge nella coscienza umana, armonizza il cuore e la lingua e ristabilisce in tal modo l'ordine in tutta la persona umana. Quest'ordine e quest'armonia è un bene che non può provenire che da un atto di virtù, della virtù più difficile, l'umiltà. Questa esterna umiliazione nel riconoscersi peccatore davanti a un proprio simile, rinvigorisce e avvalora le disposizioni interne con cui il penitente deve dichiarare guerra senza sosta al peccato e alle sue conseguenze; perciò il Catechismo del Concilio di Trento esalta la confessione auricolare come la « *rocca della cristiana virtù* ».

I novatori del secolo XVI respinsero la confessione stigmatizzandola come « *la carneficina delle coscienze* », ma oggi risuonano dall'altra sponda voci, che recano un accento di nostalgia per gli usi dell'antica casa paterna e di rammarico per l'opera del protestantesimo « *che ha rotto il vincolo che attaccava il popolo all'orecchio del suo direttore spirituale* » (*V. Penitenza*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, *Supplementum*, qq. 6-10; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*, conferenze 74-75; E. CARRETTI, *Lezioni di Sacra Teologia*, Bologna, 1926, v. 4, 14; A. TEEAERT, *La confessione aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle*, Parigi, 1926 (opera importante); E. VACANDARD, *La confessione sacramentale nella Chiesa primitiva*, Roma, 1939; G. PETAZZI, *La confessione*, Gorizia, 1934; P. GALTIER, « *Confession* », in DA; « *Confession* » in DTC; F. CHARRIÈRE, *Ego te absolvo*, Milano, 1940; F. CARPINO-A. GENNARO, « *Confessione* », in EC.

A. P.

CONGREGAZIONI ROMANE:
v. *Santa Sede*.

CONGRUISMO: è un sistema derivato dal *Molinismo* (v. questa voce) di cui ritiene i principî fondamentali. Il Congruismo è legato specialmente al nome del gesuita Suarez, ma deve parecchio anche ad altri, massime al *Bellarmino*. Il punto dottrinale su cui s'impernia questo sistema è la natura dell'efficacia della grazia in rapporto alla libertà umana. I Tomisti vedono generalmente una spiccata differenza tra il Molinismo e il Congruismo: i Molinisti invece sostengono che i due sistemi coincidono nel pensiero, mentre la mutua differenza è solo verbale.

In breve: *Molina* chiama efficace quella grazia che attinge l'effetto non per se stessa, ma per il libero consenso dell'uomo che la riceve; Dio prevede quell'effetto per mezzo della *scienza media*. Tra la grazia sufficiente e quella efficace non c'è differenza entitativa: una stessa grazia può rimanere inefficace per il mancato consenso del libero arbitrio in un dato soggetto, ma può essere efficace in un altro soggetto che consenta. *Suarez* sviluppa e integra questa dottrina del maestro dicendo che l'efficacia della grazia dipende dal suo adattamento alle *condizioni* psicologiche dell'individuo, alle *circostanze* di tempo e di luogo: questo adattamento rende la grazia *congrua*, proporzionata al soggetto in modo che l'effetto segua infallibilmente, salva la libertà del soggetto stesso. *Bellarmino* arriva a concedere che la grazia congrua ha una sua efficacia intrinseca non *fisica* (San Tommaso), ma *morale* (S. Agostino) in quanto alletta e persuade ad agire.

Ma tutti i congruisti convengono con *Molina* nel ritenere che la gra-

zia è efficace condizionatamente al libero consenso dell'uomo. Suarez poi si allontana da *Molina* e si avvicina al Tomismo quando parla di una *Predestinazione assoluta*, nell'ordine intenzionale, indipendentemente dalla previsione dei meriti (*ante praevisa merita*). Ai predestinati Dio preparerebbe le grazie più congrue.

Nel 1613 il Generale dei Gesuiti Claudio Acquaviva ordinava che i Teologi della Compagnia seguissero il Congruismo.

BIBL. — C. PESCH, *De gratia*, Friburgi (Brig.), 1926, prop. XXII, p. 176 ss.; H. LANG, *De gratia*, Friburgi (Brig.), 1929, p. 499; QUILLIET, « *Congruisme* », in DTC; M. FLICK, « *Congruismo* », in EC.

P. P.

CONGRUO (de): v. *Merito*.

CONSERVAZIONE: è la continuazione dell'atto creativo, con cui Dio sostiene l'essere delle creature o influendo in esso *positivamente* o rimuovendo le cause che tendono a distruggerlo (*conservazione negativa*).

Questa verità è implicita nelle definizioni con cui il Magistero ecclesiastico afferma la Provvidenza e il Governo divino (v. queste voci). Testi espressivi si trovano nella Sacra Scrittura: *Salmo* 103: « Se nascondi il tuo volto [le creature] si turbano: se togli loro l'anima, periscono e ritornano nella polvere. Se emetti il tuo spirito, vengono create e rinnovi la faccia della terra ». *S. Paolo* esprime energicamente il concetto della conservazione delle cose: « Tutte le cose poggiano in Esso (Cristo Dio) » (*Col.* 1, 16).

Ragione: la statua perdura anche dopo la morte dello scultore, perché

esisteva indipendentemente da esso come marmo e poi ne ha ricevuto la forma. Ma il mondo è stato creato dal nulla e cioè ha ricevuto da Dio *tutto l'essere*, che è attualità derivata, partecipata da Dio. Pertanto ogni creatura, come ente partecipato, contingente, per lo stesso motivo che non può *cominciare* ad essere da sé, non può *continuare* ad essere indipendentemente dalla fonte dell'essere, che è Dio creatore. Se per un istante una creatura potesse esistere senza l'influsso divino, per quell'istante almeno la creatura contingente sarebbe da se stessa, cioè avrebbe la ragione del suo essere in sé. Evidente assurdità. Dio, ritirando il suo influsso conservativo, potrebbe distruggere in tutto o in parte ciò che ha creato (potenza *assoluta*); ma per la sua Sapienza e Bontà Egli conserva tutte le cose (potenza *ordinata*: v. *Potenza divina*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 104; Id., *De Potentia*, q. 5; A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, t. I, n. 296 (acuta analisi del concetto di conservazione).

P. P.

CONSIGLIO: v. *Doni*.

CONSORZIO (divino): è una comunicazione o partecipazione della natura divina all'anima umana per mezzo della grazia santificante. *San Pietro* (*Lett.* 2^a, 1, 14) parla dei grandi doni che la divina potenza di Cristo ci ha fatto secondo le antiche promesse, perché noi diventiamo partecipi (κοινωνοί = lat. *consortes*) della divina natura. Questa partecipazione è equiparata dai migliori Esegeti a quella vita sopran-

naturale, accesa e mantenuta dallo Spirito Santo nel cristiano, che San Paolo chiama χάρις (grazia) e πνεῦμα (spirito, regno dello spirito in opposizione alla carne).

La Tradizione vede nell'espressione di S. Pietro la grazia santificante. S. Tommaso (*In II Sent.* d. 26, q. 1, a. 3) traduce i dati della Sacra Scrittura e della Tradizione in questo linguaggio filosofico: l'operazione è proporzionata alla natura da cui promana e alle sue facoltà; e siccome gli atti meritori di vita eterna superano le condizioni della natura umana, Dio per mezzo della grazia eleva l'uomo a una partecipazione della natura divina perché egli sia capace di un'attività deiforme, proporzionata al suo fine soprannaturale, che è la visione beatifica. Questa partecipazione è misteriosa, come tutte le cose divine, e però varie sono le spiegazioni tentate dai Teologi. Certo essa non va intesa né come una comunicazione formale e sostanziale della natura divina all'uomo (sa di panteismo!) né come una somiglianza d'ordine puramente *morale* (troppo poco!). Il consorzio divino è nell'ordine *fisico, reale*: se l'uomo santificato è capace di attingere realmente lo stesso *oggetto* dell'attività di Dio, che è l'essenza divina contemplata e amata, deve, anche come *soggetto* o principio operativo, essere stato realmente elevato a un livello divino.

Un Teologo moderno paragona opportunamente la grazia e il divino consorzio alla visione beatifica e all'Incarnazione. In questi tre misteri l'Atto increato (Dio) attua terminativamente una potenza finita in diversa maniera:

Incarnazione in linea di *sussistenza*.

Visione beatifica in linea *intenzionale*.

Consorzio divino in linea *accidentale fisica*.

Ma il mistero resta sempre.

V. *Inabitazione, Incarnazione, Visione beatifica*.

BIBL. — S. TOMMASO, *In II Sent.*, d. 26; A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927, p. 370 ss.; M. DE LA TAILLE, *Actuation créée par acte incréé*, in «Rech. de science religieuse», 1928, p. 260 ss.; M. J. SCHEEBEN, *Le meraviglie della grazia divina* (vers.), Torino, 1933, p. 38 ss.; J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1936; P. PARENTE, «*Consorzio divino*», in EC.

P. P.

CONSOSTANZIALE - *Homousios* (gr. ὁμοουσιος) : è il termine consacrato dal *Conc. Niceno* (325) e inserito nel Simbolo per esprimere l'unità sostanziale del Figlio e del Padre. Distinti per via di relazione (*Paternità - Filiazione*), essi hanno la stessa natura o essenza (οὐσία) non solo *specificamente*, ma anche *numericamente*: l'essenza del Padre e del Figlio è una sola. Fu la risposta data dal Magistero solenne della Chiesa all'eresia di *Ario*, il quale insegnava che il Verbo non era *nato*, ma era stato *creato* da Dio e quindi non poteva essere omogeneo, della stessa natura di Dio, tanto più che Dio, come Primo Principio, non può dirsi generato come la S. Scrittura dice del Verbo. Dio è assolutamente ἀγέννητος (= ingenerato). Gli Ariani rigettavano l'*Homousios*, perché non sapevano concepire una generazione spirituale, eterna, senz'ombra di

mutazione e di processo causale, come era appunto quella del Figlio di Dio.

Il termine *Homousios* non era nuovo, perché si trova nella Tradizione prima del Conc. Niceno per es. in Origene; anzi nel 269 era stato proibito in un Sinodo ad Antiochia, perché l'eretico *Paolo di Samosata* ne abusava in senso *sabelliano*, quasi che *Homousios* significasse non soltanto unità di essenza, ma anche unità personale tra Padre e Figlio. Il Concilio di Nicea evidentemente riconsacrava il termine secondo la Tradizione genuina (*unità essenziale*).

La consostanzialità del Figlio col Padre importa l'assoluta uguaglianza di ambedue.

Vedi *Arianesimo*.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, 7^a ed., vol. II, pp. 1-93, Paris, 1924; A. D'ALÈS, *Le dogme de Nicée*, Paris, 1926; Id., *De Deo Trino*, Paris, 1934, p. 70 ss.; CH. HAURENT, *Comment le défenseur de Nicée a-t-il compris le dogme de Nicée*, Bruges, 1935.

P. P.

CONTEMPLAZIONE: in senso generico significa attenta osservazione viva e intellettuale di una cosa attraente, che colpisce i sensi e l'intelligenza. Ma in senso religioso la contemplazione appartiene alla *Mistica* (v. questa voce) e si può definire con S. Tommaso (*S. Theol.* II-II, q. 180): una semplice intuizione della verità, di cui l'amore è il motivo e il termine. Similmente S. Bonaventura la definisce una conoscenza saporosa della verità. Sulla natura della contemplazione ci sono due correnti in antitesi: *l'intellettualistica* e la *volontaristica*; ma è preferibile la via media, mettendo l'ac-

cento sulla funzione intuitiva dell'intelletto e aggiungendo la funzione affettivo-volitiva, che acuisce l'intuito. Oggetto della contemplazione è Dio, i suoi misteri, le sue opere specialmente in rapporto all'uomo. La contemplazione ammette dei *gradi*, per cui da un fugace intuito che illumina l'anima in un momento di grazia può elevarsi fino a un saggio di visione beatifica della divina essenza, come toccò a S. Paolo. Perciò alcuni autori (*Lejeune, Poulain*) distinguono una contemplazione *acquisita* (attività umana in cooperazione con la grazia) e una contemplazione *infusa* o propriamente *mistica* (dono esclusivamente divino), la quale avrebbe come nota caratteristica una *percezione sperimentale* di Dio, accompagnata da fenomeni psicologici straordinari (estasi, stimate, ecc.). Altri autori più recenti (*Gardeil, Garrigou-Lagrange*) preferiscono ridurre tutta la vita contemplativa a una sola specie distinta in vari gradi, identificandola senz'altro con la vita mistica, che sarebbe uno sviluppo progressivo della vita soprannaturale, che il cristiano vive in forza della grazia e dei doni soprannaturali in Cristo e per Cristo. Questa contemplazione non importa necessariamente i fenomeni psichici straordinari, che non le sono essenziali, ma certo esige una conoscenza tutta particolare di Dio e delle cose divine, una conoscenza dilettevole, che anticipa in certo modo la visione beatifica, a cui tutta la vita soprannaturale è ordinata. I mistici la denominano conoscenza *sperimentale* per analogia con la sensazione, che è immediata e molto viva. Il contemplante mistico infatti non solo

conosce Dio, ma in certo modo lo *sente* in sè presente: più che chiara visione la sua è un'oscura percezione dell'Amico divino a lui vicino nelle ombre misteriose. *Ontologicamente* parlando, l'uomo santificato è tempio di Dio che abita in lui; *psicologicamente* egli per via di contemplazione mistica arriva a sperimentare la divina presenza. Tutti i cristiani possono e devono aspirare attraverso un sano ascetismo a questa mistica perfezione spirituale, in cui l'intuizione e l'amore di Dio preludono alla vita eterna. I fenomeni straordinari, che a volte accompagnano questa elevazione dello spirito, possono determinare deviazioni funeste quando l'uomo vi tende trascurando la vita soprannaturale dello spirito, che è insieme dono di Dio e conquista quotidiana. La preghiera (v. questa voce) è come la trama della contemplazione mistica.

Maestro di vita contemplativa in Occidente è S. *Gregorio Magno*, a cui s'ispira S. Tommaso; in Oriente predomina lo *pseudo-Dionigi Areopagita*. Nell'età più vicina a noi la Spagna ha dato due grandi mistici: S. *Giovanni della Croce* e S. *Teresa*, glorie Carmelitane, che ci hanno lasciato mirabili descrizioni della loro esperienza soprannaturale. Per l'Italia basta ricordare S. *Francesco d'Assisi* e S. *Caterina da Siena* coi suoi preziosi scritti.

BIBL. — A. POULAIN, *Des grâces d'oraison*, 1906 (trad. ital. VOLPI, 1926); A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique* 2, Paris, 1927; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aq. et S. Jean de la Croix*, 1923; M. GRABMANN, *La mistica cattolica*. Milano, 1930; A. STOLZ, *Teologia della Mistica*, Brescia, 1940; A. TANQUERAY,

Précis de Théologie Ascétique et Mystique 6, Paris, 1928; P. LEJEUNE, « *Contemplation* », in DTC; A. FONCK, *Mystique*, ibid. EC. vol. IV, col. 438 ss.

P. P.

CONTRIZIONE (dal lat. *conterere* = ridurre in piccole parti): è definita dal Concilio di Trento « il dolore dell'anima e la detestazione del peccato commesso con il proposito di non peccare più » (sess. 14, c. 4; DB, 897); non è pertanto un sentimento vago ma un deciso atto della volontà, che, conosciuta tutta la deformità del peccato, lo fugge e lo detesta nutrendo il fermo proposito di non ricadervi per l'avvenire.

La contrizione può essere perfetta e imperfetta. Si dice *perfetta* se nasce nel cuore del peccatore che si duole del peccato in quanto è un'offesa recata a Dio, nel quale considera la paterna bontà disprezzata. Mosso da un amore puro, detto di *benevolenza*, il penitente quasi fa a pezzi il suo cuore sotto i colpi del dolore, onde il nome di contrizione, quasi frantumazione in minime parti del cuore pentito. A tale pentimento, tutto permeato delle fiamme della carità, va sempre congiunta (supposto il proposito di confessarsi) la giustificazione, ossia la remissione della colpa, perché « ubi caritas, ibi Deus est ».

Per accostarsi al Sacramento della Penitenza è sufficiente la contrizione *imperfetta* (attrizione = frantumazione in grandi parti), che sorge nell'animo di chi respinge decisamente il peccato, per un motivo soprannaturale (come il timore dell'inferno o la bruttezza del peccato), ma inferiore alla carità perfetta. In questo caso il penitente vede in Dio più

che l'immagine del Padre, quella del Giudice, che minaccia severi castighi ai trasgressori delle sue leggi.

Quando poi l'attrizione, ossia il dolore *interno, soprannaturale e universale* dei peccati commessi, sia informata dall'assoluzione, il penitente da « *attritus fit contritus* », ossia diventa giustificato perché allora si ha il Sacramento, il quale « *ex opere operato* » infonde la grazia, cui è infallibilmente congiunta la carità. Così il fedele che si accostava al tribunale della penitenza ancor trepidante per un timore, che i teologi chiamano *servile*, in virtù della Passione di Cristo, che opera attraverso il rito sacramentale, se ne ritorna rinfrancato da un sentimento di amor filiale e di fiducia serena nella bontà del Padre Celeste (v. *Penitenza*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol., Supplementum*, q. 1-5; G. BENAGLIO, *Dell'attrizione quasi materia e parte del sacramento della Penitenza secondo la dottrina del Conc. di Trento*, Milano, 1846; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma, conferenza* 73; M. CORDOVANI, *Il Santificatore*, Roma, 1940, p. 270-278; E. CARRETTI, *Lezioni di Teologia Dogmatica*, Bologna, 1929, v. 4, lez. 14; « *Contrition* », in DTC; « *Attrition* » in DTC; I. PERINELLE, *L'attrition d'après le Conc. de Trente et d'après S. Thomas, Kain, 1927*, al quale muove forti obiezioni P. GALTIER, *Amour de Dieu et attrition*, in « *Gregorianum* », 1928, 373-416; G. CALDIROLI, *La contrizione perfetta*, Milano, 1938; M. FLIK, *L'attimo della giustificazione sec. S. Tommaso*, Roma, 1947; F. CARPINO, « *Contrizione* », in EC; A. PROLANTI, « *Attrizione* », in EC.

A. P.

CORPO MISTICO (di Cristo): la espressione risale almeno al sec. IX (cfr. *Ratramno* e *Pascasio Radberto*); presso i Padri (cfr. *Ambrogio*) si trova la frase « Capo mistico » rife-

rita a Cristo; qualche scrittore ecclesiastico parla di « membri mistici di Cristo, della Chiesa » (cfr. *Beda*).

Nell'Evangelo di S. Giovanni Cristo si paragona alla vite, di cui gli uomini sono i tralci (c. 15) e nella preghiera dell'ultima cena insiste sul concetto della unità e della mutua immanenza di Lui negli uomini e degli uomini in Lui (c. 17). Ma è S. Paolo che svolge ampiamente questo tema e presenta Gesù Cristo come un immenso organismo, un corpo, di cui Egli è il Capo e gli uomini le varie membra (Lett. 1^a ai Cor., ai Col., agli Efes., ai Rom.). Sintesi della dottrina di S. Paolo: Cristo, Verbo Incarnato, è il nuovo Adamo, Capo dell'umanità che si redime in Lui e costituisce con essa un Corpo, che è il Cristo mistico. Questo corpo in senso largo abbraccia tutto il genere umano, perché Cristo è morto per la salvezza di tutti; ma in senso stretto è la Chiesa, in cui si entra col Battesimo, innesto dell'uomo in Cristo, per partecipare alla vita soprannaturale, che dal Capo si diffonde nelle membra, per l'azione dello Spirito Santo, che è come l'anima del Corpo mistico. L'unità di questo organismo è così profonda che S. Paolo non esita a dire (*Gal.* 3, 29): « Unus (εἷς) estis in Christo » cioè, come traduce S. Tommaso, voi siete con Cristo una sola *persona mistica*. Qui « mistico » non si oppone a reale, ma indica una realtà non fisica ma soprannaturale. « Cristo in noi » è per S. Paolo il grande mistero che Dio rivela nell'Evangelo: per esso noi viviamo di Cristo, continuando in noi la sua passione, la sua morte e la risurrezione (*solidarietà*). Su questo miste-

ro poggia la Redenzione e la Chiesa (v. queste voci). I Padri sviluppano il pensiero di S. Paolo o in senso più strettamente *ecclesiologico* (Ignazio, Cipriano) o in senso *soteriologico* più largo (Ireneo, Atanasio, Cirillo Aless., Crisostomo). S. Agostino armonizza le due tendenze. Un profondo ed erudito commento dottrinale di questa verità di fede è la recente Enciclica « *Mystici Corporis* » del Sommo Pontefice Pio XII. f. r., che nella luce del corpo mistico considera prima i rapporti tra Cristo e la sua Chiesa, di cui è Capo, Sostentatore e Salvatore; poi i rapporti e i vincoli di unione tra i fedeli e Gesù Cristo, condannando le esagerazioni del falso misticismo, che tende ad assorbire l'uomo e la sua personalità in Cristo fino a fonderli in una sola persona fisica.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 8; F. PRAT, *La Théologie de St Paul*, Paris, 1930 (ottimo per capire S. Paolo); E. MERSCHI, *Le Corps mystique du Christ*, Louvain, 1933, 2 voll. (prima opera organica esegetico-patristica intorno all'argomento); S. TROMP, *De Ecclesia quod est corpus mysticum Christi*, Romae 1937; F. JÜRGENSMAYER, *Il Corpo mistico di Cristo*, Brescia, 1937; G. CERIANI, *La vita del Corpo Mistico*, Como, 1943; PIUS XII, *Enc. « Mystici Corporis Christi »*, in AAS, 20 Iulii 1943. Il P. Tromp ha commentato l'Enciclica di Pio XII in « *Textus et Documenta* », n. 26 dell'Univ. Gregoriana, Roma, 1943; EC, vol. IV, col. 591 ss.

P. P.

CORPO (umano): è l'elemento costitutivo materiale dell'uomo.

La *S. Scrittura* attesta che il corpo del primo uomo fu formato da Dio stesso, con azione speciale, dalla terra (*Gen.* 2, 7; cfr. *Tob.* 8, 8; *Eccli.* 33, 10; *Sap.* 7, 1 ecc.).

Gli *Evoluzionisti* integrali estendono l'evoluzione delle specie inferiori

fino all'uomo (anima e corpo): il corpo umano sarebbe il risultato dello sviluppo degli animali più vicini all'uomo (scimmie). Motivi: a) la scoperta di scheletri che son di mezzo tra l'umano e lo scimmiesco (per es. il *Pitecantropo eretto* dell'isola di Giava); b) la grande affinità anatomica del corpo umano col corpo degli animali inferiori. La *Commissione Biblica* (Resp. del 1909; v. *Cosmogonia*) vieta di mettere in dubbio la storicità del racconto della speciale creazione dell'uomo. I motivi addotti dagli Evoluzionisti sono incerti ed equivoci; l'affinità anatomica dimostra solo l'unità armonica della natura. La *ragione* mentre non ha nulla da opporre al racconto biblico, vede invece l'assurdità di un corpo generato dagli animali e poi informato dall'anima (v. *Anima*): la forma sostanziale non può informare una materia già organizzata e appartenente a un livello inferiore alla sua perfezione; a tale scopo occorrerebbe un'azione positiva di Dio per disporre il corpo della scimmia alla forma, che è l'anima razionale. Del resto l'Evoluzionismo deve ancora dimostrare perché le scimmie non continuino a produrre corpi umani o uomini addirittura.

Il corpo di Eva, secondo il testo sacro, fu formato da una costa presa da Dio ad Adamo. Il gesto divino ha un alto significato proprio e allegorico, secondo i Padri: 1) la profonda unità dei due sessi e la subordinazione della donna all'uomo; 2) Eva simboleggia la Chiesa uscita dal costato ferito di Cristo.

La dottrina cattolica difende energeticamente anche l'unità del genere umano derivato da una sola coppia,

Adamo-Eva (*Monogenesi*). La *Pa-leontologia*, l'*Etnologia*, il *Razzismo* non hanno da avanzare difficoltà degne di considerazione contro questa verità. V. *Evoluzionismo*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 91-92; C. BOYER, *De Deo create et ele-vante*, Romae, 1940, p. 178 ss.; A. D. SERTILLANGES, *Dieu ou rien*, Paris, 1933, t. I; V. MARCOZZI, *Le origini dell'uomo*, Roma, 1942; A. ZACCHI, *L'uomo*, II (ristampa), 1944; C. COLOMBO, *Trasformismo antropologico e Teologia*, in « La Scuola Catt. », 1949, fasc. 1. « *Transformisme* » in DA.

P. P.

CORREDENTRICE: è un titolo messo in uso recentemente per esprimere la cooperazione della Vergine all'opera della nostra redenzione compiuta da Gesù Cristo. L'idea di una cooperazione di Maria alla nostra salvezza è antica quanto il Cristianesimo e ha il suo fondamento dommatico nella maternità divina, per cui Cristo e l'opera sua appartengono in un certo vero senso a Maria, che ha concepito, partorito e nutrito il Redentore, anzi l'ha offerto al tempio, ha sofferto con Lui, ha diviso con Lui spiritualmente il martirio della Croce. Questa è dottrina classica fuori di discussione. In questi ultimi tempi però, sotto l'impulso specialmente della scuola di Lovanio, con a capo il *Bittremieux*, si è accesa una grande controversia sul valore e l'estensione di quella cooperazione di Maria e quindi sulla legittimità e la natura dei titoli: *Mediatrice* e *Corredentrice* (v. *Mediazione*).

Punti dottrinali certi: 1° Maria, in quanto Madre di Cristo, è partecipe della sua vita e delle sue opere e quindi si può dire, in senso largo, *Mediatrice* e *Corredentrice*; 2° nei

disegni di Dio Maria è associata a Cristo per il trionfo sul peccato, come Eva fu associata ad Adamo nella rovina del genere umano; 3° Maria ha consentito alla passione e alla morte di Cristo aggiungendovi il suo strazio materno, per cui ha meritato (*de congruo*; v. *Merito*) di diventare la tesoriera e la distributrice dei frutti della Redenzione. Questa dottrina è fondata sulla S. Scrittura ed è largamente sviluppata dai Padri: il Magistero ecclesiastico l'ha sempre insegnata.

Punti controversi: 1° Maria si può dire Mediatrix tra Dio e gli uomini come Gesù Cristo e subordinatamente a Lui? 2° Maria si può dire veramente Corredentrice insieme con Cristo nel senso che abbia aggiunto efficacemente del suo all'opera del Redentore? 3° Consistendo la Redenzione nella soddisfazione e nel merito *de condigno* di Cristo (v. *Redenzione*) si può dire che Maria insieme con Cristo, ha soddisfatto alla divina giustizia con le sue pene e ha meritato per noi la grazia salutare?

I Teologi più ligi alla Tradizione rispondono *negativamente*, per timore di derogare alla dignità dell'unico Mediatore e vero Redentore, e in ossequio alla tesi classica della *necessità dell'Incarnazione* (v. questa voce). Altri Teologi seguono la sentenza *affermativa*, traendo profitto anche da documenti pontifici recenti (Pio X, Benedetto XV, Pio XI), che sembrano favorire questa seconda sentenza.

La questione si agita ancora né si vede chiara e sicura una soluzione; ma certo l'associazione della B. Vergine al Redentore, suo Figlio, importa una qualche partecipazione

anche diretta e immediata, sebbene misteriosa, all'opera redentiva di Gesù Cristo. Pertanto il titolo di Corredentrice è giustificato.

BIBL. — È immensa! cfr. B. H. MERKELBACH, *Mariologia*, Paris, 1939, p. 309 in nota; G. M. ROSCHINI, *Mariologia*, Milano, 1942, II, p. 297 ss.; Id. *Compendium Mariologiae*, Romae 1946; R. SPIAZZI, *La Mediatrix della riconciliazione umana*. Roma, 1951.

P. P.

COSCIENZA (dal lat. *cum* = con, insieme, e *scire* = sapere): non è propriamente una facoltà, ma un *atto* di conoscenza riflessa su ciò che si è fatto o su ciò che si deve fare (S. Tommaso). Quando l'atto conoscitivo versa sulle azioni già fatte, si chiama *coscienza psicologica* (è la vera *riflessione* del soggetto agente sulla propria attività); è *sensitiva* se riguarda solo i sensi e le loro sensazioni (gli Scolastici la chiamano *sensu intimo*, cioè punto di confluenza e di controllo di tutta la vita sensitiva). Ma la coscienza psicologica più propria è atto dell'intelligenza, con cui il soggetto riflette sulla sua attività interiore e si conosce come persona o *io* agente (= *conscientia sui*). Grande importanza attribuisce a questa coscienza psicologica la filosofia moderna fino al punto da farne un elemento costitutivo della persona (v. questa voce). Alcuni teologi hanno applicato i principi dello psicologismo moderno alla Cristologia e studiando la coscienza psicologica umana di Cristo, sono arrivati ad affermare anche un Io umano, anzi una personalità psicologica umana in Lui, mettendo così in pericolo la sua unità psicologica e ontologica. La recente inserzione all'Indice di

un opuscolo del Seiller (27 giugno 1951: AAS, v. 18, N. 12, p. 561) e l'Enciclica di Pio XII « *Sempiternus Rex* » (8 sett. 1951) dimostrano che la Chiesa, pur favorendo gli studi di psicologia anche intorno a Gesù Cristo, non approva la piega presa da alcuni autori in questa materia così delicata. Se l'atto conoscitivo riguarda l'azione *da fare* in rapporto al fine, si chiama *coscienza morale*, la quale si distingue in *abituale* ed *attuale*. La prima non è altro che disposizione dell'intelletto a intuire prontamente i supremi principi dell'umana attività in ordine al fine (*norme morali*), come per es. che si deve fare il bene ed evitare il male. Questa disposizione dell'intelletto si chiama anche *sinderesi* (o *sinteresi*). La coscienza attuale consiste nel giudizio pratico della ragione sulla moralità di un'azione da fare: è dunque l'applicazione dei principi universali della sinderesi ai casi pratici particolari. Questa coscienza può essere *certa* (se non c'è timore di sbagliare) o *dubbia* (se militano motivi in favore e contro l'azione); inoltre la coscienza morale può essere *vera* o *erronea* secondo che vede e coglie giusto o s'inganna. L'errore è *invincibile* o senza colpa, se non può evitarsi, e *vincibile* e quindi colpevole se può superarsi. Nel dubbio non è lecito passare all'azione, ma occorre risolvere il dubbio stesso con la riflessione, col consiglio, con la preghiera e arrivare a una certezza *morale* (che non è matematica) sull'onestà dell'atto. L'uomo è obbligato a seguire sempre il dettame della coscienza *certa*, anche se essa fosse erronea (invincibilmente). Può darsi che non si riesca a ri-

muovere ogni dubbio e allora si può seguire un'opinione *probabile* fondata su seri motivi (*Probabilismo*) né si è obbligati a seguire l'opinione più sicura come vorrebbero i *Tuzioristi*. Alla coscienza è legata la questione della *libertà* e della *responsabilità*: la coscienza che obbliga, comanda, proibisce, rimprovera e rimorde è segno evidente della libertà; e se l'uomo è libero è anche *responsabile* delle sue azioni davanti al tribunale dell'umanità, più ancora davanti a quello della sua coscienza, che resterebbe un enigma se non fosse subordinato a una legge e a un Legislatore e Giudice supremo. Tale la dottrina cristiana, che condanna ogni forma di *determinismo* e l'autonomia assoluta della coscienza morale, come è professata da Kant.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 79, a. 13; D. MERCIER, *Corso di Filosofia*, volume II (vers. Masini)⁴, Firenze, 1928, p. 67 e 450 ss.; NOLDINI-SCHMITT, *Summa Theologiae moralis*, I, *De Principiis*¹⁹, Oeniponte, 1927, p. 205 ss.; X. MOISANT, « *Conscience* », in DA. Per la coscienza psicologica di Cristo: P. GALTIER, *L'Unité du Christ*, Paris, 1939; P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1950.

P. P.

COSMOGONIA (gr. κόσμος = mondo, e γένος = generazione, origine): significa origine del mondo, che già in tempi antichissimi fu oggetto di poemi mitologici e indagini filosofiche. Ma quella che interessa teologicamente è la Cosmogonia *mosaica* o racconto biblico della creazione contenuto nel libro della *Genesi*. Questo racconto, detto anche *Hexaemeron* (= opera dei 6 giorni) dispone la creazione di tutte le cose in sei giorni, con un ordine progressivo,

che va dalla materia al mondo vegetale, al mondo animale, all'uomo e che gli Scolastici riducevano a tre fasi: *a) opus creationis*: creazione del cielo e della terra informi; *b) opus distinctionis*: divisione della luce dalle tenebre, della terra dalle acque; *c) opus ornatus*: creazione degli esseri viventi. Ma fin dai primi tempi del Cristianesimo il racconto mosaico ha avuto interpretazioni diverse, secondo *due tendenze*, una *allegorica* e l'altra *letterale*.

A) *Allegorismo*: sorto nella scuola alessandrina fu adottato sobriamente da S. Agostino, il quale sostiene che Mosè non ha intenzione di fare la storia esatta della creazione, ma di affermare la verità che tutto è stato creato da Dio e che il lavoro umano e il riposo sabbatico sono un'imitazione del lavoro e del riposo di Dio. Perciò Mosè dispone la creazione secondo i giorni della settimana. Inoltre S. Agostino opina che tutto fu creato in un istante e poi si è sviluppato gradatamente secondo le *rationes seminales* messe da Dio nella materia. Opinione questa che non ha nulla che fare con l'*Evoluzionismo* dei tempi nostri (*Darwin*), che ammette l'evoluzione di una specie in un'altra, estranea alla concezione agostiniana. L'allegorismo, contenuto da S. Agostino nei limiti dell'ortodossia, ha degenerato negli ultimi tempi fino al *Mitologismo*. E esso perciò va guardato sempre con cautela, anzi gli Esegeti cattolici moderni se ne tengono lontani.

B) *Letteralismo*: il racconto mosaico è inteso alla lettera (molti Padri e Teologi). Alcuni cattolici moderni, interpretando la parola ebrai-

ca *yôm* (= giorno) come periodo indeterminato (*Periodismo*) spingono il senso letterale fino a cercare il perfetto accordo tra la Bibbia e le scoperte geologiche (*Concordismo*) nonostante le gravi difficoltà.

La Chiesa già nel *Conc. Later. IV* (DB, 428) attribuiva a Dio non solo una creazione in genere, ma anche la creazione distinta delle creature spirituali e materiali. Quanto al racconto mosaico c'è il responso della *Pont. Commissione biblica* (1909) che mette questi punti fermi: *a)* il racconto è sostanzialmente storico e letterale e quindi è falso l'allegorismo esagerato e il mitologismo; *b)* sono certamente storici e letterali alcuni fatti che riguardano i fondamenti della dottrina cristiana (come per es. la creazione dell'uomo e della donna, il peccato originale ecc.); *c)* non è però necessario interpretare letteralmente le singole frasi e così per es. la parola *giorno* può essere presa in senso proprio o in senso di periodo; *d)* Mosè non ha inteso di insegnare la creazione con rigore scientifico, ma in modo *popolare*, secondo il linguaggio del tempo: il racconto è dunque una storia popolare vera, ma senza pretese scientifiche. Questo ultimo punto è ampiamente illustrato da Pio XII nella « *Divino afflante Spiritu* » e nella Lettera all'Arciv. di Parigi (16 gen. 1948) alla luce del principio dei generi letterari propri della Bibbia. Pio XII ritorna sull'argomento anche nell'Enc. « *Humani generis* » (12 ag. 1950).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, 66-74; L. JANSSENS, *De Deo Creatore*, Friburgi (Br.); C. BOYER, *De Deo create et elevante*, Romae, 1940, p. 90 ss.; A. BEA,

De Pentateucho 2, Roma, 1933, p. 134 ss.; E. MANGENOT, « *Hexaméron* », in DTC; EC, vol. V, « *Esamerone* ».

P. P.

CREAZIANISMO: è la dottrina della Chiesa intorno all'origine delle singole anime umane. Nella S. Scrittura è chiaramente affermata l'origine divina dell'anima (v. questa voce) per via di creazione, quindi la sua spiritualità e immortalità. Ma nel seno stesso della Chiesa nacque fin dai primi secoli la questione dell'origine delle singole anime degli uomini.

Origene, sotto l'influsso del Platonismo, opinò che Dio avesse creato *ab aeterno* gran numero di spiriti (angeli e anime) e poi avesse condannato le anime umane a informare corpi materiali in espiiazione d'una colpa commessa. Stravagante opinione, che risente dello spiritualismo eccessivo di Platone e degli Gnostici, e che fu rigettata dal Magistero della Chiesa insieme ad altri errori di Origene (v. *Origenismo*). Ad essa si oppone l'opinione di Tertulliano, spirito realista, amante del concreto, il quale, pur avendoci dato il *De anima*, primo trattato di psicologia cristiana sostanzialmente ortodosso, cadde nell'errore grossolano del *Traducianismo* (v. questa voce), secondo cui le anime dei figli deriverebbero dal seme corporeo (= *traduce*) dei genitori. Anche questa opinione fu esplicitamente condannata dalla Chiesa (DB, 170: Lettera di Anastasio II ai Vescovi della Gallia, a. 498). Del resto la Tradizione, specialmente orientale, sta per il *Creazianismo*, secondo il quale le singole anime sono create da Dio volta per volta e infuse nei cor-

pi embrionali formati nel seno materno. Ma l'eresia pelagiana (v. *Pelagianismo*), che negava la trasmissione del peccato originale nei figli di Adamo, turbò la dottrina del Creazianismo per la difficoltà di spiegare la trasmissione di quel peccato in un'anima creata sull'istante direttamente da Dio. Lo stesso S. Agostino sente la molestia di questa difficoltà e però egli rigetta il Traducianismo di Tertulliano, apprezza il Creazianismo, che vorrebbe abbracciare, ma, per meglio difendere contro Pelagio la trasmissione del peccato originale, inclina in un *Traducianismo spirituale*, secondo il quale l'anima del figlio deriverebbe dalle anime dei genitori come luce da luce. Ma la Chiesa continuò a insegnare più o meno esplicitamente il Creazianismo (cfr. la Lettera di Anastasio II sopra citata, e inoltre un documento di Leone IX, DB, 348 e di Alessandro VII, DB, 1100). La stessa ragione umana non vede altra via fuori del Creazianismo per spiegare l'origine dell'anima, come dimostra San Tommaso (*S. Theol.* I, q. 90, a. 2): una sostanza spirituale infatti non può derivare dalla materia, com'è evidente, e neppure può emanare da un altro spirito, come vorrebbe il Traducianismo spirituale, perché le sostanze spirituali non si scindono né si mutano l'una nell'altra: devono dunque derivare da Dio per creazione.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 90; A. ZACCHI, *L'uomo*, Roma, 1921; D. I. MERCIER, *Psychologie*, Paris, 1923, t. II, p. 331 e ss.; P. PARENTE, *De creatione universalis* 3, Romae, 1949, p. 71 ss.

P. P.

CREAZIONE: secondo la dottrina cattolica è l'atto con cui Dio *ha fatto dal nulla* tutte le cose. Creare è realizzare l'essere in tutta la sua concretezza, produrre una cosa che non era in nessun modo, né in sé né nella potenza di un soggetto, « *ex nihilo sui et subiecti* », dicevano gli Scolastici. Lo scultore scolpisce una statua: la statua come tale non c'era, ma esisteva come marmo. Invece Dio, quando non esisteva nulla fuori di Lui, realizzò il mondo con l'atto creativo. La filosofia pagana, perfino quella di Platone e di Aristotile, non ha raggiunto il vero concetto della creazione, pur essendo esso proporzionato alle forze della ragione umana. Questo concetto è un dato della Rivelazione cristiana.

È di fede che Dio ha creato dal nulla l'universo (cfr. *Simbolo Ap., Conc. Later. IV, Conc. Vat.:* DB, 428, 1783, 1801 ss.). *S. Scrittura:* *Gen. 1, 1:* « In principio Dio creò il cielo e la terra ». Il verbo ebraico *barah* per se stesso non include necessariamente il senso di creare dal nulla, ma lo esige il contesto e così l'ha inteso la tradizione giudaica (2 *Macc.* 7, 28). Nel N. T. la Rivelazione è più chiara e perentoria: basta il Prologo dell'Evang. di *S. Giovanni:* « Tutte le cose sono state fatte per opera di Lui (Verbo) e senza di Lui non è stato fatto nulla di tutto ciò ch'è stato fatto ». Cfr. *S. Paolo (Col. 1, 15 s.)*.

I *Padri*, fin dai primi secoli sviluppano e difendono il concetto della creazione universale, anche della materia, da parte di Dio contro i *Neoplatonici*, gli *Gnostici* e i *Manichei*. La ragione prova che non c'è altra via per spiegare l'esistenza del

mondo, fuori della creazione divina. Le prove dell'esistenza di Dio sono fondate sulla divina causalità creativa. Il mondo ha realmente tutti i caratteri di un effetto, cioè di un ente *ab alio* (perché finito, mutabile, contingente, molteplice). D'altronde gli altri sistemi escogitati per risolvere il problema sono assurdi (*Materialismo, Panteismo, Dualismo assoluto*, con due principi eterni, indipendenti, Dio e mondo, *Monismo idealistico*).

L'atto creativo è esclusivo di Dio, *formalmente immanente* (identico con la sua essenza) e *virtualmente transeunte* (v. *Operazione divina*): secondo S. Tommaso esso è anche nella creatura come *relazione* (trascendentale e predicamentale), che dice ordine e dipendenza da Dio. Insieme con l'universo Dio creò lo spazio e il tempo, che è la misura del moto delle cose mutevoli (v. *Eternità*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, 44-45; A. D. SERTILLANGES, *St Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, I, p. 279 ss.; C. BOYER, *De Deo creante et elevante*, Romae, 1940; P. PARENTE, *De creatione universali*³, Romae, 1949. D. RICCHETTI, *La creazione passiva nella scuola tomistica*, Roma, 1942; P. PARENTE, *La «relatio quaedam» a cui S. Tommaso riduce la creazione*, in «Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae», 1944, p. 225 ss. Vedi anche «*Création*» in DTC e DA.

P. P.

CREDIBILITA': v. *Apologetica*.

CRESIMA (gr. *χρῖσμα* = unzione) o Confermazione (dal lat. *confirmo* = confermo, rendo stabile, ecc.): è il Sacramento dell'adolescenza e della milizia cristiana.

Le ripetute predizioni dei Profeti concernenti una larga effusione dello Spirito di Dio nei tempi messia-

nici (*Is.* 58, 11; *Ez.* 47, 1; *Joel.* 2, 28 ecc.) e il ripetuto annunzio da parte di Cristo di una discesa dello Spirito Santo con la missione di completare l'educazione soprannaturale degli Apostoli (*Giov.* 14, 16; 15, 26; 17, 1 ecc.) facevano presagire un'istituzione complementare del Battesimo. In armonia con questi precedenti, nei quaranta giorni che scorsero tra la Pasqua e l'Ascensione, il Salvatore dovette determinare quel rito sacro, che subito dopo la Pentecoste venne usato dagli Apostoli, ossia da quei dodici che si presentarono al mondo come esecutori della volontà del Maestro e non mai come instauratori di nuovi riti religiosi (cfr. *I Cor.* 4, 1). « Quando gli Apostoli in Gerusalemme seppero che la Samaria aveva ricevuto la parola di Dio, mandarono colà Pietro e Giovanni. Questi vi si recarono e pregarono per quei fedeli perché ricevessero lo Spirito Santo. Non era infatti sceso ancora su alcuno di loro, essendo stati soltanto battezzati nel nome di Gesù. *Imposero* dunque sopra di loro *le mani* e quelli ricevettero lo Spirito Santo » (*Atti* 8, 14-17; cfr. 19, 1-6).

Il *Ministro* di questo Sacramento è fin da principio, il Vescovo. Sono infatti gli Apostoli e non il diacono Filippo, che amministrano la prima Cresima. È naturale che un'azione completa spetti a colui che è rivestito della pienezza di sacerdozio. Ma tale prerogativa episcopale non è assolutamente riservata, perché i sacerdoti di rito orientale, per una specie di delega generale della Chiesa (pur rimanendo ministri straordinari), comunemente conferiscono questo Sacramento e quelli di

rito latino possono essere autorizzati dal Romano Pontefice in casi già contemplati nel Codice di Diritto Canonico e dal decreto della S. Congregazione dei Sacramenti: *Spiritus Sancti munera* del 14 sett. 1946 (in *Acta Apostolicae Sedis* 38 [1946], pp. 349-358).

La *materia* è duplice: l'imposizione delle mani (*Atti* 8, 14-17) e l'unzione (come risulta dalla Tradizione); la *forma* è costituita dalle parole: « Ti segno con il segno della Croce, e ti confermo con il crisma della salute, nel nome del Padre, del Figliolo e dello Spirito Santo. Amen ».

Gli *effetti*. I Padri, la Liturgia, i Teologi sono unanimi nel presentare gli effetti della Cresima come « complemento » « perfezione » « corona » del Battesimo. Il *carattere* della Cresima perfeziona quello del Battesimo, sopra tutto perché: a) allarga la sfera dell'attività battesimale, specialmente nella mediazione discendente; infatti mentre il Battesimo conferisce il limitato potere di amministrare il Sacramento del Matrimonio, la Cresima rende in qualche modo partecipe il fedele del magistero ecclesiastico, deputandolo a professare, a diffondere e a tutelare « *ex officio* » il patrimonio della fede, sotto la direzione dei legittimi pastori; b) aumenta le esigenze della grazia, prima perché essendo una gemma più preziosa del carattere battesimale richiede un anello più fulgido ove venir incastonata, poi perché come potenza più attiva e ordinata ad atti più difficili, come l'intrepida difesa della religione, domanda maggior abbondanza di aiuti divini; c) assegna un posto speciale

nel Corpo Mistico perché introduce ufficialmente il cristiano nella vita pubblica della Chiesa, con l'onere di sostenere tutti i sacrifici che sono inerenti alla difesa del nome cristiano.

La *grazia* della Cresima perfeziona quella del Battesimo: 1) perché in questo Sacramento della pienezza i fedeli « vengono assimilati a Cristo in quanto Egli dal primo istante della sua concezione fu pieno di grazia » (*San Tommaso*, III, q. 72, a. 1, ad 4); 2) perché conduce a virile maturità l'organismo soprannaturale « che da imperfetto diventa subito perfetto » (*S. Tommaso*, III, q. 72, a. 8, ad 4); 3) perché amplificando la circolazione della vita soprannaturale, sviluppa tutto il Corpo Mistico; infatti se da una parte per l'organismo spirituale orientato verso nuove conquiste vengono prodotte più abbondanti opere meritorie, che arricchiscono « *ad intra* » il tesoro della Chiesa, dall'altra per la simultanea e compatta avanzata dei soldati di Cristo la Chiesa stessa si allarga « *ad extra* », per accogliere e rigenerare a Cristo nuove anime.

I protestanti del sec. XVI nella Cresima non videro che una *superflua cerimonia*, la cui origine risalirebbe a un'antica catechesi, nella quale gli adolescenti rendevano conto della fede alla Chiesa; furono condannati dal Conc. Trid., sess. VII (DB, 871-873).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 72; C. WITASSE, *De sacramento confirmationis*, Venetiis, 1738; J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le N. T. et dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1925; F. CUTTAZ, *Notre Pentecôte, la grâce du chrétien militant*, Paris, 1925; R. PLUS, *Il battesimo e la cresima*,

Torino, 1933; « *Confirmation* », in DTC; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*, conferenza 66; A. PIOLANTI, *De sacramentis*, Romae, 1944, v. I, p. 97-212; P. GALTIER-G. SETTE, « *Cresima* », in EC; A. PIOLANTI, *Il Sacramento della forza cristiana*, in « *Tabor* », agosto 1951.

A. P.

CRISOSTOMO: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353).

CROCE (dal lat. *crux* = tormento, dal verbo *cruciare*): questo supplizio infamante e crudele era, nel diritto romano, al vertice nella scala delle pene capitali. Fu usato prima dai Persiani e poi introdotto in Grecia da Alessandro Magno. I Romani lo derivarono da Cartagine.

Era la condanna classica degli schiavi per la espiazione anche di colpe irrisorie.

Cicerone (*C. Verrem*, II, 5, 62-67) sostenne la tesi che nessun cittadino romano doveva, per nessuna ragione, essere crocifisso. Al tempo dell'Impero, nelle province — come la Giudea — la croce era destinata ai rivoltosi, ai briganti ed ai miserabili.

Pilato, sotto la pressione del Sinedrio e della folla, condannò alla croce Gesù. Nessun evangelista descrive la crocifissione, che avvenne secondo l'uso romano. Il condannato si recava al luogo della esecuzione portando sulle spalle la croce, o, più esattamente, la sbarra trasversale di essa, detta *patibulum*. Il palo verticale era stabilmente infisso sul luogo destinato alla crocifissione.

La croce di Gesù fu una *crux immissa* nella quale i due pali si incrociavano ad angolo retto ad una grande distanza dalla base (è la croce detta anche « latina »). Sul piccolo segmento oltre la sbarra trasver-

sale era inchiodata la tavoletta con la motivazione della condanna. La croce di Gesù misurava circa 4 m. di altezza perché il soldato ha bisogno di una canna per porgere al crocifisso la spugna imbevuta di acqua acidula.

Verso la metà del palo verticale c'era un sostegno sporgente sul quale il condannato sedeva per non gravare col peso di tutto il corpo sui chiodi delle mani. È probabile che i Romani abbiano tenuto in considerazione il delicato senso di pudore degli Ebrei, ed abbiano consentito che, contro l'uso romano, Gesù avesse un panno ai fianchi.

BIBL. — EC, IV, col. 951-81; V. HOLZMEISTER, *Crux Domini atque crucifixio quomodo ex archaeologia romana illustrentur*, Roma, 1934; G. RICCIORTI, *Vita di Gesù Cristo*, Milano, 1940, nn. 597 ss.

S. G.

CULTO (dal lat. *colere* = onorare): nella sua nozione fondamentale è una specie d'onore, che a sua volta è un segno di stima dato a una persona per la sua *eccellenza*. Ma il culto alla stima aggiunge il sentimento della propria *inferiorità* e soggezione verso la persona onorata. Sicché il culto in senso proprio è la manifestazione esterna di onore fatta a una persona superiore in riconoscimento della sua eccellenza e della propria sottomissione. Essendo Dio l'Ente Supremo e il Signore assoluto dell'universo, a Lui è dovuto il culto in massimo grado che coincide con la nota essenziale della Religione, la quale consiste appunto nell'onorare Dio per la sua eccellenza e nel servirlo come Signore. Il culto, come religione, è dovuto esclu-

sivamente a Dio (dove si comprende la gravità del peccato dell'*idolatria*): una forma inferiore di culto religioso sarà lecita verso le creature solo in quanto esse sono legate a Dio e Dio in esse manifesta la sua virtù.

Distinzioni: il culto è per sua natura non solo *interno* ma anche *esterno*: l'esterno è *privato* o individuale, e *pubblico* o ufficiale, (autorizzato dalla Chiesa). Il culto singolare dovuto a Dio si chiama *latria* (dal gr. λατρεύειν = servire) o *adorazione*; quello prestato ai Santi si chiama *dulia* (dal greco δουλεύειν = servire) o *venerazione*. Il culto verso la SS. Vergine è denominato *iperdulia*. Alle immagini si presta un culto *relativo* alla persona che rappresentano; alle reliquie un culto anche *relativo* alla persona, cui appartengono, per ragione di *contatto*.

L'Umanità di Cristo è oggetto di culto latreutico con questa differenza che Dio si adora in sé e per sé, l'Umanità di Cristo in sé, ma per ragione del Verbo, cui è ipostaticamente congiunta. Errori: *Iconoclasti*, *Protestanti* (v. queste voci e *Cuore* [di Gesù]).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, q. 81; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*⁴, Romae, 1951, (cap. *De adoratione Christi e De cultu SS. Cordis Jesu*); CHOLET, « *Culte* », in DTC; EC, vol. IV, col. 1040 ss.

P. P.

CUORE (di Gesù): è oggetto di *pia attenzione* presso S. Anselmo, S. Bernardo, S. Bonaventura, S. Matilde e S. Geltrude. La *devozione* comincia col *ven. Landspergio*, con S. *Pietro Canisio* (sec. XVI) e più tardi (sec. XVII) con S. *Giovanni Eu-*

des. Ma la scintilla del culto vero e proprio, che divampò subito nel mondo, furono le apparizioni di Gesù a S. Margherita Maria Alacoque († 1690), che suscitarono molto rumore e contrastanti opinioni. Passò circa un secolo perché la Chiesa si decidesse a permettere la festa, con rispettiva liturgia, del S. Cuore, sotto Clemente XIII (a. 1765). Da Pio IX in poi i Sommi Pontefici gareggiarono nel promuovere questo culto così fecondo di bene fin da principio.

Precisazioni teologiche: 1^a Il culto approvato del S. Cuore ha il suo fondamento e la sua giustificazione nelle fonti della Rivelazione e non nelle apparizioni e rivelazioni private fatte a S. Margherita; queste furono soltanto un'occasione. 2^a Questo culto fa parte dell'adorazione che deve prestarsi all'Umanità del Salvatore, per ragione della sua unione ipostatica col Verbo. 3^a L'oggetto materiale di questo culto è il Cuore fisico di Gesù, in quanto è proprio del Verbo; e la ragione formale è l'amore di cui il cuore è organo almeno *manifestativo* ed è simbolo, secondo l'uso comune degli uomini. Più profondamente il culto del Sacro Cuore ha per oggetto l'Uomo-Dio come Amore vivente, che si manifesta in tutte le opere divine, dalla creazione, alla Redenzione, all'Eucaristia, il gran dono per la vita terrena, alla visione beatifica, il dono supremo per l'eternità.

BIBL. — J. B. TERRIEN, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, d'après les documents authentiques et la théologie*, Paris, 1893, soprattutto J. V. BAINVEL, « *Cœur (sacré de Jésus)* » in DTC, dove la questione è esaminata ed esaurita sotto l'aspetto storico e teologico; Id., *La devozione al Sacro*

Cuore, Milano, 1942; E. AGOSTINI, *Il Cuore di Gesù. Storia, Teologia, Pratiche, Promesse*, Bologna, 1950.

P. P.

D

DAMASCENO: v. *Giovanni Damasceno*.

DANNATO: è la creatura (angelo o uomo) che si trova nell'Inferno (v. questa voce) e quindi è condannata all'eterna pena del *danno* e del *senso*, cioè alla separazione da Dio e a varie sofferenze positive, che affliggono l'anima e, dopo la risurrezione della carne, anche il corpo. Il motivo determinante della dannazione è lo stato di peccato mortale personale nel momento della morte non eliminato da un atto di contrizione o dall'attrizione unita con un Sacramento (Penitenza o, nell'impossibilità di essa, Estrema Unzione). La dottrina della Chiesa, tratta dalla divina Rivelazione è esplicita nella Costituzione di *Benedetto XII* (DB, 530): « *Definimus insuper quod secundum Dei ordinationem communem animae decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur* ». I bambini morti senza Battesimo non vanno annoverati tra i dannati, perché subiranno la pena del danno (privazione della visione di Dio), ma non quella del senso (v. *Limbo*, *Pena*). Gli adulti morti senza Battesimo potrebbero andare nel Limbo, se non avessero altro peccato che quello originale; ma i Teologi (S. TOMMASO, *S. Theol.*, I-II, q. 89, a. 7

ad 6) trovano moralmente o almeno psicologicamente impossibile che un uomo raggiunga l'uso di ragione e l'età adulta senza determinarsi per il bene o per il male (nella scelta del fine) e quindi senza giustificarsi, con l'aiuto della grazia, o senza commettere un grave peccato, rigettando la grazia e agendo contro la retta ragione.

Essendo dottrina certa che l'Inferno è non soltanto uno stato, ma anche un *luogo*, ne consegue che i dannati sono legati al luogo infernale e vi si trovano come le sostanze spirituali sono presenti localmente (secondo la migliore opinione, per via di *azione*). È evidente che dopo la risurrezione della carne gli uomini dannati staranno localmente col corpo nell'Inferno. Dalla Sacra Scrittura si ricava che i *Demoni* (v. questa voce) possono trovarsi fuori dell'Inferno, in mezzo agli uomini, portando con sé la sofferenza infernale; ma si ritiene che *ordinariamente* gli uomini dannati non possono vagare fuori del luogo del loro tormento. Non ripugna però che Dio possa permettere che un'anima dannata apparisca in una forma qualunque ai viventi per un motivo degno e adeguato, come si legge in alcuni gravi documenti di tradizione. Così pure Dio può sospendere l'applicazione del decreto di dannazione, subito dopo la morte in vista delle preghiere d'un Santo, cui concede di far ritornare un morto in vita perché si converta e muoia in grazia di Dio (cfr. il miracolo di S. Filippo Neri sul figlio del Principe Massimo).

BIBL. — S. TOMMASO, *S. Theol., Suppl.*, p. 97 e ss.; L. BILLOT, *De Novissimis*, Ro-

mae, 1921, pag. 52 ss.: H. BRÉMOND, *La conception catholique de l'enfer*, Paris, 1907; SCHNEIDER, *Das andere Leben*, Paderborn, 1904; « *Enfer* », in DTC e DA.

P. P.

DECALOGO (dal gr. δεκάλογος = dieci parole, cioè comandamenti): il nome è ispirato dalla stessa Bibbia (*Es.* 34, 28; *Deut.* 4, 13; 10, 14) e designa i precetti di indole religiosa e morale che costituivano il fondamento del patto da Dio concluso sul Sinai con Israele per farne un popolo eletto. Si tratta, ad eccezione del precetto del sabato, cioè della festa, di leggi di natura e perciò esse hanno valore universale e restano in vigore con i perfezionamenti apportati da Cristo nella Chiesa cristiana (*Mt.* 5, 17-47). Il patto conteneva anche una serie contingente di disposizioni di diritto civile (*Es.* 21, 1 - 23, 19) ordinate alla vita della nazione israelitica. Poiché il Decalogo fu da Dio stesso consegnato a Mosè scritto su due tavole di pietra che vennero poi conservate nell'Arca (*Es.* 40, 20) in testimonianza del patto concluso, è probabile che la sua forma originale sia quella di brevi sentenze, come è per la maggior parte degli attuali precetti. Nella redazione letteraria posteriore si aggiunse qua e là qualche spiegazione (*Es.* 20, 1-17; *Deut.* 5, 6-21).

L'ordine di alcuni comandamenti non è costante nella tradizione del testo.

Viene discussa in modo particolare l'estensione della formula del primo comandamento (*Es.* 20, 2): « Io sono il Signore, Iddio tuo... (v. 3) non avere altro Dio di fronte a me (v. 4). Non ti fare scultura né im-

magine alcuna di cosa che sia lassù in cielo o quaggiù in terra ovvero nell'acqua sotterra... (v. 4) non prostrarti ad esse, né servir loro; poiché io, il Signore Iddio tuo, sono un Dio geloso, che punisco l'iniquità dei padri nei figli fin alla terza e alla quarta generazione di coloro che mi odiano; (v. 6) ma uso clemenza fino alla millesima verso coloro che mi amano e osservano i miei precetti ».

I vv. 4-6 sono evidentemente una spiegazione del comandamento vero e proprio contenuto nei vv. 2-3, perciò i cattolici (con gli antichi Giudei di Palestina e i Luterani) non li considerano come un comandamento distinto dal precedente; essi proibiscono semplicemente qualsiasi figurazione della divinità perché il culto delle immagini presso i popoli che venivano a contatto con Israele era, senza eccezioni, al servizio del politeismo e della idolatria. I Giudei ellenisti, i Padri della Chiesa greca, i Calvinisti e alcuni cattolici moderni considerarono i vv. 4-6 come un nuovo — il secondo — comandamento, e in conseguenza unificano gli ultimi due precetti (la proibizione di desiderare la roba e la donna degli altri) che, più logicamente, vengono divisi da coloro che vedono nei vv. 2-6 un solo comandamento con annessa spiegazione, perché la passione che inclina l'uomo a desiderare le sostanze del prossimo è diversa da quella che lo spinge a desiderarne la donna.

A torto, dunque, alcuni Protestanti rimproverano alla Chiesa Cattolica di aver soppresso nel Decalogo il precetto relativo alle immagini. L'estensione reale del testo del co-

mandamento non è una questione teologica, ma un problema esegetico liberamente discusso tra studiosi di varia fede e di diverse confessioni cristiane.

BIBL. — DTC, IV, 161-176; DBVS, II, 341-351; EC, IV, 1261-63; A. VACCARI, *De praeceptorum Decalogi distinctione et ordine*, in « Verbum Domini », 17 (1937), pp. 317-20, 329-34; M. VALENTINI, *Le condizioni sociali del Decalogo e la sua autenticità mosaica*, nel « Salesianum », I (1939), pp. 407-420.

S. G.

DEFINIZIONE DOMMATICA: è la solenne dichiarazione della Chiesa intorno a una verità contenuta nelle fonti della divina Rivelazione (*Sacra Scrittura e Tradizione*) e proposta ai fedeli, che perciò son tenuti a crederla per l'autorità di Dio che l'ha rivelata. La Rivelazione scritta e orale contiene un complesso di verità più o meno chiaramente enunziate. Anzitutto si deve distinguere quello che è *formalmente* ossia essenzialmente rivelato da quello che può dedursi per via di ragionamento da un principio rivelato (rivelazione *virtuale*). Evidentemente la verità fondamentale rivelata è divina e porta con sé tutto il peso dell'autorità di Dio, verità suprema e infallibile. Invece la verità virtualmente rivelata risulta da un elemento divino e da un elemento umano e però non si può imporre alla coscienza del credente in nome di Dio. La Chiesa è custode del deposito della divina Rivelazione e quindi ha il compito non di creare la verità divina, ma di cercarla nelle fonti della Rivelazione, di metterla in luce, quando non fosse *esplicita*, e di proporla come tale a credere. La di-

chiarazione della Chiesa può esser fatta per via di magistero *ordinario* (predicazione unanime dei Vescovi, uniti col Romano Pontefice, insegnamento unanime dei Teologi sotto il controllo del Magistero Ecclesiastico, consenso dei fedeli, prassi liturgica) o per via di magistero *straordinario* (solenne dichiarazione del Papa, per mezzo di Bolla o altro documento, o di un Concilio Ecumenico [v. questa voce] o di un Concilio particolare approvato dal Papa; Simboli e Professioni di fede emanati o approvati dalla Chiesa). Definizione dommatica strettamente detta è la verità proposta nel secondo modo; essa costituisce nel senso più rigoroso il *domma formale* (v. questa voce), che si dice pure verità di fede *divino-cattolica*, a cui il fedele non può negare il suo assenso senza cadere nell'eresia (v. questa voce). Si noti però che generalmente a costituire un domma o una verità di fede divino-cattolica basta già la funzione del magistero ordinario, come dichiara il Conc. Vaticano, sess. III, c. 3 (DB, 1792): « *Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemniter iudicio sive ordinario et universaliter magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur* ».

BIBL. — R. GARRICOU-LAGRANGE, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposta* ³, Paris, 1925; L. DE GRANDMAISON, *Le dogme chrétien, sa nature, ses formules, son développement*, Paris, 1928; A. GARDEIL, *Le donné révélé et la Théologie*, Juvisy, 1932; EC, vol. IV, col. 1792, ss.

P. P.

DEISMO: etimologicamente equivarrebbe a un sistema in cui si af-

ferma Dio; senso che coincide con quello di *Teismo*. Ma l'uso non solo distingue, ma anzi oppone l'uno all'altro. Il *Teismo* è sistema ortodosso che ammette integralmente la Teodicea cristiana (in opposizione all'*Ateismo* e al *Panteismo*). Il *Deismo* invece è una concezione razionalista della Divinità, affermata in base alla ragione umana e non alla rivelazione divina. L'affermazione deistica presenta un Dio mutilato nella sua natura e nei suoi attributi: secondo la portata di questa mutilazione il Deismo ha varie gradazioni. Da principio (nel sec. XVI) la voce Deisti servì a indicare i *Sociniani* (v. *Unitarismo*); nel secolo XVII il Deismo si affermò in Inghilterra come *Cristianesimo razionale* (Cherbury, Collins, Bolingbroke e altri); nel sec. XVIII diventa l'insegna degli *Enciclopedisti* (Voltaire e Rousseau specialmente). Mano mano il Deismo, minimizzando la Divinità, si va accostando all'*Ateismo* o al *Panteismo*.

BIBL. — SAVOUS, *Les déistes anglais et le christianisme*, Paris, 1882; E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo* ², Firenze, 1944; M. ROSSI, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze, 1942; A. FORGET, « *Déisme* », in DTC; EC, vol. IV, col. 1334 ss.

P. P.

DEMONE - DIAVOLO: due voci di origine greca: δαίμων, d'incerta radice e διάβολος (da διαβάλλω: accuso, calunnio) = accusatore, adoperate ambedue nel linguaggio cristiano ad indicare gli Angeli ribelli a Dio e perciò caduti nell'Inferno.

Presso i classici greci (Omero, Esiodo, Erodoto, Platone, Plutarco) è frequente l'uso di δαίμων (molto

più che di δαβολος), ma con significato variante: *nume* in quanto influisce bene o male sull'uomo, *genio* o spirito protettore (cf. il demone di Socrate) intermediario tra la Divinità e l'uomo, a volte anche *sorte*, *destino*.

Il concetto di spiriti intermedi buoni o cattivi tra Dio e il mondo si riscontra anche nelle altre religioni e nei sistemi di filosofia mitologica (*Gnosticismo*); ma la Rivoluzione cristiana presenta una dottrina così caratteristica intorno ai demoni che non si può pensare a una derivazione da fonti estranee. Già nell'A. Testamento balena sinistramente la figura di *Satana* (da: שָׂטָן = insidiare, perseguitare), l'avversario dell'uomo, che sotto forma di serpente determina la caduta di Eva e di Adamo, che chiede ed ottiene da Dio di tormentare Giobbe, che agita Saul e istiga David al male. Di demone si parla nel libro di *Tobia* e nel libro della *Sapienza*, che a lui attribuisce l'introduzione della morte nel mondo (*Sap.* 2, 24). Più frequente ritorna nel N. T. il nome di *Satana*, demone, diavolo. È *Satana* che tenta Gesù nel deserto (*Mt.* 4, 1), a *Satana* attribuiscono i Farisei i miracoli di Gesù, ma il Salvatore prova la stoltezza dell'accusa dimostrando la sua potenza nello scacciare i demoni e il loro capo dagli ossessi (cf. specialmente l'Evangeli di S. Marco). Gesù afferma d'aver visto *Satana* precipitare dal cielo come una folgore (*Lc.* 10, 17), premunisce contro i suoi assalti gli Apostoli (*Lc.* 22, 31), dichiara alla vigilia della sua passione e morte che *Satana* è già giudicato e vinto (*Giov.* 16, 11).

I Padri sviluppano questi dati e pongono la materia agli Scolastici per una sistemazione dottrinale definitiva, a cui contribuiscono alcune precisazioni del Magistero della Chiesa (cf. *Conc. Later.* IV, DB, 428).

I capisaldi della dottrina cattolica intorno al diavolo sono: *a*) Dio creò gli Angeli (v. questa voce) che sono buoni per natura, ma molti di essi peccarono e diventarono deliberatamente cattivi; *b*) non è il diavolo che ha creato la materia e i corpi; *c*) *Satana* e i suoi seguaci sono stati da Dio puniti con l'Inferno, donde essi insidiano e perseguitano gli uomini tanto però quanto Dio lo permette (v. *Tentazione*); *d*) i demoni, come tutti gli Angeli, sono puri spiriti dotati d'intelletto e di volontà; *e*) gli Angeli furono ornati di grazia fin dal primo istante della loro creazione: molti caddero in un peccato di superbia e rimasero irrimediabilmente perduti, perché in forza della loro natura spirituale la loro libera scelta tra il bene e il male, una volta fatta, resta immutabile e quindi senza resipiscenza; *f*) il demonio col peccato ha perduto i doni soprannaturali, ma conserva la sua natura spirituale ricca d'intelligenza e di volontà tenace nel male; *g*) i demoni odiano gli uomini destinati a rimpiazzarli in Paradiso.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, p. 63 e ss. (profonda e definitiva esposizione demonologica); una vasta e documentata trattazione nel DTC, *Démon* (di vari autori); P. PARENTE, *De creatione universalis* 3, Romae, 1949, p. 45 ss.; G. DE LIBERO, *Satana: l'essere, l'azione, il dominio*, Torino, 1934; V. GENOVESI, *Satana*, Chieri, 1942; G. MANACORDA, *Satana*, presso l'«*Angelicum*» di Milano, 1950.

DEPOSITO (della fede): l'espressione ricorre nelle due lettere di San Paolo a Timoteo (1 *Tim.* 6, 20; 2 *Tim.* 1, 14) ed è in rapporto con l'idea di dottrina della fede. Il « deposito » che Paolo trasmette al suo fedele collaboratore è l'insieme della Rivelazione divina (1 *Tim.* 6, 1; 4, 6) di cui fan parte: i dommi, la morale, i Sacramenti, la Sacra Scrittura, l'ordinamento gerarchico della Chiesa. La nozione giuridica di deposito importa che esso non sia di proprietà di colui che lo custodisce ma di chi glielo ha consegnato perché venga conservato integro. Il « deposito della fede » è venuto da Dio ed è affidato ad uomini ai quali è assicurata una particolare assistenza dello Spirito Santo (2 *Tim.* 1, 14), a coloro che succedono agli Apostoli nel magistero e nel ministero. Cristo ha trasmesso il « deposito » il cui contenuto non può essere soggetto ad alterazioni. Il privilegio della infallibilità nella custodia del « deposito » compete alla Chiesa « colonna e fondamento della verità » (1 *Tim.* 3, 15); l'infallibilità personale è esclusiva di Pietro, fondamento della Chiesa (*Mt.* 16, 18), e dei suoi successori nel primato apostolico. Custodire il « deposito » non significa, però, sotterrarlo, come il servo vituperato della parabola fece con i talenti del padrone (*Mt.* 25, 14-30; *Lc.* 19, 11-27). La Chiesa trova nel « deposito della fede » le ricchezze che comunica ai suoi figli, le armi con le quali combatte i suoi avversari adattandosi con mirabile sapienza ai bisogni degli uomini e dei tempi. La sua fede viva stabilisce il contenuto e la estensione del deposito che non voleva essere un

inventario completo delle credenze e delle istituzioni cristiane.

BIBL. — DBVS, III, coll. 374-395; EC, IV, 1442 s.; P. SPICQ, *St Paul et la loi des dépôts*, in « *Revue Biblique* » 40 (1931), pp. 481-502.

S. G.

DESIDERIO (di Dio): è propriamente un'inclinazione dell'appetito sensitivo o della volontà verso un bene assente. Impropiamente anche l'inclinazione dell'intelletto verso la verità si dice desiderio. Che le creature, specialmente l'uomo, tendano a Dio coscientemente o incoscientemente è verità di fede e di ragione, essendo Dio causa efficiente e causa finale di tutte le cose. Nell'uomo, fatto ad immagine di Dio, quella tendenza è più accentuata e il desiderio è diventato più drammatico, una vera nostalgia, dopo la caduta originale. Ma c'è un'annosa questione teologica intorno al desiderio della visione beatifica: può l'uomo senza la Rivelazione e senza la grazia desiderare di vedere intuitivamente l'essenza di Dio?

Scoto e la sua scuola rispondono affermativamente aggiungendo che quel desiderio è *innato*, cioè quasi istintivo, indipendente dalla conoscenza esplicita dell'oggetto. Questa sentenza lega più intimamente l'uomo a Dio e presenta l'ordine soprannaturale come termine di una naturale inclinazione: oscurata al tempo della condanna del *Baianismo* (v. questa voce) negli ultimi tempi rivive presso non pochi Teologi di varie scuole. I *Tomisti* invece, partendo da una rigida distinzione tra ordine naturale e ordine soprannaturale, sostengono che nell'uomo non

può nascere il desiderio della visione beatifica senza la Rivelazione, né può essere comunque efficace senza la grazia. S. Tommaso, pur tenendo questa dottrina della netta distinzione dei due ordini, nella *Somma* (I, q. 12, a. 1) e in altre opere parla d'un « desiderio naturale », che l'uomo concepisce, nel vedere gli effetti, di vedere anche la Causa prima, cioè Dio.

Il commento di questo passo ha creato un'ampia letteratura con le più svariate soluzioni. Seguendo la corrente che fa capo a *Silvestro da Ferrara*, si può ritenere come più probabile questa interpretazione: il desiderio di cui parla S. Tommaso è veramente naturale, non però innato (istintivo), ma *elicito* cioè dipendente dalla cognizione delle cose create (effetto), donde nasce il desiderio di conoscere la causa (Dio). Ma Dio non si può conoscere pienamente se non con la visione beatifica; quindi, senza saperlo, l'uomo con quel desiderio naturale tende *materialmente* alla visione beatifica. In quel desiderio è radicata la possibilità dell'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale (*potenza obbedienziale*). Quel desiderio rimarrebbe pura e inefficace tendenza senza l'aiuto della grazia.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.* I, q. 12, a. 1; J. SESTILI, *De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu inveniendi divinam essentiam*, Neapoli-Romae, 1896; J. V. BAINVEL, *Nature et surnaturel*, Paris, 1920; vedi specialmente gli articoli di FERNANDEZ in « *Divus Thomas* » (Plac.), 1930 e di VALLARO in « *Angelicum* », 1934-35; B. M. LEMEER, *De desiderio naturali ad visionem beatificam*, Romae, 1948; P. PARENTE, « *Desiderio naturale di Dio* », in EC, vol. IV, coll. 1475-1483.

P. P.

DESTINO: nel linguaggio comune significa un'oscura e ineluttabile legge, che determinerebbe un avvenimento o una serie d'avvenimenti o tutto il corso della vita d'un uomo, d'un popolo, di un'istituzione. In tal senso il destino ha come termine correlativo la *sorte* intesa *fatalisticamente*. Negli uomini moderni, che non hanno una fede, spesso si riscontra una coscienza incontrollata di questa oscura legge fino a scivolare in una banale superstizione.

Il concetto di un destino domina nelle religioni pagane e non è estraneo ai sistemi filosofici. I Greci personificavano il destino facendone un capriccioso dominatore non solo dei poveri mortali, ma perfino degli stessi dèi: è la *Μοῖρα* onnipotente e inesorabile, che tutto predetermina nei suoi immutabili decreti; è il *Fatum* (= detto, decretato) dei Latini. Le *Parche*, la *Fortuna* sono rappresentazioni plastiche dello stesso concetto specialmente in rapporto alla vita umana. Tra i sistemi filosofici il più fatalistico è lo *Stoicismo*, che ha tutta una teoria sul destino come legge ineluttabile dell'universo concepito come un Tutto destinato a percorrere la sua parabola ascendente e discendente, travolgendo nella sua rigida sorte tutte le sue parti, non escluso l'uomo. *Marco Aurelio* raccoglie nei suoi *Ricordi* la triste eco di questo determinismo stoico, che compromette l'umana libertà. Ma già Cicerone aveva reagito contro questa disumana concezione nell'opuscolo *De fato*, dove, posta l'alternativa tra il Fato divino e la libertà umana, si schiera decisamente per la libertà fino al punto da negare l'influsso della divina Provvi-

denza sugli uomini. Il Cristianesimo elimina la mitologia del destino e corregge le deviazioni filosofiche pagane. S. Agostino (cf. *De Civitate Dei*) riduce il destino semplicemente alla divina Provvidenza, in cui rifulge la sapienza e l'amore di Dio e a cui tutte le creature sono subordinate nell'essere e nell'agire. S. Tommaso sviluppa il pensiero tradizionale dei Padri là dove parla dell'influsso di Dio sulle creature, specialmente sull'uomo, dimostrando che quell'influsso non disturba ma perfeziona l'attività della creatura e si compone armonicamente con la libertà dell'uomo (v. *Concorso divino*). C'è un nesso causale tra scienza, volontà e onnipotenza di Dio da una parte e attività delle creature dall'altra: ma questo nesso, per quanto misterioso, non violenta ma aiuta le cause necessarie e le cause libere ad esplicare la loro azione secondo la propria natura, necessariamente o liberamente (v. *Prescienza*).

S. Tommaso tratta esplicitamente del *Fato* e lo definisce: « *ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos* ». Sicché il fato non è altro che la legge impressa nelle cause seconde dal pensiero e dalla volontà di Dio. Il cristiano dirà dunque Provvidenza in luogo di destino o di fato.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 116 e in confronto con S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, V, e con BOEZIO, *De consolatio- ne philosophiae*, I, IV; A. CHOLLET, in DTC.

P. P.

DEUTEROCANONICO: v. *Canone (della Bibbia)*.

DEVOZIONE (dal lat. *devo-vere* = votare, offrire, consacrare, specialmente alla Divinità): in senso stretto è

un atto di religione interno, che San Tommaso definisce (*S. Theol.* II-II, q. 82, a. 1): « *voluntas prompte facienti quod ad Dei servitutem pertinet* ».

La devozione consiste dunque essenzialmente nello slancio della volontà a servire a Dio, cioè a subordinare alla sua gloria e al suo beneplacito tutta la nostra vita. In tal senso la devozione è parte del *culto*, anzi ne è l'anima. Il culto infatti è manifestazione di onore reso a una persona superiore in riconoscimento della sua eccellenza e della propria sottomissione. Pertanto il culto importa un'azione *interna* (dell'intelletto e della volontà) e un'azione *esterna* (la manifestazione della stima e della soggezione). Se per devozione s'intende, oltre alla disposizione intima della volontà, anche una manifestazione esterna, allora essa coincide col culto, come spesso avviene nel comune linguaggio.

La devozione in questo secondo senso può essere, come il culto, *privata* o *pubblica*; la distinzione tra l'una e l'altra dipende da una sola ragione: l'intervento o l'approvazione dell'Autorità Ecclesiastica (*Vescovo* o *S. Sede*). Una devozione può essere esterna, diffusa in un luogo, senza essere pubblica, per mancanza di esplicita approvazione ecclesiastica (CIC, c. 1257, 1261, 1259). La Chiesa è restia ad approvare nuove devozioni o forme di culto, per il pericolo di superstizione e di errori teologici, che vi si possono frammischiare. Quanto alla devozione in *senso stretto*, che qui più interessa, si noti che essa: 1° ha come elementi essenziali una *fede* illuminata e una *carità* ardente; la fede dà una

conoscenza sempre più congrua di Dio, la carità fa aderire a Lui sempre più fortemente l'anima, distaccandola dalle creature e da se stessa, con l'eliminazione dell'amor proprio; l'anima devota perciò non cerca altro che Dio; 2° ha come causa estrinseca Dio, a cui bisogna chiederla con la preghiera, e come causa intrinseca la meditazione delle verità eterne (S. TOMMASO, *S. Th.* II-II, q. 82, a. 3); 3° ha come effetto il progresso nella perfezione e la letizia spirituale. Alla devozione, che è slancio, alacrità e viva adesione a Dio, si oppone l'accidia dello spirito e la conseguente tiepidezza.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, q. 82; ID. *De perfectione vitae spiritualis*; S. FRANCESCO DI SALES, *Filotea. Introduzione alla vita devota*, ediz. Marietti, 1942; A. M. MEYNARD, *Trattato della vita interiore*, Torino, 1936; AB. GROU, *Caratteri della vera devozione*, Torino, 1938.

P. P.

DIACONATO (gr. *διάκονος* = insergente): è il secondo, in linea ascendente, degli Ordini maggiori (vedi *Ordine*).

È d'istituzione divina, come risulta dalla Sacra Scrittura (*Atti* 6, 1 ss.; *Filipp.* I, 1; *1 Tim.* 3, 8 a 13) e più ancora dalla Tradizione. Molte funzioni, anche di ordine economico e giurisdizionale, furono riservate ai diaconi nell'antichità, pertanto la loro posizione fu molto onorata e qualche volta prestò l'occasione ad orgoglio e ad atteggiamenti poco riverenti verso il vescovo. Era al primo dei diaconi, all'*arcidiacono*, che a Roma il Papa morente affidava i beni della Chiesa da trasmettere al successore.

In seguito il potere degli arcidiaconi divenne tanto esorbitante da

intralciare gravemente la vita ecclesiastica, pertanto il Concilio di Trento, dopo averne ampiamente lodate le benemeritenze, li ridusse a mere dignità capitolari.

Dei molteplici uffici del diacono il Pontificale Romano ne ha conservato tre: servire il sacerdote o il vescovo all'altare, battezzare e predicare.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol., Supplementum*, q. 37, a. 2; G. TIXERONT, *Gli ordini e le ordinazioni*, Brescia, 1939, cap. 2; VEN. OLIER, *Gli ordini sacri*, Roma, 1932, parte 2, cap. 7; E. RUFFINI, *La gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*, Roma, 1921; H. LECIERCQ, « *Diacono* » in DACL; B. KURTSCHEID, *Historia iuris Canonici*, Romae, 1941, vol. I; P. PALAZZINI, « *Diacono e arcidiacono* », in EC.

A. P.

DIASPORA (gr. *διασπορά*): significa dispersione e designa la comunità degli Ebrei che si trovavano fuori dei confini della Palestina.

Le più antiche dispersioni degli Ebrei datano dalla caduta del regno d'Israele nel 722 a. C. e del regno di Giuda nel 598 a. C., quando gli Assiri e i Babilonesi, per stroncare ogni velleità di rivolta, trasferirono la parte migliore del popolo in altre regioni lontane. In seguito gli Ebrei si dispersero per il mondo anche per ragioni commerciali, ed in ciò il loro istinto di nomadi era favorito dalla meravigliosa rete stradale dell'antichità.

Centri irradiatori della diaspora furono Gerusalemme, Babilonia ed Alessandria d'Egitto, per i paesi mediterranei, e Antiochia di Siria per l'Asia Minore. Dal 1° sec. a. C. Roma fu il centro principale donde i Giudei invasero l'Occidente.

Le comunità della diaspora erano saldamente organizzate e offrono un ottimo punto di appoggio per la penetrazione del Cristianesimo nel mondo greco-romano.

BIBL. — J. VANDERVOST, « *Dispersion* », in DBVS, II, 432-45; EC, II col. 1955-57; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, Torino, 1934, v. II, pp. 203-230.

S. G.

DIABOLO: v. *Demone*.

DIO: presso tutti i popoli di tutti i tempi e di tutti i luoghi fu sempre viva l'idea e la fede in un Ente Supremo, creatore e padrone dell'universo, in modo speciale dell'uomo. Secondo i migliori studiosi di storia delle religioni, il *politeismo* è una degenerazione del *monoteismo* primitivo (v. questa voce). L'idea di Dio non deriva soltanto dalla rivelazione fatta ai Progenitori, come pretende il *Tradizionalismo* (v. questa voce), ma è anche frutto di spontanea riflessione della ragione umana sul mondo. S. Paolo (*Lett. ai Rom.* I, 18 ss.) afferma che i Gentili, fuori dell'ambito della religione ebraica, hanno conosciuto Dio attraverso le creature, ma non l'hanno adorato debitamente, anzi per propria malizia sono caduti nell'idolatria.

Contro ogni forma di *Agnosticismo* (v. questa voce) la Chiesa ha definito nel *Conc. Vaticano*, sess. III, c. 2, che l'uomo col solo lume della ragione può arrivare alla conoscenza certa di Dio, considerando le cose create, che sono un riflesso e una manifestazione delle perfezioni di Dio Creatore. D'altra parte la Chiesa ha sempre rigettato l'opinione opposta all'Agnosticismo, secondo la quale Dio sarebbe oggetto di una diretta e immediata intuizione (*Ontologismo*). I Teologi traducono questa dottrina della Chiesa nei seguenti asserti: 1) Dio, Ente Supremo che trascende all'infinito tutta la natura creata, non si può conoscere *intuitivamente* né per una idea o un sentimento *innato* (l'Ontologismo e l'Innatismo sono fuori e contro la coscienza psicologica); 2) Dio si può conoscere, anzi se ne può dimostrare l'esistenza, partendo non da Lui stesso (*a priori*), ma dalle creature (*a posteriori*), che a un'ovvia considerazione presentano i caratteri di un effetto, in cui è implicita l'esigenza di una causa; 3) questa conoscenza naturale di Dio non è mai adeguata, ma solo *analogica* (v. *Analogia*). S. Tommaso in base a questi principi ha sviluppato 5 argomenti o vie dimostrative di Dio:

Mondo considerato	I. dinamicamente (divenire)	1 ^a via: dall'origine del moto o del divenire al <i>Motore immobile</i>
		5 ^a via: dall'ordine e dal fine del mondo all' <i>Ente intelligente</i>
	II. staticamente (essere-essenza)	2 ^a via: dall'origine dell'essere alla <i>Causa Prima</i>
		4 ^a via: dall'essenza limitata all' <i>Ente sommo perfettissimo</i>

Questi argomenti sono fondati tutti sul principio di *causalità* e ad essi si riducono necessariamente gli altri, che partono o dalle verità universali della nostra mente (S. Agostino) o dal desiderio del sommo bene o dalla legge morale scolpita nel cuore umano.

Per l'argomento di S. Anselmo v. *Apriorismo*. Per la conoscenza di Dio nell'altra vita v. *Visione beatifica*.

Per l'intima costituzione di Dio v. *Essenza (divina) e Trinità*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, 2; SCHMIDT, *Manuale di Storia comparata delle religioni*, Brescia, 1934; A. ZACCHI, *Dio*, 2 voll., Roma, 1925; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Paris, 1928 (bel lavoro d'analisi e di sintesi del pensiero cristiano a contatto col pensiero filosofico moderno); A. D. SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, 1928; *Id.*, *Dio o niente?* (vers. Nivoli), Torino, 1940; I. BELLŒC, *La risposta alla grande domanda: Esiste Dio?*, Brescia, 1939; R. JOLIVET, *Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, Paris, 1932; P. C. LANDUCCI, *Esiste Dio?*, Ediz. « Pro Civitate Christiana », 1948. Vedi inoltre « *Dieu* », in DTC e DA; *Dio nella ricerca umana* (vari autori; a cura di G. Ricciotti), Roma, 1950; EC, vol. IV, coll. 1615-1651.

P. P.

DIOCESI (gr. *διοίκησης* = amministrazione): è il territorio sul quale il vescovo o altro prelado estende la sua giurisdizione.

È certo che la divisione delle diocesi e delle province ecclesiastiche fu fatta in origine in perfetta armonia con la divisione e l'estensione delle province dell'Impero Romano. In seguito però le mutate condizioni storiche, politiche e sociali imposero una profonda modificazione dei primitivi confini.

L'*Annuario pontificio*, pubblicato ogni anno, dà l'elenco esatto di tutte le diocesi dell'orbe cattolico, con il nome dei rispettivi vescovi. Per l'Italia è stato pubblicato dall'Editrice Marietti un sontuoso *Annuario*, in cui è descritto lo stato attuale del clero di tutte le diocesi.

BIBL. — B. KURTSCHIED, *Historia Iuris Canonici*, Romae, 1941, vol. I; S. ROMANI, *Institutiones Iuris canonici*, Romae, 1941, v. 1, n. 344-349; P. PASCHINI-P. CIPROTTI, « *Diocesi* », in EC.

A. P.

DISCENTE (Chiesa) (dal lat. *discere* = imparare): si chiama quella parte dei membri della Chiesa, che sono sudditi. Infatti la Chiesa è una società *inequale*, in cui per diritto divino, alcuni sono superiori (il Papa e i Vescovi) con l'autorità d'insegnare, altri sono sudditi (tutti i fedeli) con l'obbligo di accettare l'insegnamento della fede e della morale impartito dai legittimi Pastori.

In base a questo concetto il Papa e i Vescovi costituiscono la Chiesa *discente*, i fedeli la Chiesa *discente*, (che impara).

Anche i sacerdoti, pur avendo cura di anime, come i parroci, appartengono alla Chiesa *discente*, sebbene i Vescovi si servano ordinariamente di questi nel ministero della divina parola; però, mentre i Vescovi sono maestri per diritto originario, i sacerdoti lo sono soltanto per partecipazione e per delega.

Inoltre i Vescovi uniti al Papa nel loro insegnamento, godono dell'infallibilità *attiva* (infallibilità nell'insegnare), i fedeli invece in quanto ricevono e s'appropriano la dottrina scevra d'errore, godono di una specie di infallibilità *riflessa*, che in

termini teologici è detta *passiva* (infallibilità nel credere).

BIBL. — E. CARRETTI, *Propedeutica alla Sacra Teologia*, Bologna, 1927, lez. 18; W. WILMERS, *Manuale della Religione Cattolica*. Roma, 1901, p. 150 e tutti i trattati « *De Ecclesia* ».

A. P.

DISCESA (di Cristo all'Inferno): chiaramente affermata dai testi del Nuovo Testamento (*Atti* 2, 24, 27-31; *I Petr.* 3, 19 s.; 4, 6), questa verità si trova formulata fin dal IV secolo nel Simbolo dove fu introdotta senza contrasti e senza intenzioni polemiche. Avendo Cristo accettato con la Incarnazione le condizioni inerenti alla natura umana — fatta eccezione per il peccato — dopo la morte, tra il momento della sua morte e quello della resurrezione, la sua anima è andata al soggiorno dei morti. L'« Inferno » — il latino usa, molto meglio, il plurale: *Inferi* — indica, appunto, il luogo dove si trovavano i defunti in stato di beatitudine naturale e in attesa della Redenzione che loro permettesse l'ingresso nel Paradiso (v. Inferno). È da notarsi, però, che, durante i tre giorni di permanenza del corpo di Cristo nel sepolcro, mentre l'anima abbandonò il corpo, la divinità non si separò mai né dall'anima né dal corpo, per conseguenza Cristo scese agli Inferi con l'anima e la divinità (DB, 429).

Nell'oltretomba, Gesù annunciò ai giusti dell'Antico Testamento l'avvenuta redenzione. I testi biblici sopra citati presentano varie difficoltà d'interpretazione e la tradizione patristica non sempre è unanime nel determinarne il senso. Gli Apocriti (v. questa voce) sono molto ricchi

di discutibili particolari sull'attività di Cristo nel Limbo dei Padri, ma il domma è chiaro nelle sue linee essenziali.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 52, aa. 1-8; *Catech. del Concilio di Trento*, P. I, a. V, pp. 67-71; DTC, IV, 500-619; DTC, XII, 1766-1771; DBVS, II, 395-431; A. M. VITTI, in « *Verbum Domini* », 7 (1927), pp. 111-118, 138-144; 171-181; U. HOLZMEISTER, *Comment. in ep. I Petri*, Parisiis, 1937, pp. 295-354; I. M. VOSTÈ, *De mysteriis vitae Christi*, ed. 2^a, Romae, 1940, pp. 423-444.

S. G.

DITTICI: v. *Canone (della Messa)*.

DIVINAZIONE: v. *Superstizione*.

DIVINITA' (di Gesù Cristo): è domma fondamentale del Cristianesimo. Nell'*A. T.* la divinità di Cristo è adombrata: a) *Testi messianici* (*Gen.*, 3, 14 ss.; *ibid.* 12, 1-3 e 49, 14; *Num.*, 24, 17; *Salmi*: 2, 44, 71, 88, 109; *Profezie*: *Is.*, 7, 14 e 9, 6; *Mich.*, 5, 2; *Ger.*, 23, 6; *Dan.*, 7, 13; *Malach.*, 3, 1). Questi testi hanno tutti la loro forza se si considerano alla luce del N. T.; presi in se stessi non sono tutti apodittici, ma suggeriscono almeno una vaga *trascendenza* del futuro Messia. Particolare valore ha il testo di *Is.*, 9, 6 dove il Messia è vaticinato come גִּבּוֹר = 'el *gibbôr* (= Dio forte), titolo attribuito altrove a Jahwe. Non meno valida è la profezia di *Mal.*, 3, 1, dove si predice il Precursore e il Messia, che entrerà nel tempio come Dominatore (chr. *ha' adôn* = nome di Jahwe). b) *Testi sapienziali*, che presentano la divina Sapienza quasi personificata in modo da far pensare a una distinzione di termi-

ni o soggetti nel seno della Divinità (*Prov.*, 8, 12 ss.; *Eccli.*, 24, 5 ss.; *Sap.*, 7, 21 ss. e 18, 14).

Nel N. T. la divinità di Cristo è evidente:

1) il Messia vaticinato è Cristo (in tutto l'Evangelo);

2) nei *Sinottici*: Cristo è Figlio di Dio unico (gr. ἀγαπητός = prediletto = unico): *Mt.*, 3, 17 e 17, 5; *Mc.*, 1, 11 e 9, 7; è confessato tale da S. Pietro (*Mt.*, 16, 16 ss.) e Gesù approva e loda. Inoltre Gesù distingue il Padre coi possessivi « mio » e « vostro » e mai si associa con gli uomini dicendo « nostro ». Davanti al Sinedrio si afferma Figlio di Dio ed è condannato per questo. Si proclama superiore a Salomone (*Mt.*, 12, 41), completa la legge divina (*Mt.*, 5, 21), rimette i peccati alla Maddalena, al Paralitico, promette la vita eterna a chi lo ama sopra ogni cosa e lo segue, opera prodigi per virtù propria, risorge da morte a vita e sale al cielo.

3) *Evangelo di S. Giovanni*: Cristo è il Verbo eterno, veramente Dio (c. 1) è l'Unigenito del Padre, che esiste da prima di Abramo (8, 58); che è una cosa sola col Padre (10, 30) e manda lo Spirito Santo (15, 26).

4) *S. Paolo* afferma energicamente la divinità di Cristo specialmente in *Rom.*, 9, 5; *Col.*, 1, 15 e 2, 9; *Filipp.*, 2, 6 ss.; *Ebr.*, 1, 11; *Tit.*, 2, 13.

La Tradizione è un coro unanime, una testimonianza di parole, di arte, di vita, di sangue, suggellata dal *Conc. Niceno* (325). V. *Gesù Cristo*.

BIBL. — M. CORDOVANI, *Il Salvatore*², Roma, 1945; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, 2 voll., Paris, 1931; M. LEPIN, *Le Christ Jésus*, Paris, 1929 (contro le stravaganze del Couchoud); L. TONDELLI, *Gesù Cristo*,

Torino, 1936; F. FABBÌ, *Il Cristianesimo rivelazione divina*³, Assisi, 1950, p. 273 ss.; vedi gli art. « *Jésus-Christ* » nel DTC e nel DA, e tutti i trattati apologetici e dommatici intorno al Verbo Incarnato; P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1951.

P. P.

DIVORZIO: in senso stretto è la soluzione del vincolo matrimoniale, per cui i coniugi possono contrarre nuove nozze; in senso largo è la separazione (quanto alla casa, al vitto ecc.) dei coniugi, fermo rimanendo il vincolo matrimoniale. Il divorzio in senso stretto fu concesso da Dio ai Giudei « *ob duritiam cordis eorum* » e penetrò così profondamente nel costume romano e barbarico da rendere particolarmente difficile alla Chiesa il compito di far accettare dai fedeli e dai legislatori il principio dell'indissolubilità del vincolo coniugale, che essa aveva attinto dal diritto naturale e soprattutto dalla Rivelazione. Sebbene il divorzio non sia direttamente contrario al fine primario del matrimonio, cioè alla procreazione ed educazione della prole (ragione per cui Iddio poté dispensare temporaneamente dalla primitiva legge dell'indissolubilità) si oppone però direttamente al fine secondario, ossia al vicendevole aiuto e alla mutua concordia dei coniugi, come appare evidente a chi rifletta di quanti disordini sia occasione la successiva separazione degli sposi (odi, rancori, vendette, abbandono della prole, discordia tra le famiglie, degradazione della donna). Queste e simili ragioni mossero il Divino Restauratore della famiglia e della società umana ad abrogare la concessione fatta nell'A. T. riconducendo l'istituto matrimoniale alla originaria indissolubilità.

Gesù infatti con frase inequivocabile affermò: « Chiunque rimanda la propria moglie e ne prende un'altra commette adulterio e chi prende la donna rimandata da un altro commette adulterio » (Lc. 16, 18, cf. I Cor. 7, 10-11; Rom. 7, 2-3). La dottrina di Gesù Cristo fu illustrata dai Padri, applicata costantemente dalla Chiesa Romana (che dovette sostenere lotte gigantesche, con imperatori e principi libertini, l'ultimo dei quali fu Enrico VIII, che in occasione del suo divorzio proibito da Roma fece divorziare dalla vera fede tutto un popolo!) e finalmente definito con precisi termini nel *Conc. di Trento* (DB. 975, 977). E' vero che gli orientali dissidenti e i protestanti, grandi fautori del divorzio, obiettano una frase del Signore: « Io poi vi dico che chiunque avrà rimandata la propria moglie, eccetto il caso di adulterio (παρεκτός λόγου πορνείας) le fa commettere adulterio e chi prende una donna rimandata commette lo stesso peccato » (Mt. 5, 32, cf. 19, 9); si risponde che l'inciso, anche separato dal complesso della dottrina evangelica e dalla Tradizione, non necessariamente implica che Cristo permetta il divorzio nel caso di adulterio di una delle due parti. Infatti stando al valore delle parole, e al contesto, Gesù, enunciando la legge dell'indissolubilità, vuole prescindere dalla questione molto spinosa, per i suoi uditori, dell'adulterio; verrebbe quindi a dire: « chiunque avrà rimandata la propria moglie (prescindendo ora dal caso di adulterio) le fa commettere peccato ». Recentemente un distinto esegeta tedesco, l'*Allgeier*, con molta erudizione, ha

tentato di ricostruire la frase arcaica usata da G. C. ed ha concluso che l'inciso non è che una esclamazione intercalata dal Divin Maestro, per dar più forza alla sua parola: « Chiunque avrà rimandato la propria moglie, ciò che non deve fare (quod ne faciatis!), le fa commettere adulterio ». Così scomparirebbe ogni difficoltà. Se anche esegeticamente rimanesse qualche piccola nube, questa viene dissipata pienamente dalla Tradizione.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theologica*, Suppl. q. 67, a. 1, ad 4; *Contra Gent.* III, 123; LEO XIII, Enc. « *Arcanum* », 1880; PERRONE, *De matrimonio*, III, p. 243-289; F. COLONNA, *Il divorzio*, Napoli, 1920; l'*Allgeier* espone la sua sentenza nell'« *Angelicum* » (1943), 128-142; VILLIEN, « *Divorce* », in DTC; S. ROMANI, *Institutiones iuris canonici*, vol. II, 55; P. PALAZZINI, « *Indissolubilità del matrimonio* », in EC.

A. P.

DOCENTE (Chiesa): v. *Discente*.

DOCETISMO (dal gr. δοκεω = sembro e δόκησις = apparenza): oscura eresia dei primi secoli, che riduceva l'Umanità di Cristo a un'apparenza, compromettendo la veridicità dell'Evangelo nel racconto della vita umana, della passione e della morte del Salvatore, e quindi il valore di tutta l'opera della Redenzione. Tracce di confutazione di questo errore si trovano già in S. Paolo e S. Giovanni (cfr. Col. 1, 20; I Tim. 2, 5; I Lett. Giov. 4, 2). Poco più tardi S. Ignazio Martire difende contro i Doceti la realtà della carne assunta dal Figlio di Dio: così pure S. Ireneo (*Adv. haereses*, I, III), Tertulliano (*De carne Christi*), S. Agostino (*Contra Faustum*) combattono varie forme di Doceti-

simo vidente presso gli *Gnostici* (*Simone*, *Saturnino*), *Marcione* e presso i *Manichei*. Nel V secolo il *Docetismo* trova buona accoglienza tra gli *Eutichiani* (v. *Eutichianismo*), che ammettevano un assorbimento della natura umana nella divina, riducendo l'Umanità di Cristo, di cui parla l'Evangelo, a un puro *fantasma* (dove il nome: *Fantasiasti*), impassibile, incorruttibile (dove l'*Aftardocidismo* di Giuliano di Alicarnasso; dal gr. α (privativa) + φθείρω = corrompo). Altri fautori del *Monofisismo* invece come *Severo d'Antiochia*, ammettevano la passibilità dell'Umanità di Cristo e perciò erano chiamati *Ftartolatri*.

I *Doceti* come compromettono la realtà della passione di Cristo e quindi il valore della Redenzione, così sono costretti a negare o a pervertire la verità del *Mistero eucaristico*.

BIBL. — F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, I, p. 34, 68, 100, 155, 182, 228; BAREILLE, « *Docètes et Docétisme* », in DTC.

P. P.

DOLORE: come le cose più semplici e più note non si riesce a definirlo adeguatamente. Il dolore si può caratterizzare per opposizione alla gioia e al piacere. *S. Tommaso* suggerisce un concetto profondo del piacere, facendolo derivare, come da sua propria causa, dall'*attività perfetta* dell'essere. Il dolore dunque dipende da un disordine dell'attività (impedimento, deficienza o eccesso di azione). Come il piacere, il dolore è *sensitivo* o *spirituale*: il primo, detto anche *fisico*, intacca la vita animale e riguarda solo il presente, come la sensazione cui è subordinato; l'altro, detto anche *morale*, è pro-

prio dell'uomo e contrista lo spirito senza limiti di tempo e di spazio. Nell'uomo il dolore sensitivo è più forte che negli animali, per l'interferenza della cognizione intellettuale. Il dolore domina talmente nella vita umana da costituirne uno dei più scottanti problemi. Il problema del dolore è legato al problema del male (v. questa voce), di cui è come una triste fioritura. Analoghe dunque sono le soluzioni tentate per l'uno e per l'altro.

Fuori del Cristianesimo, si danno queste soluzioni principali:

a) *Mazdeismo* (soluzione teologico-religiosa): è la religione dei Persiani riformata da *Zarathustra* (IV sec. a. C.), che ammette un Principio del bene (*Ahura Mazda*) e un Principio del male (*Ahura Mainyu*). Il dolore della vita è nel contrasto tra questi due Principi, che si riflette nell'uomo (tra l'anima e il corpo).

Questo *Dualismo*, adottato e diffuso dal *Manicheismo*, (v. questa voce) è metafisicamente assurdo e moralmente deleterio, come è dimostrato anche dalla storia (v. *Albigesi*).

b) *Buddismo* (soluzione ascetico-morale): *Budda* (VI sec. a. C.) parte da una concezione pessimistica della vita, in cui vede dappertutto male e dolore; e siccome ripone la radice del dolore nel desiderio, consiglia come rimedio l'estinzione di ogni desiderio e di ogni passione, la rinuncia all'attività e alla vita per rifugiarsi in una egoistica contemplazione.

Soluzione negativa, antipsicologica (le passioni non si distruggono, ma si disciplinano) e antisociale (la diserzione dalla vita).

c) *Filosofia greca* con la soluzione *socratico-aristotelica* del razionalismo etico (scienza = bene, felicità); o con la soluzione *edonistica* degli *Epicurei* o con la soluzione stoica della virtù portata fino all'indifferenza e all'imperturbabilità (*atarassia*). Tutte soluzioni unilaterali e quindi deficienti.

d) *Filosofia moderna*: ritorna ai motivi antichi dell'*ottimismo* esagerato (*Leibniz*, *Idealismo*) o del pessimismo eccessivo (*Schopenhauer*, *Hartmann*).

Il Cristianesimo, coerentemente alla dottrina sul male, vede nel dolore una condizione dell'ente creato dal nulla, condizione aggravata dal peccato originale. Il dolore non si fugge, ma si affronta: è lecito combatterlo ed eliminarlo, per quanto è possibile, ma è meglio sopportarlo e farne una leva potente dello spirito. Alla scuola di Cristo il cristiano impara non solo a sopportare, ma ad amare il dolore, come mezzo di purificazione. Ma il problema del dolore individuale e sociale, come quello del male, non si risolve se si prescinde dalla vita eterna, a cui la vita presente è ordinata.

BIBL. — G. SERGI, *Dolore e piacere*. Milano, 1894; E. REGALIA, *Dolore e azione*, Lanciano, 1916; F. COLONNA, *Il dolore cristiano*. Napoli, 1914; A. ZACCHI, *Il problema del dolore* 3, Roma, 1928; P. PARENTE, *Il dolore dell'Uomo Dio*, in « Il Simbolo », Assisi, 1951, vol. VIII, p. 43 ss. P. P.

DOMMA (dal gr. δοκεῖν = sembrare, opinare, ritenere): significava in origine *opinione*. Presso i classici equivaleva a *criterio*, *norma*, *legge*; in questo senso si trova nel N. T. (*Lc.* 2, 1; *Atti Ap.*, 16, 4). I primi Padri

l'usano ad indicare un principio di dottrina piuttosto morale. Dal IV sec. (*Cirillo Gerosol.* e *Gregorio Niss.*) comincia a prevalere il senso di *domma* come *verità di fede*. Gli Scolastici preferivano i termini *articolo* o *sentenza*. Dal sec. XVII in poi si separa dalla dottrina morale la dottrina teorica della fede con la denominazione di *Teologia dommatica* che è rimasta fino ad oggi.

Il domma in senso *materiale* è una verità contenuta nelle fonti della divina Rivelazione; in senso formale è una verità rivelata da Dio e come tale proposta dal Magistero della Chiesa ai fedeli, con l'obbligo di credervi. Così inteso il domma è verità divina e però *immutabile* (*Conc. Vat. DB.* 1800). I *Modernisti* equiparando il domma a un'espressione *simbolica* del sentimento religioso in perenne sviluppo (v. *Simbolismo*) o a una norma *pratica* della coscienza religiosa (v. *Prammatismo*), hanno ammesso una *evoluzione intrinseca del domma*, che deve rispondere alle indefinite fasi di quel sentimento e di quella coscienza.

Questi errori sono stati condannati da Pio X (Enc. « *Pascendi* » e decr. « *Lamentabili* »: DB, 2026 e 2079, ss.) e da Pio XII (Enc. « *Humani generis* »).

Secondo la dottrina cattolica il domma non può subire mutamenti intrinseci e sostanziali; un'evoluzione c'è da parte dei fedeli nella *consuetudine* e nell'*espressione* del domma (*evoluzione estrinseca* o *sogettiva*). Questo legittimo progresso appare dalla storia delle formule dommatiche definite dalla Chiesa, mano mano che si è penetrato e chiarito

il senso delle verità contenute nelle fonti della divina Rivelazione.

BIBL. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun - La philosophie de l'être et les formules dogmatiques* ³, Paris, 1922; F. MARIN SOLA, *L'évolution homogène du dogme catholique* ², Paris, 1924; A. SARTORI, *Propedeutica alla storia del dogma*, Torino, 1926 (sintesi breve e chiara); L. DE GRANDMAISON, *Le dogme chrétien*, Paris, 1928; A. GARDEIL, *Le donné révélé et la Théologie*, Juvisy, 1932; DTC. « Dogme »; C. VAGAGINI, « Dogma », in EC.

P. P.

DONATISMO: scisma ed eresia che trae il nome da Donato il Grande, che ne fu il più forte propugnatore.

Ideologicamente si collega con l'errore dei rebattezzanti, la cui responsabilità cade su *Tertulliano*, che avendo per primo negata la validità del Battesimo degli eretici (per la ragione che essendo privi della grazia non la potevano trasmettere ad altri), trovò un fervido e intelligente campione della sua tesi in S. *Cipriano* († 528), che osò chiederne conferma da Papa *Stefano I*, il quale forte della tradizione romana rispose con il celebre rescritto « nihil innovetur, nisi quod traditum est ».

I donatisti seguendo la traiettoria delle idee dei due scrittori africani spinsero la teoria alle sue estreme ma logiche conseguenze: se gli eretici non possono validamente battezzare perché privi dello Spirito Santo e della sua grazia, alla stessa maniera deve essere valutata la condizione dei peccatori: anche essi sono privi della grazia, pertanto non la possono trasfondere attraverso i riti sacramentali.

L'*occasione storica* di questo logico sviluppo del vecchio principio si presentò all'inizio del seco-

lo IV, quando l'editto di Diocleziano impose ai cristiani di consegnare i libri sacri per essere bruciati. Coloro che assecondarono la volontà imperiale furono detti « *traditores* » e considerati come pubblici peccatori. Di tale delitto appunto fu accusato Felice di Aptonga che consacrò Ceciliano, vescovo di Cartagine. Allora alcuni preti cartaginesi, favoriti dai vescovi della Numidia, avanzando il principio dei rebattezzanti con facile illazione conclusero all'invalidità dell'ordinazione di Ceciliano, il quale appellò a Roma e vinse la causa. Ma i ribelli gli opposero Moggiorino e morto questi nel 315, gli diedero per successore Donato il Grande che, per averlo costituito in una salda organizzazione gerarchica, legò il suo nome allo scisma. Il donatismo, fondato su due facili principi, comprensibili dal popolo: 1) la Chiesa è la società dei santi; 2) i Sacramenti amministrati dai peccatori e dagli eretici sono invalidi: fiancheggiato dallo zelo fanatico dei *Circumcellioni* e illustrato da scrittori non privi di acume (*Parmeniano*, *Ticonio*, *Petiliano*, ecc.) si diffuse e si consolidò così profondamente, da mettere a grave repentaglio l'esistenza del cattolicesimo nell'Africa Romana. Né il ripetuto intervento imperiale, né la brillante polemica sostenuta da S. *Ottato di Milevi* valsero a piegare l'animo dei ribelli. Solamente all'inizio del V secolo, con l'appoggio dell'impero, la logica incalzante e la carità conquistatrice di S. Agostino riuscirono a fiaccare definitivamente il secolare scisma e a mettere in chiara luce il principio cattolico, secondo cui: 1) la Chiesa Militante non è

la società dei santi ma un « *corpus permixtum* » di buoni e di cattivi; 2) i Sacramenti traggono la loro efficacia da Cristo e non dai ministri, onde sono « *sancta per se et non per homines* ».

BIBL. — P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1905; J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, 9 éd., Paris, 1931, t. 2, pp. 222-231; C. ALGERMISEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 233-237. Recentemente G. NICOTRA, *Dottrina sacramentaria ed ecclesiologica presso i Donatisti*, in « *Scuola Cattolica* » (1942), 141-147; 227-236; 303-314 ha dato una nuova interpretazione dell'errore donatista che forse non a tutti piacerà; A. PINCHERLE, « *Donatismo* », in EC.

A. P.

DONI (dello Spirito Santo): sono disposizioni infuse da Dio, per cui l'anima santificata è resa docile e pronta agli impulsi dello Spirito Santo in ordine all'attività salutare.

C'è un testo esplicito di *Isaia* (11, 1-2) che enumera sette doni: *intel-*

letto, consiglio, sapienza, scienza, forza, pietà e timore. Questo testo è inserito nella liturgia della *Cresima*. Leone XIII nell'Enciclica « *Divinum illud* » svolge la dottrina dei doni secondo i principi di San Tommaso (ASS, 29, 654).

C'è una questione scolastica sulla natura dei doni, se siano cioè un *influsso attuale* o una *disposizione abituale*. S. Tommaso e la maggior parte dei Teologi sta per la seconda opinione.

I doni sono abiti infusi distinti dalle virtù con questa differenza che mentre le virtù sono principi *intrinseci* di attività, i doni sono disposizioni delle potenze dell'anima a ricevere l'impulso esterno dello Spirito Santo. *Billot* con opportuna immagine paragona le virtù ai motori della nave, i doni alle vele spiegate e pronte a ricevere l'impulso del vento.

I doni sono così distribuiti:

- | | | | | |
|---|---|---|---|----------------------|
| nella
ragione | } | 1. — Intelletto: teoretico | } | semplice apprensione |
| | | 2. — Consiglio: pratico | | |
| | | 3. — Sapienza: teoretico | } | giudizio |
| | | 4. — Scienza: pratico | | |
| nella
volontà | } | 5. — Forza (in ordine a se stessi) | | |
| | | 6. — Pietà (in ordine agli altri) | | |
| nell'appetito
irascibile e
concupiscibile | } | 7. — Timore di Dio (moderatore dell'appetito sensitivo concupiscibile e irascibile) | | |

I doni dello Spirito Santo insieme con le virtù e con la grazia che è la radice degli uni e delle altre, co-

stituiscono il così detto organismo soprannaturale, che si può rappresentare graficamente come segue:



BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I-II, q. 68; L. BILLOT, *De Virtutibus*, Romae, 1928; Cfr. LEONE XIII, « *Divinum illud* », in AAS, 29, 654; M. CORDOVANI, *Il Santificatore*, Roma, 1939; EC, vol. IV, col. 1861 ss.

P. P.

DOTTORI (della Chiesa): sono quegli scrittori ecclesiastici che non solo per la santità della vita e per l'ortodossia della dottrina, ma soprattutto per l'eminenza del loro sapere sono stati onorati dalla Chiesa con questo titolo.

I dottori differiscono dai Padri

della Chiesa (vedi questa voce) per tre ragioni: 1) non è necessario che siano vissuti in età antica; 2) si richiede che la loro dottrina sia veramente straordinaria onde meritare l'elogio liturgico « *Doctor optime, Ecclesiae sanctae lumen* »; 3) si esige che questo titolo sia stato loro conferito in una forma abbastanza esplicita (attualmente occorre un atto solenne del Papa).

Diamo l'elenco dei Dottori della Chiesa disposto in ordine cronologico: S. Atanasio, S. Basilio, S. Gre-

gorio Nazianzeno, S. Giovanni Crisostomo (i quattro grandi dottori dell'Oriente), S. Ambrogio, S. Girolamo, S. Agostino, S. Gregorio Magno (i quattro grandi dottori dell'Occidente), S. Efrem, S. Ilario di Poitiers, S. Gregorio Nissenò, S. Cirillo di Gerusalemme, S. Cirillo di Alessandria, S. Pier Crisologo, San Leone Magno, S. Giovanni Damasceno, S. Isidoro di Siviglia, S. Beda il venerabile, S. Pier Damiani, S. Anselmo di Aosta, S. Bernardo, S. Bonaventura, S. Tommaso d'Aquino, S. Alberto Magno, S. Giovanni della Croce, S. Pietro Canisio, S. Roberto Bellarmino, S. Francesco di Sales, S. Alfonso M. de' Liguori, S. Antonio di Padova.

BIBL. — I. B. FRANZELIN, *De Traditione*, Romae, 1882, p. 172-215; H. VAN LAAK, *De Patrum et theologorum magisterio*, Romae, 1933; E. VALTON, «*Docteur de l'Eglise*», in DTC; V. PUGLIESE-G. LÖW, «*Dottori della Chiesa*» in EC.

A. P.

DUNS SCOTO GIOVANNI: Dottore sottile e mariano, n. in Scozia probabilmente a Moxton (oggi Littledean) ca. il 1263-66, m. a Colonia l'8 nov. 1308. Francescano nel 1278, fu ordinato sacerdote nel 1291. Nel 1303 commentò le *Sentenze* a Parigi in qualità di baccelliere e ivi nel 1304 ottenne il grado di dottore in teologia. Insegnò anche a Cambridge e ad Oxford. Oltre numerose opere filosofiche, Scoto lasciò l'*Opus oxoniense* e l'*Opus parisiense*, commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, in cui è contenuta la sostanza del suo sistema teologico. Sebbene questo insigne dottore francescano non abbia, per la prematura morte, costruito nessuna sintesi completa e definiti-

va, tuttavia ha tracciato il cammino fedelmente seguito dalla scuola che da lui prende il nome contribuendo, con l'originalità e l'acutezza della critica speculativa, al progresso della scienza teologica e alla maturazione del dogma dell'Immacolata. Una commissione scotista internazionale, presieduta dal P. Carlo Balič, lavora da anni all'edizione critica delle sue opere: i due volumi già apparsi non deludono certo l'aspettativa generale.

BIBL. — E. BETTONI, *Venti ultimi anni di studi scotisti*, Milano, 1943; Id., *Duns Scoto*, Brescia, 1946, C. BALIC, «*Duns Scoto, Giovanni*», in EC (densa sintesi con bibl. scelta).

A. P.

E

EBIONITI (ebr. *ebion* = povero): setta giudeo-cristiana dell'età apostolica, che visse in Palestina. Da testimonianze di Ireneo, Origene, Tertulliano ed Epifanio si può ricostruire la loro dottrina. Un solo Dio creatore; Gesù è un semplice uomo, nato da Maria e Giuseppe, diventato il Cristo di Dio per la sua fedeltà nell'osservare la legge. Ogni cristiano può diventare simile a lui e salvarsi con le osservanze giudaiche. L'unico Evangelo autentico è quello di S. Matteo; S. Paolo e le sue lettere sono da rigettarsi. Verso l'a. 100 gli Ebioniti vengono a contatto con gli *Esseni*, altra setta giudaica separata dal giudaismo ufficiale e rituale per una vita più pura e più perfetta. Da questo contatto derivò il così detto *Ebionismo esseno*, le cui dot-

trine sono esposte specialmente nei romanzi pseudoclementini (*Omelia, Contestazione, Epitome*). Dio è uno ed ha figura e membra: egli ha creato tutto a coppie antitetiche (Caino e Abele, luce e tenebre, ecc.). Non molti, ma un sol Profeta esiste, che si è manifestato in Adamo, in Mosè e finalmente in Cristo, il quale è figlio di Dio, ma non Dio, perché Dio non è generato come lo è Cristo (è un preludio dell'*Arianesimo*, v. questa voce). L'anima è libera e immortale e riceverà da Dio la ricompensa secondo i meriti. Si ammette la circoncisione e il battesimo (rinnovato in certo modo con un bagno giornaliero); si raccomanda il vegetarianismo e il matrimonio precoce; si proibiscono i sacrifici cruenti. In conclusione l'*Ebionismo* è un'ibrida fusione di elementi essenici, giudei e cristiani, con germi di futuri errori.

BIBL. — EPIFANIO, *Haereses (Panarion)*, XXX, PG, 41, col. 400 e ss.; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*¹⁰, Paris, 1924, vol. I; pp. 184-189; G. BAREILLE, « *Ebionites* », in DTC.

P. P.

ECOLAMPADIO: v. *Presenza reale*.

ECUMENISMO (dal gr. οἰκουμένη = universalità): significa etimologicamente tendenza a fare di tutto il mondo una famiglia. In senso religioso questo termine (che anticamente serviva ad indicare il carattere universale della Chiesa o di un Concilio) acquista un significato particolare in seno al Protestantismo. Dato il processo disgregativo che accompagna la Riforma luterana fin dall'inizio, i Protestanti avvertono il disagio della loro situazione di fronte

alla parola di Cristo sull'unità della sua Chiesa, e sotto la pressione di tale disagio, in questi ultimi tempi, hanno tentato un'intesa almeno fondamentale tra le innumerevoli sette derivate dalla teoria del libero esame. A questo scopo son sorti organismi internazionali a vasto raggio di azione, come il *Faith and Order* e il *Life and Work*, che han promosso assemblee pancristiane successivamente a Edimburgo (1910), a Stoccolma (1925), a Losanna (1927), a Oxford (1937), e finalmente nel 1946 si son fusi in un organo solo (*World Council of Churches*), che nel 1948 ha celebrato un Congresso mondiale ad Amsterdam con 400 rappresentanti di 150 Chiese, raggiungendo scarso risultato.

L'Ecumenismo protestante è fondato sul principio dell'uguaglianza di tutte le Chiese o confessioni cristiane, non esclusa la Chiesa Cattolica, che sarebbero esperienze varie di una sola fede e vie diverse per arrivare a una sola Chiesa ecumenica proiettata verso la fine dei tempi. Tale concezione è in aperto contrasto col pensiero di Gesù Cristo, che ha fondato la sua Chiesa unica sulla roccia che è Pietro vivente nei Romani Pontefici suoi successori. Le confessioni protestanti e scismatiche sono frammenti staccati dalla vera e unica Chiesa che è la Cattolica, in cui è in atto l'unità di fede e di regime voluta da Cristo. L'Ecumenismo ha sedotto recentemente alcuni cattolici determinando un movimento irenico verso l'unione senza le debite cautele per l'integrità della fede e della costituzione gerarchica e giuridica della Chiesa. A frenare e disciplinare tale pericolosa tendenza il

S. Ufficio ha emanato una Istruzione « *De Motione oecumenica* » (20 dic. 1949), che pur incoraggiando le buone iniziative per il ritorno dei dissidenti all'unico ovile di Cristo, stabilisce norme precise sul metodo e sui limiti di siffatte iniziative, richiamando la dottrina dei Romani Pontefici.

BIBL. — N. BERDJAËV, *L'œcuménisme et le confessionnalisme*, Paris, 1931; M. J. CONGAR, *Le problème de la réunion des chrétiens*, in « *Unitas* », 1947, 2; « *œcuménisme* », in EC.

P. P.

EFFICACIA (dei Sacramenti): vedi *Causalità dei Sacramenti*.

ELETTI: sono i predestinati da Dio alla vita eterna. Non poche sono le questioni connesse con questa voce (v. *Predestinazione*), ma ne esaminiamo soltanto due: 1° carattere dell'elezione divina e suo rapporto con la scienza, con l'amore e la predestinazione; 2° numero degli eletti.

1° *Carattere dell'elezione divina.* S. Tommaso più volte richiama l'attenzione sulla differenza tra l'amore di Dio e il nostro. Noi amiamo una creatura attratti dalla perfezione che è in essa e che può giovare a noi; Dio invece, non potendo subire alcun influsso esterno, ama la creatura infondendole la perfezione e il bene che essa non aveva. Sicché il nostro amore è effetto della perfezione della cosa amata; l'amore di Dio invece è causa di quella perfezione: « *Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* » (*Sum. Theol.* I, q. 20, a. 2). Ne consegue che mentre noi, mossi dalla perfezione d'una creatura, la preferiamo ad altre e l'amiamo, Dio prima ama

una creatura e poi la preferisce per la perfezione che le ha largito amandola. Perciò i Tomisti stabiliscono questa successione (di ragione, non di tempo) negli atti divini: *amore, elezione, predestinazione*. In tal modo l'elezione, quale frutto dell'amore di Dio, è assolutamente *gratuita* come la predestinazione alla gloria eterna. Ma per prediligere Dio deve prima conoscere l'eletto: una certa prescienza deve dunque precedere l'elezione. Se si domanda quale sia la causa della scelta, i Tomisti rispondono che essa dipende *esclusivamente* dalla bontà di Dio che si comunica a chi vuole; i *Molinisti* vogliono generalmente che a quella scelta, oltre la bontà divina, contribuisca in qualche modo la previsione dei meriti dell'eletto. In qualunque sistema la distinzione tra eletti e non eletti resta avvolta in un profondo mistero, come già riconosceva S. Agostino. Se pure nell'ordine astratto ed intenzionale l'elezione è indipendente dalla considerazione dei meriti, praticamente nell'ordine di esecuzione è certo che i meriti (nell'adulto) sono una condizione imprescindibile di salvezza come i demeriti per la dannazione.

2° *Numero degli eletti.* È una questione agitata fin dai primi secoli con due opposte tendenze: una *ottimistica*, che apre le porte del Paradiso alla maggior parte degli uomini; l'altra più *rigorosa*, che riduce a pochi il numero degli eletti. Anticamente prevalse la tendenza rigoristica, oggi gli stessi Teologi sono un po' più larghi, pur rigettando l'ottimismo esagerato di alcuni autori (come per esempio degli *Umanisti*). La verità è che solo Dio sa

con certezza, *ab aeterno*, il numero preciso degli eletti; la Chiesa nella sua liturgia lo dice espressamente: « *Deus cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus* ». In armonia con la Sapienza divina e con l'opera redentrice di Gesù C. possiamo pensare che gli eletti siano più dei reprobì, ma ciascuno per conto proprio deve pregare, lottare e anche temere per la sua salvezza, secondo il monito dell'Apóstolo: « Adopratevi per la vostra salvezza con timore e tremore » (*Filipp.* 2, 12).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 23, a. 4 e 7; R. GARRICOU-LAGRANGE, *Prédestination*, in DTC; A. MICHEL, *Elus (nombre des)*, ibidem; P. PARENTE, *De Deo Uno*, Romae, 1938, p. 307 e ss.

P. P.

ELEVAZIONE (dell'uomo): è verità di fede che Dio non solo creò l'uomo composto di anima e di corpo (v. queste voci) e rispettive facoltà (*ordine naturale*), ma lo arricchì di doni *soprannaturali* e *preternaturali* (v. queste voci), destinandolo a un fine che trascende la natura umana, cioè alla visione beatifica (v. questa voce). È questa l'elevazione dell'uomo attuata, secondo la sentenza più probabile, fin dal momento della creazione. Il *Conc. Trid.* parla della « santità e della giustizia, in cui (Adamo) era stato costituito » (DB, 788). *Pio V* condannò *Baio* (v. *Baianismo*) che negava questa elevazione all'ordine soprannaturale.

1° Adamo fu arricchito di *grazia santificante* e delle *virtù* e *doni* da essa derivanti. Tutto il N. T. parla dell'opera della Redenzione (vedi) come di una *ripristinazione*, un ritorno allo stato primitivo. Ma la Re-

denzione consiste principalmente nella restaurazione del regno della grazia nell'anima umana (v. S. Paolo); perciò nello stato primitivo, in Adamo, doveva esserci la grazia con le virtù e i doni soprannaturali. S. *Agostino*, facendo eco agli altri Padri, scrive (*De Gen. ad litt.* 6, 24, 35): « Ci rinnoveremo nel nostro spirito secondo l'immagine di Colui che ci ha creati, immagine che Adamo perdette peccando ».

2° Adamo ebbe anche il dono preternaturale dell'*integrità* (v. questa voce), che comprende l'immunità dalla *concupiscenza* (v. questa voce) dalla *morte corporale* e dall'*ignoranza*. Il duplice dono, soprannaturale e preternaturale, costituiva Adamo nello *stato d'innocenza* (v. questa voce) o di *giustizia originale*, che Dio aveva legato in Adamo a tutta la natura umana come per un « *accidens speciei* » (S. Tommaso), cioè come una proprietà aggiunta gratuitamente alla specie, che era virtualmente in Adamo come nella sua fonte. V. *Innocenza*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 94 ss.; B. BERAZA, *Tract. de Deo elevante*, Bilbao, 1924; C. BOYER, *De Deo creante et elevante*, Romae, 1940; P. PARENTE, *De creatione universali*³, Romae, 1949, p. 159 ss.

P. P.

EMPIRISMO (dal gr. ἐμπειρία = esperienza): è il sistema filosofico che riduce tutta la realtà al fatto sperimentale o interno (proprio della coscienza) o esterno (come oggetto dei sensi). Più che sistema l'Empirismo è un *metodo*, che fa della sensazione l'unico mezzo conoscitivo, e del fenomeno sensibile l'unica realtà. Perciò esso domina nel sistema del

Positivismo e del *Materialismo* (v. queste voci) e dal punto di vista gnosologico si chiama anche *Sensismo*. L'Empirismo si riscontra già nell'antico *Atomismo* della Scuola di Abdera (*Leucippo*, *Democrito* ecc.); più tardi nello *Stoicismo*, che riduceva tutto alla sostanza corporea, e nell'*Epicureismo*. Nell'età moderna l'Empirismo s'avvantaggia con la metodologia scientifica di *Fr. Bacon*, si afferma in Inghilterra col materialismo di *Hobbes* († 1679), che passa agli *Enciclopedisti* francesi, e col sensismo di *G. Locke* († 1704) e più decisamente con quello di *Condillac* († 1780) e di *A. Comte* († 1857) in Francia. Carattere empirico psicologicamente ha pure il *Prammatismo* (v. questa voce) e la filosofia intuizionistica di *Bergson*. Evidentemente l'Empirismo rende impossibile la costruzione d'una metafisica e toglie ogni valore alla realtà che trascende i sensi o l'esperienza psicologica. Pertanto esso è avverso alla sana filosofia e alla religione.

BIBL. — A. CARLINI, *La filosofia di Locke*, Firenze, 1920; G. SORTAIS, *La philosophie moderne jusqu'à Leibniz*, Paris, 1922; I. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, Paris, 1923; F. J. TONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie*, Paris, 1937, v. *Empirisme*, p. 779.

P. P.

ENCICLICA (dal gr. ἐγκύκλιος = circolare): è una lettera che il Papa manda a tutti i Vescovi e Prelati aventi comunione con la Sede Apostolica per far conoscere all'intera Chiesa la sua mente e la sua volontà su qualche punto del domma, della morale e della disciplina ecclesiastica.

Sebbene i Romani Pontefici sem-

pre si siano serviti di circolari per far giungere la loro voce ai pastori e ai fedeli di tutta la Chiesa, tuttavia sono stati gli ultimi Papi a fare grande uso di questo mezzo, arricchendolo di un contenuto dottrinale esteso e profondo.

Sono celebri le encicliche di Leone XIII, che toccano i problemi più vitali della costituzione ecclesiastica, della vita sociale e politica, per esempio la « *Aeterni Patris* » (1879) sulla filosofia tomistica, l'« *Arcanum divinae sapientiae* » (1880) sul Matrimonio cristiano, la « *Diuturnum illud* » (1881) sul potere politico, l'« *Immortale Dei* » (1885) sulla costituzione cristiana degli Stati, la « *Libertas* » (1888) sulla libertà e sull'attività civile, la « *Rerum novarum* » (1891) sulla questione sociale, la « *Providentissimus* » (1893) sugli studi biblici, la « *Satis cognitus* » (1896) sull'unità della Chiesa, la « *Mirae caritatis* » sulla Eucaristia.

È molto nota la grande enciclica « *Pascendi* » (1907) con la quale il B. Pio X condannò il Modernismo. Numerose e profonde le encicliche di Pio XI, che fanno un bel riscontro a quelle di Leone XIII.

Piena di sapienza giuridica e di carità cristiana è la prima enciclica « *Summi Pontificatus* » (1939) di Pio XII felicemente regnante, cui ha fatto seguire quelle sul Corpo Mistico (« *Mystici Corporis* »), sulla S. Scrittura (« *Divino afflante Spiritu* »), su S. Cirillo di Alessandria, assertore dell'unità della Chiesa (« *Orientalis omnes* »), sulla Liturgia (« *Mediator Dei* »), sui nuovi errori (« *Humani generis* »), sul Concilio di Calcedonia (« *Sempiternus Rex* »), che toccano, approfondendoli, argomenti di particolare attualità.

BIBL. -- E. MANGENOT, « *Encyclique* », in DTC; L. CHAUPIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1929, p. 50-55; A. COJAZZI, *L'enciclica « Aeterni Patris »*, Torino, s. d.; *L'Enciclica « Summi Pontificatus »*, *Commenti dottrinali dei Professori del Pont. Ateneo Napoletano*, Roma, 1940; *Le Encicliche sociali dei Papi*, a cura di I. GIORDANI, Roma, 1942; TONDINI, *Le encicliche mariane*, Roma, 1950; *In Litteras Encyclicas Humani Generis commentarium magistris Pontif. Universitatis de Propaganda Fide auctoribus*, Romae, 1951; *In Litteras Encyclicas Evangelii Praecones commentarium magistris Pontif. Instituti Missionarii de Propaganda Fide*, Roma, 1952.

A. P.

ENCRATITI (dal gr. ἐγκράτεια = padronanza di sé, continenza): eretici che osservavano una rigorosa temperanza (astinenza dal vino, dalla carne, dai rapporti coniugali) per motivi a sfondo manicheo (v. *Manicheismo*). Il movimento encratita si sviluppò nel secondo secolo sotto la direzione di *Taziano*, detto da S. Girolamo « *princeps encratistarum* », di *Dositeo di Cilicia* e di un certo *Severo*, per opera del quale un settore encratita si polverizzò in piccoli gruppi con denominazione propria: *Apotattici* (astinenti), *Idroparastati* (acquariani), *Saccofori* (perché andavano vestiti di sacco). Una forte propaganda, favorita dalle rigide tendenze di certi asceti primitivi, diffuse largamente la setta, la cui presenza ai margini della Chiesa è ancora segnalata alla metà del IV secolo da S. *Epifanio*. Furono efficacemente combattuti da *Clemente A.*, da *Origene* e colpiti da severe misure giuridiche.

BIBL. — G. BAREILLE, « *Encratistes* », in DTC.

A. P.

ENERGUMENO (gr. ενεργούμενος = *fu-rente*): in linguaggio ecclesiastico è colui che soggiace ad una influenza nefasta del demonio, che si manifesta sia con fenomeni che superano le forze della natura (visione del futuro, introspezione delle coscienze, forza strapotente ecc.) sia con effetti morbosi (epilessia, paralisi, malinconia, sordità). Gli energumeni, rari nel V. T. (cf. *Re* 16, 23; 19, 8; *Tobia* 6, 8 e 19; 8, 3), appaiono frequenti intorno a Gesù nella speranza di ottenere la guarigione. Nella Chiesa il loro numero andò sempre diminuendo, ma non scomparirono mai. Vigeva una prassi liturgica assai antica allo scopo di espellere i demoni dagli energumeni detta *esorcismo* (v. questa voce). Il possesso degli energumeni da parte del demonio si dice *ossessione* (dal lat. *obsidere* = occupare, assediare) e consiste nell'uso che lo spirito maligno fa del corpo del paziente, come di uno strumento. Sull'anima il demonio può influire solo *indirettamente*, per mezzo delle sensazioni (v. *Dia-volo*).

BIBL. — J. SMIT, *De daemoniis in historia evangelica*, Romae, 1913; H. LEC-
LERQ, « *Démoniaque* » in DACL.

A. P.

EONI: v. *Gnosticismo*.

EPICLESI (gr. ἐπίκλησις = invocazione): con questo nome si designa la preghiera che, in molte liturgie orientali, si legge dopo la consacrazione eucaristica e che, secondo il senso letterale, domanda a Dio di operare la transustanziazione come se le parole pronunciate nella consacrazione non avessero avuto pieno effetto.

Da ciò presero occasione, fin dal

sec. XIV e XV, alcuni Greci, come *Nicola Cabasilas*, *Simeone di Tessalonica*, *Marco Eugenio*, per affermare che per la transustanziazione è assolutamente necessaria l'epiclesi. Costoro furono imitati, più tardi, da due teologi latini, il domenicano *Ambrogio Catarino* e il francescano *Cristoforo di Cheffontaines*, che ritennero essere la transustanziazione l'effetto delle parole « *Quam oblationem* » che nel canone romano precedono la consacrazione.

Ma la più antica tradizione patristica, rappresentata da *S. Giustino*, *S. Ireneo*, *Tertulliano*, *S. Ambrogio*, *S. Giovanni Crisostomo*, *S. Agostino* ecc., ha attribuito costantemente alle parole dell'istituzione la virtù di mutare gli elementi nel Corpo e nel Sangue di Cristo.

La Chiesa pertanto, nel suo magistero ordinario, ha inculcato a più riprese la dottrina antica, fino alla dichiarazione di Pio X: « La dottrina cattolica sul Sacramento dell'Eucaristia non è incolume, quando si ritiene accettabile la dottrina dei Greci, secondo la quale le parole della consacrazione non otterrebbero il loro effetto se non dopo l'epiclesi » (Lettera ai delegati apostolici dell'Oriente, 26 dicembre 1910).

Il fatto poi, apparentemente singolare, che l'epiclesi domandi nuovamente la transustanziazione dopo che è avvenuta, è stato spiegato in due modi: *S. Tommaso* pensa che l'epiclesi chieda la trasmutazione spirituale del corpo mistico, mentre il *Bossuet* ritiene che è proprio dello spirito della liturgia di ritornare sopra quanto è avvenuto in un istante solo, per farne intendere meglio l'effetto intero.

BIBL. — *S. TOMMASO*, *Summa Theol.*, III, q. 8, a. 4, ad 9; *S. SALAVILLE*, « *Epiclese* », in DTC; *M. JUCIE*, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, Paris, 1930, III, p. 256-301; *M. GORDILLO*, *Compendium Theologiae Orientalis*, Romae, 1940; *E. MAPELLI*, *L'epiclesi nel Concilio di Firenze*, Milano, 1940; *M. JUCIE*, *De forma Eucharistiae*, Romae, 1943; *M. JUCIE*, « *Epiclesi* », in EC.

A. P.

EPISCOPATO: v. *Gerarchia*, *Ordine*, *Vescovi*.

ERESIA (gr. *αἵρεσις* = scelta): originariamente significava una dottrina o un atteggiamento dottrinale contrario alla dottrina di fede comune. Nel N. T. la parola è adoperata più volte: *S. Pietro* (2^a Lett. 2, 1) determina bene il senso di *eresia*, per la quale la via della verità è oltraggiata, gli uomini pervertiti e il Signore rinnegato.

Tertulliano (*De praescript.* c. 6) spiega l'eresia come arbitraria selezione di dottrine, senza tener conto della comune *regula fidei*, che vige nella Chiesa. *S. Tommaso* riduce l'eresia a una specie di *infedeltà* positiva, per cui alcuni hanno una certa fede in Cristo, ma non accettano integralmente tutti i dommi (*Summa Theol.*, II-II, q. 11, a. 1).

Limitando la considerazione soltanto all'aspetto *oggettivo* (l'aspetto *soggettivo* appartiene alla morale) l'eresia si definisce: « Una dottrina che contraddice direttamente a una verità rivelata da Dio e come tale proposta dalla Chiesa ai fedeli ». In questa definizione si rilevano due note essenziali dell'eresia: a) l'opposizione ad una verità rivelata; b) l'opposizione alla definizione del

Magistero ecclesiastico. Se una verità è contenuta nel deposito della Rivelazione, ma non è proposta dalla Chiesa ai fedeli, si chiama verità di *fede divina*; se la verità rivelata è anche definita e proposta a credere dal Magistero ordinario o straordinario della Chiesa, si dice verità di *fede divino-cattolica*. L'eresia perfetta si oppone propriamente alla verità di fede divino-cattolica. Se manca la definizione della Chiesa, ma la rivelazione della verità negata è chiara e comunemente ammessa, chi la nega è almeno *prossimo* all'eresia.

Per i rapporti dell'eretico con la Chiesa, v. *Membri* (della Chiesa).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, q. 11; G. VAN NOORT, *De fontibus revelationis*, Amsterdam, 1911, n. 259 ss.; A. MICHEL, « *Hérésie* », in DTC; G. ZANNO NI, « *Eresia* », in EC.

A. P.

ERMENEUTICA (dal gr. ἐρμηνεύειν = interpretare: è l'arte di interpretare i testi, e, in specie, i testi sacri della Bibbia. L'ermeneutica sta all'esegesi (v. questa voce) come la logica sta alla filosofia, in quanto l'arte ermeneutica stabilisce le leggi che la scienza esegetica applica per trovare il vero senso dei testi, come la logica stabilisce le leggi del retto ragionare.

Le regole in uso per la interpretazione di testi profani antichi non sono del tutto adeguate ai testi biblici che presentano particolari difficoltà inerenti alla loro origine divina ed al loro aspetto religioso-domatico, per cui essi sono fonte di rivelazione; il loro aspetto umano li sottopone alle comuni regole di in-

terpretazione, ma la loro natura di testi ispirati esige un complesso di norme particolari (v. *Ispirazione*). Tre sono i compiti dell'ermeneutica: 1) ricercare che cosa sia e di quante specie possa essere il senso biblico, cioè la verità che Dio, autore principale della Bibbia, intende esprimere per mezzo delle parole scritte dall'agiografo (v. questa voce) autore secondario (v. *Ispirazione*); 2) stabilire i principi che regolano l'interpretazione della Bibbia; 3) studiare il modo più opportuno per proporre, secondo le varie esigenze dei lettori, il senso vero dei testi. Ognuna di queste parti ha un nome proprio: 1) *noematica*, da νόημα = senso; 2) *euristica*, da εὐρίσκω = trovo; 3) *proforistica*, da προφέρω = propongo.

I recenti documenti ecclesiastici in materia biblica, e specialmente le encicliche « *Divino afflante Spiritu* » (30 settembre 1943) e « *Humani generis* » (12 agosto 1950) di Pio XII, hanno adeguato l'ermeneutica sacra al progresso delle scienze profane tutelando la perfetta armonia fra i diritti della ragione e i diritti della fede.

BIBL. — L'ermeneutica è trattata nella introduzione generale alla Bibbia (v. *Bibbia*, bibliogr.). V. inoltre DBVS III, 1482-1524; I. B. GIRARDI, *Elem. hermeneuticae biblicae*, Patavii, 1923; F. X. KORTLEITNER, *Herm. biblica*, Oeniponte, 1923.

S. G.

ESCATOLOGIA (greco ἔσχατα = cose estreme e λόγος = discorso): è quella parte della Teologia che tratta della fine della vita e delle sorti dell'uomo oltre la tomba (= i *novissimi*: morte, giudizio, Paradiso, Inferno, Purgatorio, fine del mondo e risurrezione della carne).

La dottrina escatologica, sostanzialmente rivelata nella Sacra Scrittura, si sviluppa nella Tradizione in occasione di opinioni erronee intorno all'uno o all'altro dei suoi vari elementi. Così nel II e III secolo si agita la questione del *Millenarismo* (v. questa voce) e si scrive per difenderlo o per impugnarlo. Nel IV e V secolo grandi polemiche contro l'*Origenismo* (complesso di errori ricavati dagli scritti di Origene spesso male interpretati), che metteva in dubbio l'eternità delle pene dell'inferno e suggeriva l'idea d'una *catarsi* finale per tutti, anche per i demoni! L'Escatologia ortodossa trova una prima schematica sistemazione in S. Agostino. Poi si elabora la sistemazione definitiva e completa nella Scolastica, sintetizzata da S. Tommaso. Per le recenti teorie escatologiche intorno al regno di Dio annunciato nell'Evangelo v. *Parusia*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol., Supplementum*, qq. 69-81; Id., *Summa contra Gentes*, IV, cc. 79-97; L. BILLOT, *Quaestiones de Novissimis*, Romae, 1908; A. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, Paris-Romae, 1930, t. III, p. 587 ss.; F. M. BRAUN, *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise*, Fribourg en Suisse, 1942, 113 ss. [*L'eschatologie néotestamentaire dans la pensée protestante contemporaine*].

P. P.

ESEGESI (dal gr. ἐξήγησις derivato dal verbo ἐξηγεῖσθαι = spiegare): è l'arte di trovare e proporre il vero senso di un testo e, nel campo teologico, di un testo della Sacra Scrittura. È arte in quanto applica le norme di ordine razionale e di ordine teologico che la scienza *ermeneutica* (v. questa voce) stabilisce.

Il processo di interpretazione di un testo biblico parte dalla fissazio-

ne del testo stesso mediante i principi della *critica testuale* e, per mezzo delle regole dettate dalla *ermeneutica*, ne dà la esatta esegesi, ricorrendo eventualmente alla *critica letteraria* per accertare il genere letterario del libro in cui è contenuto il testo in esame ed alla *critica storica* per ambientarlo nel suo tempo. Scopo supremo della esegesi è far brillare attraverso le parole umane la pienezza della luce e del pensiero divino.

BIBL. — V. sotto *Ermeneutica*.

S. G.

ESEMPLARE (causa): è ciò secondo cui si fa qualche cosa (v. *Causa*). È proprio dell'essere intelligente agire secondo le idee concepite nella mente, che perciò sono causa esemplare degli effetti realizzati. *Platone* poneva in un mondo soprasensibile le idee sussistenti fuori della mente di Dio, secondo le quali il Demiurgo avrebbe plasmato e ordinato il mondo sensibile (*Esemplarismo*).

La dottrina cattolica, in base alla divina Rivelazione, insegna che Dio, come è causa efficiente, così è anche causa esemplare dell'universo creato. Nella S. Scrittura la Sapienza divina è chiamata l'artefice del cosmo e lo stesso Dio è paragonato a un architetto, che crea e plasma secondo il suo pensiero. Perciò si ammettono in Dio le così dette *idee archetipe*, come esemplari della creazione: queste idee si identificano con l'essenza divina, anzi sono la stessa essenza in quanto conosciuta come *imitabile* fuori di Dio. Assolutamente parlando l'Idea divina è una sola, il Verbo (v. questa voce), ma si dice che sono molte le idee arche-

tipe, in quanto nel Verbo l'essenza divina si vede come imitabile in vari modi. In forza della causalità e-semplare c'è nelle cose tutte una impronta di Dio, che è semplice *vestigio* nelle creature irrazionali, è *immagine* nell'uomo, che ha uno spirito pensante e volente a somiglianza di Dio.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 44, a. 3 e q. 45, a. 7; P. PARENTE, *Rapporto tra partecipazione e causalità in S. Tommaso*, in «Acta Pont. Acad. Romanae S. Thomae Aq.», 1941.

P. P.

ESISTENZIALISMO: corrente filosofica iniziata nel secolo scorso dal danese Søren Kierkegaard († 1855) e sviluppata da recenti pensatori (Heidegger, Jaspers, Marcel, Abbagnano) con varietà di tono e di colorito. L'Esistenzialismo è nato come reazione all'Idealismo hegeliano e oggi si presenta in genere come antitesi dell'astrattismo e del trascendentalismo e come adesione all'*esistenza concreta* dell'uomo singolo. Il problema fondamentale dell'Esistenzialismo è l'esistenza. C'è nell'uomo un'esistenza superficiale, pubblica, collettiva, asservita alle esigenze tiranniche della folla, della società; ma c'è in lui un'esistenza più profonda più propria e soggettiva, più libera: *esistenza autentica* che non è, ma si fa, che non è statica, ma dinamica e costituisce la nostra inconfondibile personalità. Scendendo nelle profondità del proprio spirito l'uomo scopre questa sua esistenza autentica in contrasto tragico con l'esistenza superficiale e allora si sente preso dall'*angoscia*. L'angoscia è determinata dalla coscienza della propria *finitezza*, dal senso della col-

pa, dal desiderio di emanciparsi dalla folla, per essere veramente se stesso. Scoprirsi in questa esistenza autentica è conoscere la propria possibilità e protendersi verso un avvenire di conquiste: ma ecco profilarsi all'orizzonte di queste aspirazioni lo spettro della *morte* come una barriera inesorabile, che aumenta il disagio dello spirito. In tal modo esistere autenticamente è un vivere col pensiero della morte. Per Kierkegaard, protestante, la tragica scoperta di questa vera esistenza si risolve in un appello al soprannaturale, anzi senz'altro al Cristianesimo; ma gli altri esistenzialisti hanno eliminato questo motivo religioso per rimanere nella *problematicità* della vita e del pensiero, senza preoccuparsi di soluzioni definitive. Dal punto di vista filosofico l'Esistenzialismo vorrebbe essere *realista* e tale si afferma, anche con tendenza tomistica, in Marcel; ma negli altri resta impigliato in una posizione kantiana, quasi intermedia tra realismo e idealismo. La tinta pessimistica, la tendenza ad affermare l'irrazionalità della vita, l'atteggiamento agnostico di fronte a Dio e al mondo soprannaturale, fanno dell'Esistenzialismo un sistema che il cristiano non può accettare senza gravi riserve. Il Papa Pio XII nell'Enc. «*Humani generis*» lo riprova in quanto nega il mondo delle essenze, dei principi universali, rendendo così impossibile la metafisica, che è alla base della religione e della Teologia. L'Esistenzialismo di sinistra (Heidegger, Jaspers) è sfociato nell'ateismo e nel nullismo col Sartre. Ma si deve riconoscere che l'Esistenzialismo coi suoi motivi rea-

listici ha rotto l'incanto dei sogni orgogliosi dell'Idealismo e ha ravvivato il problema della vita individuale stimolando le coscienze a ricercarne un'adeguata soluzione.

BIBL. — C. FABRO, *Introduzione all'esistenzialismo*, Milano, 1943; *L'esistenzialismo* a cura di L. Pelloux, Roma, Studium, 1943; A. LOMBARDI, *Il clima dell'esistenzialismo*, in «Civiltà Cattolica», 1 genn. 1944; V. M. KUIPER, *Aspetti dell'esistenzialismo*, in «Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq.», vol. IX, 1944, pp. 99-123.

P. P.

ESORCISMO (ἐξορκισμός = scongiuro): è un rito compiuto da una persona legittimamente deputata allo scopo di espellere i demoni, specialmente dagli energumeni (v. questa voce). L'impero sui demoni fu direttamente conferito da Cristo agli Apostoli e ai discepoli e nella Chiesa nascente si hanno numerose testimonianze sulla prassi degli esorcismi, anzi alla metà del III secolo si trova già stabilito l'ufficio di *esorcista* (v. *Esorcistato*). Nella disciplina vigente soltanto al sacerdote è permesso di compiere gli esorcismi secondo le formole del Rituale Romano e dietro autorizzazione esplicita del vescovo. Nella liturgia inoltre l'esorcismo è molto frequente, p. e. nelle cerimonie del Battesimo, nella benedizione dell'acqua santa ecc. Si suppone che le persone e gli elementi siano infestati dagli spiriti maligni che cercano di impedire il fruttuoso uso delle cose sante.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 71, a. 2-4; J. FORGET, «*Exorcisme*», DTC; G. ARENDT, *De sacramentalibus*, Romae, 1900; p. 329-385; L. SIMEONE, «*Esorcismo*», in EC.

A. P.

ESORCISTATO (gr. ἐξορκιστής = colui che fa scongiuri): è il terzo, in ordine ascendente, dei quattro ordini minori (vedi *Ordine*).

L'ufficio proprio di quest'ordine è d'imporre le mani sopra gli ossessi sia battezzati sia catecumeni e di recitare delle preghiere allo scopo di espellere i demoni dal corpo.

Nei primi tempi quest'ufficio non costituiva un grado ecclesiastico, ma era un dono gratuito (carisma) concesso dallo Spirito Santo anche ai laici; solamente nel sec. III assurse alla dignità di ordine minore.

Nell'attuale disciplina gli esorcismi sono riservati ai sacerdoti che li praticano con prudenza e dietro autorizzazione del vescovo (v. *Esorcismo*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, Supplementum. q. 37, a. 2; G. TIXERONT, *Gli ordini e le ordinazioni*, Brescia, 1939, cap. 2; VEN. OLIER, *Gli ordini sacri*, Roma, 1932, parte 2, cap. 3; H. LECLERCQ, «*Exorciste*», in DACL; B. KURTSCHIED, *Historia Iuris Canonici*, Romae, 1941, vol. I; A. PIOLANTI, «*Esorcista-Esorcistato*», in EC.

A. P.

ESPERIENZA RELIGIOSA: in senso generico può definirsi il complesso delle impressioni psicologiche relative al nascere e allo svilupparsi della religione nella coscienza e nella vita dell'uomo. Così intesa l'esperienza religiosa non è altro che la religione intimamente vissuta e sentita nelle varie fasi del suo sviluppo in ogni soggetto religioso, e non ha nulla di eterodosso. Ogni coscienza cristiana vive giorno per giorno il dramma della sua fede, dei suoi rapporti con Dio creduto e amato e attraverso l'esercizio ascetico può arrivare, con l'aiuto della grazia e

dei carismi celesti, fino alla sfera della vita mistica (v. *Mistica, Contemplazione*), in cui l'esperienza religiosa si manifesta intensa nei fenomeni che accompagnano l'unione e il contatto con Dio (vedi *Estasi*).

Ma il termine esperienza religiosa negli ultimi tempi ha preso un significato specifico in alcune correnti di filosofia religiosa, come il *Prammatismo* e il *Modernismo* (v. queste voci), in aperto contrasto con la dottrina cattolica. L'americano *W. James* è l'autore e il divulgatore principale di tutta una complessa teoria intorno all'esperienza religiosa (cfr. la sua op. *Varieties of religious experience*, 1902). Egli studia il fatto religioso principalmente come un fenomeno psicologico individuale, in cui il *sentimento* erompe dalla *subcoscienza* (v. queste voci) ha il predominio sulle funzioni dell'intelligenza. Questa esperienza psicologica avrebbe per oggetto non propriamente un Dio personalmente distinto dall'uomo, ma il *divino*, sentito vagamente, come qualche cosa che trascende l'uomo ma è immanente in esso, verso cui l'anima ha sentimenti di amore e di timore, di confidenza filiale o di disperazione, di gioia o di tristezza. Ogni religione si riduce essenzialmente, secondo il James, a questa esperienza e quindi non esiste una religione più vera di un'altra, essendo tutte un'espressione di quella esperienza. Questa teoria ha le sue radici nel *Luteranesimo* (v. questa voce), che rinnegava la ragione e la fede come atto intellettuale per affermare la *fede fiduciale* e il *sentimento*; tendenza giustificata poi dal *Kantismo* (v. questa voce) con la

svalutazione della ragione (*Agnosticismo*) e il ricorso alla volontà e alla fede per le certezze religiose. Alla teoria del James ha contribuito anche la teologia sentimentale dello *Schleiermacher* († 1889), discepolo di Kant, che fu seguito dal *Ritschl* († 1889), il quale, pur ammettendo il fatto storico della religione cristiana documentata dalla Sacra Scrittura, sottopone però al controllo (*giudizio di valore*) del sentimento o esperienza religiosa tutte le verità cristiane, compresa la divinità di Cristo. Di queste idee si fece divulgatore *A. Sabatier* († 1901); il *Le Roy* vi aggiunse il fascino della filosofia di *Bergson*. Il *Modernismo* ha adottato senza riserve questa corrente psicologica-immanentistica, compromettendo la sostanza della dottrina cattolica.

In realtà l'esperienza religiosa sistematicamente elevata a criterio di conoscenza e di vita etico-religiosa apre la via a tutte le aberrazioni di cui è capace il sentimento cieco, individuale, subcosciente, non disciplinato dalla luce e dalla forza della ragione, e riduce la religione a un capriccio psicologico, rinnegando, insieme con la dignità dell'intelletto, la personalità di Dio, il fatto storico della Rivelazione e tutti i fatti esterni religiosi, che s'impongono alla coscienza e non derivano da essa.

La Chiesa ha condannato questa tendenza rigettando il *Luteranesimo* (*Conc. di Trento*), il *Molinosismo* e il *Modernismo* (*Encicl. «Pascendi»*). Cfr. tutte queste voci.

BIBL. — A. LECLÈRE, *Pragmatisme, Protestantisme*, Paris, 1909; J. PACHEU, *L'expérience mystique et l'activité subconscien-*

te, Paris, 1911; I. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, Lovanio, 1937-1938, 2 voll.; H. PINARD, *Expérience religieuse*, in DTC; G. MICHELET, « Religion », in DA, col. 899 e ss.; C. FABRO, « Esperienza religiosa », in EC.

P. P.

ESPIAZIONE: (lat. *expiatio* da *piare* = placare con un sacrificio l'ira divina; donde *piaculum* = mezzo per placare la divinità); è l'atto con cui l'uomo cerca di placare l'ira divina determinata da un peccato, da un'offesa, e di propiziarsi di nuovo il favore celeste, assoggettandosi a una pena. Il sentimento della colpa accompagnato dal timore della pena e quindi il desiderio di espiazione si riscontrano presso tutti i popoli e in tutte le religioni. Generalmente il sacrificio ha anche un carattere espiatorio: la cruenta immolazione degli animali (a volte di un uomo) doveva servire a placare Dio, a stornare i castighi e a purificare un popolo dal delitto commesso. Questo concetto si ritrova anche nella religione ebraica, specialmente nella festa *Kippurim*, in cui si uccideva un capro e col sangue di esso si aspergevano cose e persone in segno di purificazione e di riconciliazione con Dio (*Levitico*, 16, 16; cfr. la Lettera agli *Ebrei* di S. Paolo, c. 9, 19-28). Nella religione cattolica il concetto di espiazione entra nella dottrina della *Redenzione* (v. questa voce), specialmente in rapporto alla passione di Gesù ed al suo cruento sacrificio subito sulla croce. Già *Isaia* (c. 53) aveva predetto che il futuro *Messia* sarebbe stato la vittima espiatoria dei peccati degli uomini; gli Evangelisti riecheggiano questo grande pensiero quando dicono che Gesù darà la sua vita in riscatto (λύτρον)

e il suo sangue in remissione dei peccati (*Mt.* 20, 28; 26, 28). Più energicamente insiste S. Paolo sul valore espiatorio della morte e del sangue del Salvatore, usando il termine tecnico *ἱλαστήριον* (strumento d'espiazione) per qualificare il sacrificio di Gesù (*Rom.* 3, 25). Anche la Tradizione è ricca di testimonianze che ripetono questa verità. Si comprende così perché la Chiesa abbia condannato questa proposizione modernistica: « La dottrina sulla morte espiatoria di Cristo ha origine non dall'Evangelo ma da Paolo » (Decr. « *Lamentabili* », DB, 2038). Dunque secondo il Magistero Ecclesiastico il carattere espiatorio della morte di Gesù è verità rivelata senz'altro. Ma la Redenzione non è tutta in questa verità. Lutero e i suoi seguaci hanno deformato il concetto della Redenzione, fermandosi all'aspetto esterno della passione e della morte di Gesù, in cui non vedevano altro che un castigo di Dio per i nostri peccati (*sostituzione penale*). Gesù sarebbe così una vittima passiva della giustizia vendicativa di Dio. L'espiazione corregge questo concetto troppo duro con l'idea della spontaneità, con cui Gesù accetta la morte per scontare la pena dovuta ai nostri peccati. La dottrina cattolica rigetta la teoria luterana, accetta la teoria dell'espiazione e va oltre fino al concetto più adeguato di *soddisfazione vicaria* (v. questa voce), che mette in evidenza il contenuto *morale* della Redenzione (amore, umiltà, obbedienza di Cristo). L'espiazione e la soddisfazione si integrano a vicenda: nella prima la passione di Gesù è *mezzo principale*

di riparazione, nella seconda è *concomitante*.

BIBL. — (V. sotto: *Redenzione, Soddiesfazione*); J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1931, p. 309 ss.; Id. « *Rédemption* », in DTC; A. MÉDEBIELLE, « *Expiation* », in DBVS.

P. P.

ESSENZA (divina): l'essenza in genere è l'elemento formale costitutivo dell'ente, che è specificamente quello che è in forza appunto della sua essenza. L'uomo è uomo per l'*animalità e la ragione* (= essenza). Che cosa è essenzialmente Dio?

La Rivelazione antica e nuova risponde: Dio è spirito, è sapienza, bontà, onnipotenza, santità; Dio è eterno, immutabile, sintesi di tutte le perfezioni, infinito, unico. Ma evidentemente questi sono tanti concetti formati attraverso la considerazione del creato e attribuiti a Dio *analogicamente* (v. *Analogia*): tentativo dell'umano intelletto per esprimere l'essenza divina. L'*Ecclesiastico* dichiara, 43, 29: « Molte cose diciamo (di Dio), ma la parola vien meno: quanto possiamo dire di meglio è che Egli è tutto ». Ma anche questo concetto resta molto vago. C'è però un passo dell'*Esodo*, 3, 13 ss., in cui Dio rivela se stesso a Mosè dicendo: « Io sono colui che è ». Anzi nel testo ebraico si legge: « Io sono l' "È" » (È = Yahwe). È questa la rivelazione più sublime: Dio è l'Essere per se stesso. Da questo testo deriva la dottrina teologica dell'essenza divina.

I Teologi distinguono: *essenza fisica*, che in Dio è il cumulo di tutte le perfezioni; e l'*essenza metafisica*, che è la ragione formalissima, senza cui Dio non si può concepire, ed è

la fonte prima di tutte le sue perfezioni. L'essenza metafisica di Dio per alcuni è l'*infinità*, per altri l'*intellettualità*, per altri l'*ascità* (= essere da sé). Ma l'opinione più consona alla Rivelazione e più esatta filosoficamente è quella che ripone l'essenza metafisica di Dio nell'*essere*. Mentre nelle creature l'essere è partecipato e però distinto dalla loro essenza, in Dio l'essenza si identifica con l'essere. L'essere sussistente per se stesso dà ragione dell'infinità di Dio e di tutti gli altri attributi, mentre pone un abisso tra Lui e il mondo creato. V. *Tetragramma*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 3, a. 4 e altrove spesso; J. BITTREMIEUX, *Deus est suum esse, creaturae non sunt suum esse*, in « *Divus Thomas* », 1930, nn. 3-4; A. CAPPELLAZZI, « *Qui est* », *Studio comparativo tra la 2ª questione della Summa Theol. di S. Tommaso e le conclusioni di sistemi filosofici*, Crema, 1902.

P. P.

ESTASI (gr. ἔκστασις, da ἐκ = da, fuori da, e ἵστημι = pongo): è uno stato straordinario, in cui l'uomo si trova come fuori di sé. C'è tutta una scala di fenomeni estatici, che vanno dal semplice deliquio alla insensibilità quasi assoluta, alla levitazione, alla bilocazione, alle stimmate sanguinolente, alla chiaroveggenza fino alla profezia. L'estasi può essere indotta da *agenti estrinseci* (bevande alcoliche, iniezioni anestetiche, solitudine, fissazione dei sensi e della mente su oggetti determinati ecc.); o può sorgere per una *impressione soggettiva* di fronte alle bellezze della natura e dell'arte; o può anche determinarsi senza motivi, improvvisamente, perfino nei bambini. Fisiologi spregiudicati riducono spesso

ogni forma di estasi a fenomeni morbosi di catalessi isterica, di nevrosi o d'ipnotismo come nei *medium* dello *Spiritismo* (v. questa voce). Secondo la dottrina cattolica si deve distinguere: *a)* un'*estasi naturale*, d'origine spontanea, artificiale o morbosa, con fenomeni che possono spiegarsi con leggi della natura fisiche o psichiche; *b)* un'*estasi preternaturale* con fenomeni che esigono l'intervento d'una forza superiore (*diavolo*); *c)* un'*estasi soprannaturale* che si deve a un'azione speciale di Dio sulla creatura razionale.

Tocca alla scienza medica giudicare della prima, ma per le altre due deve intervenire il giudizio del Teologo. L'estasi diabolica è contrassegnata da fenomeni e azioni in contrasto con la fede e con la morale. L'estasi soprannaturale è propria di anime sane, privilegiate e consiste principalmente in quella amorosa conoscenza sperimentale di Dio che costituisce l'apice della *contemplazione* (v. questa voce). I fenomeni somatici, come per es. le stimmate, possono accompagnare la estasi soprannaturale ma non ne sono la prova per se stessi. Come grado altissimo di contemplazione l'estasi è anzitutto *cognizione*, intellettuale *esperienza* di Dio molto analoga alla sensazione (i mistici parlano di *sensi spirituali*), per cui si ha quasi un contatto con Lui. In questa fase l'estatico, pur non vedendo l'essenza divina, ha chiare cognizioni di verità e misteri soprannaturali: il che si spiega con l'infusione diretta di specie intelligibili da parte di Dio. Alla cognizione si aggiunge un ardente *amore*, che eccita la volontà ad affrontare per Dio qualunque sa-

crifizio. Una forma più elevata di estasi è il *rapimento o volo* dello spirito, in cui l'anima è trasportata e quasi assorbita in Dio con rapidità. Pur essendo l'estasi prevalentemente *passività* dell'anima, non toglie tuttavia né la personalità (come il *Nirvana* buddistico) né la libertà né il merito.

Tutto questo si desume dalle descrizioni stesse dei mistici, tra cui emergono *Santa Caterina da Siena*, *S. Giovanni della Croce*, *S. Teresa*, *S. Caterina da Genova*.

BIBL. — J. PACHEU, *Introduction à la psychologie des mystiques*, 1901; A. POULAIN, *Les grâces d'oraison*, 1906; P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, 4 voll. 1921-1928; G. B. ALFANO, *La Metapsichica e la Metafisiologia*, Napoli, 1932; A. HAMON, « *Extase* » in DTC; v. sotto le voci: *Mistica*. *Contemplazione*.

P. P.

ESTREMA UNZIONE (lat. *extrema* = ultima, *unctio* = unzione): è il Sacramento dei moribondi.

L'apostolo S. Giacomo nella sua lettera cattolica, scrive: « C'è tra voi qualcuno che sia ammalato? Faccia chiamare i sacerdoti della Chiesa, che preghino sopra di lui unguendolo con olio in nome del Signore e la orazione della fede salverà l'infermo e il Signore lo solleverà e se trovasi in peccati gli saranno rimessi » (c. 5, 12-15). In questo testo ispirato si riscontrano tutti gli elementi costitutivi del Sacramento degli infermi.

L'*istituzione* è indicata nell'inciso « *in nomine Domini* » che secondo il valore dell'originale greco significa « in virtù del mandato e dell'autorità del Signore » coè di Cristo, perché nello stile del N. T. il termine « *Kyrios* » (*Dominus*) è l'appellativo proprio di Gesù Cristo.

Ministri sono i « presbiteri » per i quali non si devono intendere gli anziani del popolo ma i vescovi e i sacerdoti debitamente ordinati, come sempre intese la Chiesa.

Gli *elementi del rito* sono espressamente indicati nell'olio (materia) e nella preghiera (forma). L'unzione fatta con olio di oliva benedetto dal Vescovo si pratica nelle varie parti del corpo, che sono come i veicoli del peccato; gli occhi, le orecchie, le narici, la bocca, le mani, i piedi, mentre vien recitata la formula sacramentale, così concepita nel rito latino: « Per questa santa unzione e per la sua piissima misericordia il Signore ti perdoni tutto ciò che hai commesso di male con gli occhi, con le orecchie, ecc. ».

Gli *effetti* sono indicati dal Conc. Tridentino quando, riepilogando i dati della Tradizione, definisce questo Sacramento « *consummativum paenitentiae* » (sess. 14, esordio, DB, 909). Perfeziona gli effetti del Sacramento del perdono perché completa l'incorporazione a Cristo restaurata dalla Penitenza, irrobustisce l'organismo soprannaturale in vista della lotta suprema, moltiplica le sollecitudini della Chiesa intorno al figlio sofferente. Completa l'incorporazione restaurata dalla Penitenza, perché togliendo le ultime *reliquie* del peccato abbatte i supremi ostacoli che impediscono la perfetta adesione a Cristo e disponendo inoltre l'infermo a soffrire e a morire in Cristo e per Cristo, lo associa alle sofferenze e alla morte del Capo.

Irrobustisce l'organismo soprannaturale e lo rende atto a superare le estreme debolezze dello spirito aggravate dall'infiacchimento della

carne. Infatti le ferite del peccato originale, curate nel Battesimo e quelle dei peccati attuali, rimarginate nella Penitenza lasciano indebolito l'organismo spirituale dell'anima, che al sopraggiungere dello sfacelo del corpo e degli attacchi del demonio, si trova esposto al pericolo grave di soccombere nella lotta. Ad ovviare a tale pericolo, la grazia sacramentale aumenta la virtù della speranza, per cui l'infermo si rimette fidente nelle mani della misericordia divina, moltiplica i soccorsi della grazia attuale, con i quali oppone valido scudo ai colpi del nemico. È questa la « *alleviatio* », il sollievo, di cui parla l'apostolo S. Giacomo. A tutto ciò s'aggiungono le attenzioni materne della Chiesa, che aumenta i suoi efficaci soccorsi per questo figlio, che ripartorisce alla vita eterna: invoca tutti i Santi del cielo, chiama le anime del purgatorio, aduna i giusti della terra che invisibili pregano attorno al letto del morente, mentre il sacerdote, rappresentante ufficiale della Chiesa, compie il sacro rito, al cui effetto « *plurimum valet devotio suscipientis et personale meritum conferentium, et generale totius Ecclesiae* » (S. Tommaso, *Supplementum*, q. 32, a. 3). Nel caso in cui l'infermo non possa confessarsi, questo Sacramento supplisce anche gli effetti della Penitenza e talora, quando il Signore lo giudica opportuno, procura anche la salute del corpo.

Il *soggetto* è il cristiano *adulto* e *infermo*, pertanto l'Estrema Unzione non può essere amministrata a chi è in buona salute, anche se prossimo alla morte, come il soldato nel-

l'imminenza del combattimento o il condannato al momento dell'esecuzione.

Le definizioni del Conc. di Trento contro i protestanti che chiamano l'Estrema Unzione « un'ipocrisia da istrione » (*Calvino*), si trovano nella sess. 14, dopo i canoni della Penitenza (DB, 926-929).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol., Supplementum*, qq. 29-33; J. KERN, *De Sacramento Extremae Unctionis*, Friburgi, in B., 1907; J. B. BORD, *L'extrême Onction d'après l'épître de Saint Jacques examinée dans la Tradition*, Louvain, 1923; TH. SPAGIL, *De sacra infirmorum unctione*, Romae, 1931; D. CARD. JORIO, *La sacra unzione degli infermi*, Roma, 1934; F. CAPPELLO, *De Extrema Unctione*, Taurini, 1942; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*, conferenza 78; A. CHAVASSE, *Etude sur l'Onction des infirmes dans l'Eglise Latine du III^e au XI^e siècle*, I, Lione 1942; A. PIOLANTI, « *Estrema Unzione* », in EC.

A. P.

ESTRINSECISMO: v. *Giustificazione, Redenzione.*

ETERNITA': consta di due note essenziali: l'assenza d'un principio e di una fine e l'assenza d'ogni successione e mutazione.

Gli Scolastici distinguono: a) il *tempo* (definito da Aristotile: misura del movimento secondo un prima e un poi), che importa mutazione anche *sostanziale* delle cose; b) l'*evo*, proprio degli enti spirituali (Angeli, Anime) che importa un principio, ma non una fine, e non ammette che una mutazione *accidentale*; c) l'*eternità* che esclude ogni termine ed ogni cambiamento o successione. È verità di fede che solo Dio è propriamente eterno (vedi documentazione alla v. *Immutabilità*). Ci sono creature immortali, come l'anima umana e l'Angelo (v. que-

ste voci) che hanno principio, ma per la loro naturale semplicità non tendono a perire; non sarebbe assurda, secondo S. Tommaso l'ipotesi di un mondo eterno, creato tale e conservato da Dio; ma nessuna creatura può essere eterna in senso assoluto, cioè in modo da escludere non solo il principio e la fine, ma anche il mutamento e la successione, possedendo in atto tutta la sua perfezione. Solo a Dio compete l'assoluta eternità, che Boezio definisce: « *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* » (perfetto e simultaneo possesso d'una vita senza termini).

L'eternità esclude e trascende il tempo e però in Dio non c'è un passato e un futuro, ma un immutabile presente. Il problema del prima e del poi non ha senso in Dio, cui è sempre presente tutto il tempo nella sua successione, come tutti i punti successivi della circonferenza sono simultaneamente presenti al rispettivo centro. È questa la *presenzialità* divina, uno degli elementi più importanti per la soluzione del problema della così detta *prescienza* di Dio.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 10; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Paris, 1923, p. 388 ss.; A. D. SERTILLANGES, *St Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, I, p. 203 ss.; F. BEELMANN, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin*, Münster, 1914; J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, 1933.

P. P.

ETERODOSSO: v. *Ortodosso.*

EUCARISTIA (dal gr. εὐχαριστεῖν = ringraziare): è il Sacramento che sotto le specie del pane e del vino contiene veramente, realmente, so-

stanzialmente il Corpo e il Sangue di Gesù Cristo che si offre in sacrificio e si distribuisce in cibo spirituale delle anime.

L'Eucaristia è il prolungamento dell'Incarnazione (*Leone XIII*): come il Verbo di Dio si è fatto presente sotto le spoglie umane per *procurarci* la salute rendendo a Dio l'omaggio dovuto e la soddisfazione piena del peccato, così Cristo si rende presente sotto i veli eucaristici per *applicarci* l'opera della redenzione, nella sua fase ascendente, rinnovando il sacrificio della Croce e nel suo moto discendente distribuendo la grazia attraverso il rito sacramentale della Comunione.

Il mistero eucaristico pertanto abbraccia la reale presenza (v. questa voce), il sacrificio della Messa (v. questa voce) e il Sacramento della Comunione (v. questa voce). Data la molteplicità dei misteri che racchiude, l'Eucaristia è il compendio della fede, il centro di gravitazione della pietà cristiana e la stella polare che dirige tutta l'attività della Chiesa Cattolica.

I numerosi nomi dati all'Eucaristia riflettono come in un prisma la varietà dei suoi aspetti: Santissimo Sacramento, Corpo di Cristo, Corpo del Signore, il Venerabile, Sacrificio dell'Altare, Messa, Sinassi, Viatico, Comunione, Mensa divina, ecc.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, qq. 73-83 con i classici commenti del Gaetano, del Gonet, del Contenson, del Billot, ecc.; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma cattolico*, conf. 67-72; A. CAPPELLAZZI, *L'Eucaristia*, Torino, 1898; L. LABAUCHE, *Lettres à un étudiant sur la Sainte Eucharistie*, Paris, 1911; G. BALLERINI, *Gesù Eucaristico e i suoi oppositori*, Pavia, 1923; E. HUGON, *La Ste Eucharistie*, Paris,

1924; G. MATTIUSI, *De SS. Eucharistia*, Romae, 1925; G. FABER, *Il Santo Sacramento*, Torino, 1931; W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie*, Gembloux, 1931; A. D'ALES, *Eucharistie*, Paris, 1933; G. FILOGRASSI, *De SS. Eucharistia*, Romae, 1940, « Eucharistie » in DTC e DA e DACL; M. BRILLANT, « Eucharistie », in « Encycl. pop. sur l'Eucharistie », Paris, 1934; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Eucharistia*, Taurini, 1943; A. PIOLANTI, « Eucaristia », in EC.

A. P.

EUTICHIANISMO: eresia cristologica di Eutiche (sec. V), archimandrita di Costantinopoli, detta anche *Monofisismo* perché in opposizione al *Nestorianismo* difende l'unità sostanziale di Cristo fino al punto da porre in Lui non solo una Persona, ma anche una natura teandrica (monofisismo: *μόνη* = sola e *φύσις* = natura). La genesi di questa seconda eresia è tutta nel voler esagerare l'atteggiamento di S. Cirillo Alessandrino contro il Nestorianismo; nel fervore polemico il santo Dottore s'era lasciato sfuggire qualche frase troppo forte sull'unità profonda dell'Uomo-Dio (unità in senso *personale*) e aveva adottato una celebre frase apollinaristica (v. *Apollinarismo*): *μία φύσις τοῦ ἁγίου Λόγου σεσαρκωμένη* (è una la natura incarnata del Verbo) che S. Cirillo attribuiva a S. Atanasio. Ma il concetto di una *fusione* della natura divina e della natura umana di Cristo è estraneo alla mentalità di S. Cirillo. Gli Eutichiani si appellano a lui abusivamente. Del resto Eutiche, di non molto ingegno, sosteneva caparbiamente, ma senza ragioni, che prima dell'unione erano due nature, dopo l'unione era una sola natura in Cristo. I suoi discepoli propongono varie spiegazioni, spesso stravaganti, di quell'affermazione del maestro: parlano di *me-*

scolanza delle due nature, di *assorbimento* dell'una nell'altra, di *unione formale* simile a quella dell'anima col corpo. Tutte queste formole compromettono inesorabilmente l'*integrità* di una o di ambedue le nature.

Il *Concilio di Calcedonia* (451) condanna la nuova eresia rivendicando appunto l'*integrità* delle due nature e la loro reale distinzione, nonostante l'unità personale: Cristo è un solo soggetto (Persona), il Verbo, che incarnandosi resta perfetto Dio e perfetto Uomo. Distinzione e non divisione, unione e non confusione o trasformazione: le due nature, sussistenti nella Persona del Verbo, restano intatte con le rispettive proprietà. Il Concilio segue e ripete nelle sue definizioni la dottrina esposta dal Papa S. *Leone Magno* nella celebre lettera a Flaviano, Vescovo di Costantinopoli (449).

Si deve però distinguere dall'Eutichianismo (forma esasperata) un Monofisismo mitigato, più verbale che reale, che fa capo a Severo di Antiochia. I Monofisiti di questa corrente sono avversi agli Eutichiani e nello stesso tempo al Conc. di Calcedonia, perché attaccati ancora alla formola cirilliana dell'unica natura in senso personale. Alcune sette monofisitiche odierne sono vittime di questo equivoco verbale.

Il Monofisismo si diffuse ampiamente per il suo spiccato carattere *mistico*, dando origine a varie chiese e sette, tra cui notevole quella dei *Giacobiti* (da *Giacomo Baradai*, vescovo di Edessa, † 578), che perdura in Oriente con la sua gerarchia. (V. *Teopaschismo*, *Aftardocetismo*).

BIBL. — F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, II, p. 51 ss.; J. LEBON, *Le monophysisme*

sévérien, Louvain, 1909; A. SARTORI, *Il concetto di Ipostasi e l'Enosi dogmatica ai Concili di Efeso e di Calcedonia*, Torino, 1927; M. JUGIE, « *Monophysisme* », in DTC; Pio Pp. XII, *Enc. « Sempiternus Rex »* (8 sett. 1951), in cui la questione eutichiana e calcedonese è trattata esaurientemente dal punto di vista storico e dottrinale.

P. P.

EVANGELI (gr. εὐαγγέλιον, da εὐ-άγγελω = buona notizia, lieto messaggio): al tempo di Gesù e degli Apostoli l'*evangelo* è la buona notizia della redenzione universale contenuta nella predicazione di Gesù, ma ben presto, durante la prima generazione cristiana, il termine indica i quattro libretti di Matteo, Marco, Luca e Giovanni, che contengono la storia dell'annuncio. *Matteo*, chiamato all'apostolato dalla dogana di Cafarnao, scrisse il suo evangelo con l'intento di dimostrare ai Giudei di Palestina che Gesù era l'atteso Messia perché in lui si compivano tutte le profezie antiche. *Marco*, discepolo affezionato di Pietro, conservò nel suo libretto il ricordo della predicazione viva dell'apostolo ai Romani, nella quale la figura di Gesù Uomo-Dio era presentata con incantevole freschezza di particolari. *Luca*, medico antiocheno e discepolo di Paolo, raccolse con cura scrupolosa il materiale di detti e di fatti della vita del Signore più adatto alla istruzione ed edificazione delle comunità di fedeli venuti dal paganesimo. Questi tre primi evangelii si assomigliano sostanzialmente nella trama generale della vita di Gesù ed anche nel modo di trattare la materia. Questa proprietà, che permette di disporre i tre racconti in colonne parallele in modo da abbracciare con un solo sguardo le narrazioni,

li fa denominare *sinottici*, cioè « visibili insieme ». L'evangelo di *Giovanni*, discepolo prediletto di Cristo, si distacca sensibilmente e dalla trama e dal modo di presentare i discorsi e i fatti di Gesù comune ai tre Sinottici. Egli dà massimo sviluppo al ministero gerosolimitano che dai primi tre viene lasciato quasi in ombra, e durante il quale Gesù più spesso e con maggiore chiarezza parlò della sua divinità.

L'*autenticità* (v. questa voce) dei quattro evangeli è messa al sicuro da una ininterrotta serie di testimonianze storiche circostanziate e precise che si iniziano con Papiia, vescovo di Gerapoli in Frigia e discepolo degli Apostoli (primi decenni del II sec.) e continuano di secolo in secolo senza contraddirsi o smentirsi. Oltre alle affermazioni degli scrittori che godono particolare autorità, come S. Ireneo (c. 140-202) vescovo di Lione e tramite tra l'Oriente e l'Occidente, si hanno anche documenti ufficiali come l'elenco dei libri del N. T. chiamato, dal suo scopritore, *Canone di Muratori* e che fu scritto a Roma verso il 185. Autori e documenti sono echi di una tradizione che risale evidentemente ai primi anni della Chiesa e che è stata vagliata dal contrasto con gli eretici. Negli scrittori del II-III sec. si trova un così grande numero di citazioni del testo dei quattro evangeli che essi potrebbero quasi integralmente essere ricostruiti. Un implacabile avversario del Cristianesimo primitivo, il filosofo epicureo Celso, che scriveva verso il 178, riconosce nei quattro evangeli un'opera dei discepoli di Gesù e ricorda che gli eretici avevano tentato di piegarli

alle loro dottrine per avvalersi di così autorevoli scritti.

L'esame interno degli evangeli, cioè della lingua, della mentalità ivi riflessa, dei costumi menzionati, dei riferimenti storici e geografici, confrontati con le più recenti e sicure scoperte, conferma l'autenticità dei quattro libretti affermata concordemente dalla tradizione cristiana.

Quanto alla *data* degli evangeli, consta che essi nel II sec. sono diffusi e riconosciuti in tutte le comunità cristiane di Oriente e di Occidente; devono, quindi, essere stati scritti nel I sec. Le testimonianze storiche convalidate dall'esame interno dei testi permettono di concludere che Matteo, Marco e Luca scrivevano prima della distruzione di Gerusalemme (a. 70). Più precisamente Matteo e Marco pubblicarono i loro libretti prima della morte di Pietro e Paolo (a. 64 o 67); Luca conclude bruscamente la narrazione degli *Atti* all'anno 62, e dichiara che il suo evangelo ha preceduto questo secondo libro (*Atti* 1, 1). Poiché le antiche testimonianze sono quasi concordi sulla priorità di Matteo e di Marco nei confronti di Luca, i primi due evangeli dovevano essere stati pubblicati prima del 60. Secondo alcuni studiosi Matteo risale al 42-50.

Che l'opera dei quattro biografi di Gesù sia stata trasmessa *integra* fino a noi, risulta dalla eccezionale condizione di privilegio in cui viene a trovarsi il testo degli evangeli. Sono ben 1500 i codici manoscritti del testo greco degli evangeli; due di essi furono copiati nel IV secolo, mentre alcuni frammenti di papiri risalgono al III-II secolo. Molte an-

tiche versioni in lingue occidentali ed orientali fanno da efficace controllo al testo greco trasmesso dai codici attuali. Molte migliaia di varianti del testo, delle quali nessuna ne compromette il senso in materia di dottrina e di morale, permettono di affermare che il testo greco degli evangelii che noi oggi leggiamo è sostanzialmente identico a quello uscito dalle mani dei loro autori. Si noti che dei classici greci e latini non esiste nessun manoscritto anteriore al IX sec. d. C. e rarissimi sono quelli più antichi del sec. XII.

La storicità degli evangelii, cioè l'aderenza dei loro racconti alla realtà dei fatti, è dichiarata dagli stessi autori (*Lc.* 1, 1-4; *Giov.* 20, 30 s.; 21, 24) ed era un postulato essenziale perché essi potessero essere accettati dalla Chiesa. D'altra parte nessuno avrebbe osato raccontare cose non vere od alterare fatti di cui esistevano testimoni gelosi come gli Apostoli e nemici accaniti come gli Ebrei i quali erano stati attori di primo piano nella vita di Gesù ed avrebbero avuto buon gioco nella loro polemica se avessero potuto trovare in fallo gli storici del Nazareno. Tutto ciò che di meglio può fare la tradizione letteraria ebraica è tacere della vita e dell'insegnamento del Maestro Galileo.

La critica non cattolica contesta il valore storico di una parte considerevole degli evangelii unicamente perché essa contiene fatti soprannaturali. Gli sforzi di questa critica che, dal sec. XVIII in poi, si condanna all'assurdo compito di spiegare la vita di Gesù escludendone ogni elemento soprannaturale, hanno avuto come risultato una « torre

di Babele » (Loisy) di opinioni che polverizzano i testi senza uscire a cavarne un possibile costruito.

BIBL. — L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ I*, Paris, 1928; J. HUBY, *L'Évang. et les Évangiles*, Paris, 1929; H. HÖPFL - B. GUT, *Introd. spec. in N. T.*, ed 5ª, Romae, 1949; F. BRAUN, *Il Vangelo e il nostro tempo*, Milano, 1940; G. RICCIOTTI, *Vita di G. C.*, (Introd.), Milano, 1942; F. FABBÌ, *Vangelo e critica*, Assisi, 1943; L. TONDELLI, *Il primo pensiero cristiano, I vangeli*, Torino, 1946; L. CERFAUX, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*, Tournai-Paris, 1946. Le introduzioni ai quattro grandi commentari ai Vangeli, del P. M. J. LAGRANGE.

S. G.

EVOLUZIONISMO: è la teoria scientifica, secondo la quale tutti gli esseri viventi attuali sarebbero il risultato di una trasformazione progressiva di uno o più elementi primordiali. È detto anche *Trasformismo*. Questa teoria nacque al principio del secolo scorso per opera del botanico francese *Giovanni de Lamarck* e più ancora dell'inglese *Carlo Darwin*, da cui prese il nome di *Darwinismo*.

Il Lamarck assegnava come causa all'evoluzione delle specie l'adattamento all'ambiente e la tendenza naturale finalistica degli organismi (*fattori interni*). Darwin invece la selezione naturale e la lotta per l'esistenza (*fattori esterni*). Largo contributo diede alla teoria evoluzionista anche l'olandese *U. de Vries*, che sostenne delle vere e proprie mutazioni naturali nelle piante (*mutazionismo*). Grande entusiasmo suscitò la nuova teoria: il materialista *Häckel* se ne fece un'arma di propaganda per il suo *Monismo* ateo, ricorrendo perfino alla frode negli esperimenti scientifici. Ma presto,

sbollito l'entusiasmo, cominciarono i dubbi e le delusioni, quando si passò a un esame più accurato dei fatti.

Non è qui il luogo di un'esposizione scientifica e d'una critica adeguata di questo complesso sistema; qui interessa soltanto un cenno di valutazione dal punto di vista filosofico teologico. L'*Evoluzionismo materialistico* ateo filosoficamente e teologicamente è tanto assurdo quanto il *Materialismo* e l'*Ateismo* (v. queste voci). Ma c'è un *Evoluzionismo teistico*, che vorrebbe avere anche il battesimo di cristiano; esso è *integrale* o *parziale*. Il primo sostiene l'evoluzione di tutti gli esseri viventi da uno o pochi organismi primordiali fino al corpo umano (non l'anima, che sarebbe stata creata da Dio). L'altro, il parziale, ammette un'evoluzione da vari organismi primitivi, ristretta però all'ambito dei principali gruppi o generi. L'Evoluzionismo teistico di qualunque forma suppone sempre un influsso di Dio, immediato o mediato, sullo sviluppo progressivo degli organismi. Si appellano a suoi seguaci a S. Agostino, ma a torto (v. *Cosmogonia*). Ora scientificamente l'Evoluzionismo non ha solide basi: gravi difficoltà si muovono contro di esso dalla *sistemica*, dalla *geologia*, dalla *paleontologia*, dall'*embriologia*, che una volta sembravano favorirlo. La *stabilità della specie* è lo scoglio di tutto il sistema.

Filosoficamente, se si prescinde da un diretto intervento divino, l'Evoluzionismo urta contro il principio di causalità, che non tollera la derivazione d'un effetto superiore da una causa inferiore (il più dal me-

no). *Teologicamente* si potrebbe per ipotesi concedere un Evoluzionismo parziale subordinato all'influsso della Causa Prima, tanto nel regno vegetale quanto nel regno animale, escluso però l'uomo, che la Rivelazione dice creato da Dio nell'anima e plasmato da Dio nel corpo. Alcuni Teologi, in senso ipotetico, non vedono l'impossibilità di una derivazione del corpo umano dagli antropoidi, in quanto che Dio poteva servirsi di materia già organica e adattarla a ricevere l'anima razionale. Ma tali concessioni devono essere condizionate dall'evidenza scientifica delle prove, che finora mancano. Pertanto l'Evoluzionismo resta per ora una semplice ipotesi di lavoro.

BIBL. — L. GAIA, *L'evoluzione e la scienza*, Roma, 1921; A. ZACCHI, *L'uomo*, Roma, 1921, v. II; L. BAULE, *Le Transformisme au regard de la science et de la foi*, Paris, 1936; V. MARCOZZI, *Evoluzione o creazione? Le origini dell'uomo*³, Milano, 1948; E. RUFFINI, *La teoria della evoluzione secondo la scienza e la fede*, Roma, 1948; R. DE SINETY, «*Transformisme*», in DA; EC, vol. V, col. 897 ss.

P. P.

EX CATHEDRA: v. *Infallibilità*.

« **EX OPERE OPERATO** »: il Concilio di Trento nel canone 8 della sessione VII ha definito: « Se alcuno dirà che i Sacramenti della Nuova Legge non conferiscono la grazia *ex opere operato*, sia scomunicato » (DB, 851).

Il termine « *ex opere operato* » e quello opposto « *ex opere operantis* » sono stati per la prima volta usati da *Pietro di Poitiers* († 1205) e molto prima del Conc. Tridentino ebbero nella teologia scolastica un

significato preciso e determinato; infatti l'« opus operatum », secondo l'uso teologico, significa l'atto obbiettivo, considerato in se stesso, indipendentemente dal valore morale che gli può derivare da parte di colui che agisce, mentre l'« opus operantis » è l'atto soggettivamente considerato in quanto ha un valore morale che gli proviene dalla persona operante. Applicato alla sacramentaria, l'« opus operatum » non è che il segno sensibile validamente posto, ossia il rito esterno costituito di materia e di forma (v. queste voci) amministrato secondo l'istituzione di Cristo; l'« opus operantis », al contrario, è l'atto del ministro o del soggetto in quanto ha un valore morale e meritorio. Ora essendo la causalità « ex opere operato » opposta a quella « ex opere operantis », affermare la prima è lo stesso che negare la seconda. Pertanto i Padri tridentini, dicendo che i Sacramenti producono la grazia « ex opere operato », insegnarono che la grazia del Sacramento viene causata dal rito sacramentale validamente posto e non dagli atti meritori del ministro e del soggetto. Con questa limpida formola eliminarono il principio luterano, che stabiliva essere la fede fiduciale (*opus operantis*) causa della grazia e non il Sacramento, e consacrarono la dottrina cattolica già formulata da Sant'Agostino: « Non per i meriti del ministro né per quelli del suscipiente ha valore il Battesimo, ma in virtù di una santità propria, comunicatagli da Colui che l'istituì » (*Contra Cresconium*, I, IV, c. 19). (Vedi *Causalità dei sacramenti*).

BIBL. — I. B. CARD. FRANZELIN, *Tractatus de sacramentis*, Romae, 1911, thesis 7;

G. VAN NOORT, *De sacramentis*, Hilversum, 1927, I, n. 44; A. MICHEL, « *Opus operatum* », in DTC; Id., *Les décrets du Concile de Trente*, Paris, 1938, p. 206-207.

A. P.

F

FANTASIASTI: v. *Docetismo*.

FATALISMO: v. *Destino*, *Libertà*.

FEDE: in genere consiste nel credere alla parola altrui. In senso tecnico e soprannaturale la fede è adesione dell'intelletto sotto l'influsso della grazia a una verità rivelata da Dio, non per ragione d'intrinseca evidenza, ma in forza dell'autorità di Colui che l'ha rivelata. S. Paolo (*agli Ebrei*, 11, 1) ne dà la definizione, che Dante traduce letteralmente nel c. 24 del « Paradiso »:

*Fede è sustanzia di cose sperate,
e argomento delle non parventi.*

Cioè la fede è la realtà anticipata delle cose eterne (visione beatifica), che noi speriamo, ed è la prova dimostrativa delle cose che la mente non vede. La fede è formalmente nell'intelletto come *abito* (una delle tre virtù teologiche infuse da Dio insieme con la grazia santificante) e come *atto*. Ma all'atto di fede concorre anche la volontà, perché le verità divine, superando spesso la capacità razionale dell'uomo, mancano di quell'evidenza che suol determinare l'assenso dell'intelletto e perciò è necessario l'intervento della volontà per muovere l'intelletto ad aderire alla verità rivelata, sia pure incomprensibile, in omaggio a

Dio. Ma l'atto formale di fede è preceduto da un giudizio intorno al fatto della divina Rivelazione e ai segni che l'accompagnano. È questo il giudizio di *credibilità* (v.), che con morale certezza presenta come credibile la verità rivelata, e quindi conferisce all'atto di fede un fondamento razionale, sebbene non lo determini. La fede, sia all'inizio come nel successivo sviluppo, è sempre effetto della grazia di Dio (cfr. *Conc. II di Orange* contro i Semipelagiani).

Nonostante il giudizio di credibilità, la verità rivelata, specialmente il mistero, resta invidente e però incapace per sé di determinare l'assenso; l'intelletto vi aderisce sotto l'impulso della libera volontà mossa dalla grazia, perché è Dio che parla. Pertanto la fede è *rationabile obsequium*, una libera sottomissione della ragione umana alla Verità eterna che si svela, e come tale è *meritoria*. Il motivo formale della fede è dunque solo l'*autorità di Dio*, che costituisce un'*evidenza estrinseca*, mentre la scienza richiede un'*evidenza intrinseca*; perciò la fede è *oscura*, ma ha una *fermezza* e una *certezza* superiori a quelle d'ogni cognizione puramente umana.

La fede è indispensabile alla santificazione e alla salvezza (*Conc. Trid.*), ma senza le opere non basta: « *Fides sine operibus mortua est* » (S. Giacomo).

Lutero riduce la fede a una cieca *fiducia* nella divina misericordia, i Modernisti a un *sentimento erom-pente* dalla subcoscienza (v. questa voce e *Luteranesimo*, *Modernismo*). Cfr. *Conc. Trid.*, sess. VI, cc. 6-7 (DB, 798-801); *Conc. Vatic.*, sess.

III, cc. 3-4 (DB, 1789-1800); Enciclica « *Pascendi* » (DB, 2074). C'è oggi una tendenza a trasporre l'atto di fede dalla sfera intellettuale a quella affettiva. Ma tale trasposizione non è lecita alla luce della dottrina cattolica, che sta per il carattere essenzialmente intellettuale della fede, pur riconoscendo la funzione importante della volontà e del sentimento nel disporre l'uomo a credere.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, qq. 1-16; J. V. BAINVEL, *La foi et l'acte de foi*, Paris, 1908; C. PESCH, *Fede, dommi e fatti dommatici*, Roma, ed. Pustet; G. M. PETAZZI, *Analisi psicologica dell'atto di fede*, Vicenza, 1927; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1945; su cui cfr. P. PARENTE, *S. Tommaso e la recente psicologia della fede*, in « *Doctor Communis* », 1948, I, pp. 7-27; R. BRINI, *Dalle certezze di ragione alle certezze della fede*, Torino, 1949; « *Foi* », in DTC c DA.

P. P.

FERRARESE: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353).

FETICISMO (dal portoghese *feitico*, derivato dal latino *factitius* = cosa fatta, costruita): forma inferiore di religione, che, secondo gli etnologi evolucionisti, sarebbe il primo gradino (*A. Comte*) o il secondo, dopo l'*Animismo* (v. questa voce) o dopo l'*Ateismo* (*Tylor*, *Lubbock*), della scala che segnerebbe lo sviluppo della civiltà umana. Ma queste opinioni non sono fondate su documenti direttamente studiati: oggi esse hanno perduto ogni valore di fronte alle scoperte fatte attraverso studi metodici severi. In realtà il Feticismo consiste nell'uso di oggetti magici, amuleti ecc. che sono ritenuti come simboli o come ricettacoli della Divinità, non come la stessa Divinità.

Alcuni primitivi credono che nei fetici si nascondano gli spiriti divini o le anime degli antenati. Il Feticismo si riscontra piuttosto in popoli di *culture* secondarie (non primitive) e però esso è piuttosto una degenerazione della religione, che passa dal culto dell'Ente Supremo (*Monoteismo*) al *Politeismo*. Il luogo di maggiore sviluppo del Feticismo è l'Africa Occidentale. V. *Animismo*, *Idolatria*.

BIBL. — A. GLYN LEONARD, *The Lower Niger and its Tribes*, London, 1906; R. BOCCASSINO, *La religione dei primitivi*, in *Storia delle religioni* (TACCHI VENTURI), Torino, 1939, vol. I; G. SCHMIDT, *Manuale di storia comparata delle religioni*, Brescia, 1934, p. 85 ss.

P. P.

FIDEISMO: è un sistema che esagera la funzione della fede nella conoscenza della verità. C'è un fideismo che si è manifestato volta a volta nel seno stesso della Chiesa sotto forme diverse più o meno accentuate. La corrente *neo-platonica-agostiniana* al tempo della Scolastica reagiva, in base al sentimento e alla fede, contro le tendenze razionalistiche. Questa reazione si afferma esageratamente col *Nominalismo*, ma diventa eterodossa in *Lutero*. La sfiducia nella ragione serpeggia nelle opere di *Pascal*, trova una esposizione sistematica in *Daniel Huet*, Vescovo di Avranches († 1721), se pure è lui l'autore del « *Tractatus de debilitate intellectus humani* » (il Muratori ne dubita), per inalvearsi poi nel *Tradizionalismo* (v. questa voce).

Ma un *Fideismo* peggiore (se non altro perché è *naturalistico*) è quello derivato dal *Kantismo* (v. questa voce) attraverso la « *Critica della*

ragion pratica »: il rappresentante più spiccato di esso è il tedesco *Jacobi*, il quale al disopra dell'intelletto pone una facoltà intuitiva (*Vernunft*) che attinge Dio. Alla fede si appellano spesso anche i *Positivisti* (*Mill*, *Spencer*) e i *Pragmatisti* (*James*) per affermare la Divinità, che non riescono a provare per via di ragione (v. *Positivismo*, *Pragmatismo*).

Al Fideismo si accostano finalmente i *Modernisti* con la teoria del senso e dell'esperienza religiosa (v. questa voce e *Modernismo*).

La Chiesa come difende sempre la libertà, pur avendo bisogno di affermare la grazia, così difende la dignità della ragione, anche quando afferma i diritti della fede (Cfr. *Conc. Vat.*, sess. III; DB, 1781 ss.).

BIBL. — HONTHEIM, *Institutiones theodiceae*, Friburgi, 1926, p. 44 ss.; J. V. BAINVEL, *La foi et l'acte de foi*, Paris, 1908; G. MONTI, *Apologetica scientifica della religione cattolica*, Torino, 1922; G. BRUNHES, *La foi et sa justification rationnelle*, Mayenne, 1928; J. V. BAINVEL, « *Foi* », « *Fideïsme* », in DA, vol. II, col. 57 ss.

P. P.

FIGLIO: è il nome proprio della seconda Persona della SS. Trinità giustificato dall'indole della prima Processione (v. questa voce), che è vera generazione spirituale (v. *Unigenito*).

Al figlio compete anche il nome di *Verbo* (v. questa voce), perché è termine dell'intellezione divina. Si noti che questa intellezione, come la volizione, è comune alle tre Persone, che conoscono in forza dell'unico atto intellettuale identico con la essenza divina. Ma solo il Padre, intendendo, dice il Verbo (cfr.

S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 34, a. 1, ad 3).

Inoltre il figlio si chiama *Immagine* secondo la testimonianza di San Paolo, *Col.*, 1, 15: « Il quale è l'immagine di Dio invisibile ». La ragione di quest'altro titolo sta nel carattere proprio del verbo mentale, termine dell'intellezione: il verbo difatti è la fedele immagine di ciò che l'intelletto ha in sé concepito e assimilato. Il Padre contempla nel Verbo, come in un ritratto vivente, se stesso, tutta la natura divina e per essa tutta la natura creata e creabile. Gesù Cristo si presenta nella S. Scrittura come Figlio di Dio nel senso qui spiegato e anche come *Figlio dell'uomo*, espressione messianica che risale a *Daniele*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, qq. 34-35; HUGON, *Le mystère de la très Ste Trinité*, Paris, 1930, p. 192 ss.

P. P.

« **FILIOQUE** »: è il termine che la Chiesa cattolica adopera nel Credo: « *Qui (Spiritus) ex Patre Filioque procedit* » per significare che lo Spirito Santo ha origine dal Padre e dal Figlio insieme.

Nel Simbolo Niceno-costantinopolitano il « Filioque » non c'era, ma nel sec. VI esso comincia ad esservi inserito in Spagna, più tardi, al tempo di Carlo Magno, in Francia, poi in Germania, in Italia, finalmente a Roma (sec. XI). Uno dei vecchi capi d'accusa della Chiesa greca scismatica contro la Chiesa Romana è l'inserzione del « *Filioque* » nel Simbolo e la conseguente corruzione della dottrina tradizionale.

Si risponde: 1) il Magistero della Chiesa non può *mutare* il Simbolo, ma può aggiungergli per integrarlo

qualche frase, anzi qualche verità di fede, come per es. quella dell'Eucaristia. 2) L'addizione del « *Filioque* » è legittima, perché la S. Scrittura afferma che lo Spirito Santo è *mandato* dal Figlio (*Giov.* 15, 26), *riceverà* dal Figlio (*Id.*, 16, 14) ed è Spirito di Cristo (*Rom.* 8, 9). Espressioni che non si comprendono senza ammettere la processione dello Spirito non solo dal Padre, ma anche dal Figlio.

Quanto alla tradizione è da notare che i Greci son d'accordo coi Latini nel far derivare lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, alle volte fino alle parole (cfr. *Efrem, Epifanio* e altri). Ma è pur vero che mentre i Latini usano più spesso la formola « *a Patre et a Filio* », i Greci preferiscono in genere l'altra formola « *a Patre per Filium* ». È però evidente che le due formole dicono sostanzialmente la stessa cosa.

Pertanto i Greci scismatici a torto rimproverano la Chiesa Romana, che è perfettamente in regola.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 36, aa. 2-3-4; E. HUGON, *Le mystère de la très Ste Trinité*, Paris, 1930, p. 213 ss.; M. JUGIE, *De Processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum orientales dissidentes*, « Lateranum », Romae, 1936.

P. P.

FINALE (causa): il fine è ciò per cui si agisce, è il movente della causa efficiente e conseguentemente delle altre cause.

Divisioni: a) *finis qui* (ciò cui si tende) e *finis cui* (soggetto a cui si ordina il bene che si vuol fare); b) *finis operis* (deriva oggettivamente dall'azione posta) e *finis operantis* (inteso esplicitamente dall'agente); c) *fine remoto*, a cui è ordinato il

fine prossimo. Il fine è sempre un *bene* (almeno appreso come tale): l'agente però può tendere o a comunicare il bene proprio (amore di *benevolenza*) o a conquistare il bene che non ha (amore di *concupiscenza*).

Contro il *Materialismo*, il *Fatalismo* e il *Razionalismo*, la dottrina cattolica afferma che Dio è causa finale cioè fine supremo del creato. Il *Conc. Vat.*, sess. III, c. 1 e can. 5 (DB, 1783, 1805), precisa che Dio ha creato tutto per la sua *gloria*, ossia non per accrescere la sua felicità, ma per manifestare liberamente le sue perfezioni, comunicando i suoi beni alle creature. Si tratta della *gloria estrinseca* di Dio, che nulla aggiunge alla sua gloria e felicità intima.

La *S. Scrittura*: *Salmo* 18: «I cicli cantano la gloria di Dio»; *Prov.* 16, 4: «Tutto Dio ha fatto per se stesso».

I *Padri*: *S. Gregorio Niseno* ne raccoglie il pensiero in una bella immagine: Dio si serve della creazione del mondo per celebrare la sua gloria come in un libro aperto.

La *ragione* vede chiaro che Dio, suprema intelligenza, ha creato per un fine e che questo fine non può essere che Lui stesso. Se Dio agisse per un fine fuori di sè, sarebbe subordinato ad esso e questo ripugna alla sua natura di Primo Ente. In questo fine *primario* però (gloria di Dio) è implicito il fine *secondario*, che è il bene delle stesse creature, specialmente dell'uomo. L'apparente *egoismo* di Dio si risolve così in sublime amore di benevolenza, perché solo in Dio, a cui è ordinato, l'uomo trova la sua suprema perfezione, essendo Egli Verità e Bontà infinita,

capace quindi di saziare la sete infinita della nostra intelligenza e del nostro cuore.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 44, a. 4, ma cfr. anche la profonda q. 20 sull'amore divino; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Paris, 1928, p. 427 ss.; Id., *Le réalisme du principe de Finalité*, Paris, 1932; P. PARENTE, *De creazione universali*³, Torino, 1949, p. 35 ss.

P. P.

FINE ULTIMO: è il termine supremo, a cui è ordinata l'azione della causa efficiente. Il fine è la causa finale (v. questa voce) e però le proprietà dell'una sono anche dell'altro. Il fine ultimo della creazione, come è stato detto (*Finale causa*) è la *gloria estrinseca* di Dio, che si attua con la partecipazione analogica delle divine perfezioni da parte delle creature e specialmente dell'uomo. Questo fine *ultimo* e *primario* è la ragione d'essere di tutto il creato, ma non ha valore di *motivo determinante* rispetto alla volontà di Dio, che, non avendo bisogno di alcuna cosa fuori di sè, crea soltanto per libera effusione d'amore. Da parte di Dio non c'è un motivo *estrinseco*, che lo spinga ad operare fuori di sè, ma c'è solo una *ragione formale*, che è la sua bontà immanente, liberamente comunicabile alle creature. Fine ultimo dunque della creazione da parte di Dio è la divina bontà *comunicabile*; da parte dell'uomo è la stessa bontà *comunicata*, partecipata cioè analogicamente. E la partecipazione è glorificazione di Dio *oggettivamente*, in quanto la bontà divina risplende nel creato, *soggettivamente*, in quanto essa è conosciuta e amata da chi ne è capace, cioè dalla creatura razionale. È questo il fine

ultimo *assoluto*, cui tutto ordina infallibilmente la divina Provvidenza. A questo fine nulla sfugge, neppure l'uomo che si ribella a Dio, perché il peccatore esce dall'ordine dell'amore per entrare nell'ordine della giustizia divina. Ma qui vogliamo dire del fine ultimo *relativo* all'uomo. Gli esseri inferiori hanno anch'essi un fine proprio, che consiste nel conseguimento della perfezione di ciascuno realizzata nella loro subordinazione agli esseri superiori e definitivamente all'uomo (*finalismo relativo antropocentrico*). L'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di Dio, non è ordinato a nessun altro essere creato, perché il suo spirito, naturalmente proteso verso un Vero e un Bene infiniti, non può trovare la sua perfezione specifica e la sua quiete nelle cose finite, come sono tutte le creature. Il suo fine ultimo dunque sarà un Bene supremo capace di saziare le sue illimitate aspirazioni e quindi di attuare in pieno la sua perfezione specifica di essere razionale. Questo Bene non può essere che Dio, il quale perciò è il fine ultimo proprio dell'uomo. Ma Dio si può considerare *oggettivamente*, come il Sommo Bene in se stesso, e *soggettivamente* rispetto all'uomo come oggetto della sua felicità (v. *Beatitudine*). Formalmente dunque il fine ultimo dell'uomo è il possesso di Dio attuato per via di conoscenza e di amore. Questo fine potrebbe limitarsi all'ordine puramente *naturale*; ma di fatto sappiamo dalla Rivelazione che Dio ha elevato l'uomo all'ordine *soprannaturale* (*grazia - visione beatifica*) fin dal primo istante della creazione (v. *Elevazione*) e quest'ordine, turbato

dal peccato originale, è stato restaurato dalla Redenzione. Dio, fine ultimo dell'uomo, nell'ordine naturale determina il mondo etico fondato sulla *moralità* (= rapporto tra azione umana e fine, espresso nella legge); nell'ordine soprannaturale determina l'attività *meritoria* che sotto l'impulso della *carità* (v. questa voce) tende dinamicamente alla visione beatifica, termine supremo in cui si attuerà pienamente la perfezione dello spirito umano, che nella conoscenza intuitiva e nell'amore di Dio realizzerà il suo fine e implicitamente il fine dell'universo, di cui l'uomo è l'apice e la sintesi.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I-II, qq. 1-5; P. JANVIER, *La béatitude*, Confer. de N.-D., 1903; I. M. RAMIREZ, *De hominis beatitudine*, Salamanca-Madrid, 1942-47; G. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae*, Paris, 1948; P. RICHARD, « *Fin dernière* », in DTC.

P. P.

FOMITE: v. *Concupiscenza, Immacolata*.

FORMA: (gr. μορφή): in filosofia e teologia si usa *in senso proprio* per indicare la causa formale intrinseca, costitutiva della natura degli esseri. Si applica al mondo angelico (forme separate), al composto umano (l'anima forma del corpo), agli esseri materiali, che constano tutti di materia (elemento determinabile e passivo) e forma (elemento determinante, attivo, l'ἐντελέχεια di Aristotele).

In *senso analogo* si dice di tutto ciò che implica attuazione, perfezione. Così si applica alla grazia (forma accidentale soprannaturale),

alla carità che informa la fede (*fides formata*), alle parole, elemento determinante nel segno sacramentale (v. materia e forma dei Sacramenti).

BIBL. — A. MICHEL, « *Forme* », in DTC, e tutti i manuali di filosofia e teologia scolastica.

A. P.

FORO INTERNO, ESTERNO: v. *Gerarchia*.

FORTEZZA: v. *Doni, Virtù*.

FRANZELIN GIOVANNI BATTISTA: teologo gesuita, n. il 15 aprile 1816 ad Altino (Alto Adige), m. a Roma l'11 febr. 1886.

Discepolo del Perrone e del Pasaglia all'Università Gregoriana, li superò, nel lungo insegnamento nella medesima università (1850-1876), per chiarezza di esposizione ed equilibrata armonia della teologia positiva con la speculativa.

Classici i suoi trattati: *De Eucharistiae sacramento et sacrificio* (Roma 1868); *De divina Traditione et Scriptura* (ivi 1870); *De Verbo Incarnato* (ivi 1870). L'opera postuma *De Ecclesia* (ivi 1887), soffusa di profondo misticismo, è da collocare tra gli scritti che hanno rinnovato lo studio dell'ecclesiologia nel suo aspetto carismatico.

Teologo del Papa nel Concilio Vaticano (1870), fu da Pio IX creato cardinale il 3 aprile 1876.

BIBL. — G. FILOGRASSI, *La realtà oggettiva delle specie eucaristiche sec. il card. Franzelin*, in « *Gregorianum* », 19 (1937), pp. 395-409; A. LANZ, « *Franzelin* », in EC.

A. P.

FRATICELLI: una setta di religiosi vaganti del sec. XIII-XIV, derivata probabilmente dalla tendenza rigorista rappresentata nell'Ordine Franciscano dai così detti *Spirituali* contrastati dai *Conventuali*, di più larghe vedute. La storia dei Fraticelli è molto oscura e complicata: c'entrano Papi, con differenti atteggiamenti, e Principi, sono in giuoco controversie teologiche, ascetiche, politiche e giuridiche. Qui basti ricordare che i Fraticelli sorti già al tempo di *Niccolò III*, si affermarono con la benedizione e la protezione di *Celestino V*, caddero in disgrazia presso il successore, *Bonifacio VIII*; attraverso lotte e agitazioni arrivano al pontificato di *Giovanni XXII* (1316), il quale volle tagliar corto sciogliendo la setta e condannandone gli errori. Da questa condanna (Costituzione « *Gloriosam Ecclesiam* », DB, 484 ss.) possiamo desumere i principali errori dei Fraticelli, che avranno ripercussioni sulle eresie dei secoli seguenti. Anzitutto i Fraticelli sono spiriti indipendenti e ribelli all'autorità della Chiesa; per giustificarsi essi hanno inventato la *teoria delle due chiese*: una carnale, ricca, corrotta con a capo il Papa; l'altra spirituale, povera, pura e santa di cui fanno parte i Fraticelli e i loro seguaci. I Preti e i Vescovi macchiati di peccato perdono la potestà di amministrare i Sacramenti e quella di governare. L'Evangelo e le promesse di Cristo si realizzano solo nella famiglia dei Fraticelli. Il Sacramento del matrimonio è detestabile; la fine del mondo è vicina (DB, 484-490). Sembra che i Fraticelli abbiano subito l'influsso di altre sette, in-

dulcendo un po' al sensualismo. Sul terreno sociale questa setta ha contribuito, più o meno direttamente, a fiaccare il diritto di *proprietà*, criticando il lusso e le ricchezze della Chiesa ufficiale. I Fraticelli condannati non disarmarono: ancora nel sec. XV essi vanno spargendo errori e attizzando sommosse, specialmente in Italia. Due santi, *Giovanni da Capistrano* e *Giacomo della Marca* svolgono in quel secolo un'efficace missione per convertirli.

BIBL. — F. TOCCO, *Studi Francescani*, Napoli, 1900; R. DE NANTES, *Histoire des spirituels dans l'ordre de Saint François*, Paris, 1909; F. CALLAËY, *L'idéalisme franciscain au XIV siècle*, Louvain, 1911 (con copiosa bibliografia); F. VERNET, «*Fraticelles*», in DTC.

P. P.

FRUTTI (della Messa): il sacrificio eucaristico ha una quadruplici efficacia (cf. *Conc. di Trento*, DB, 950): *latreutica* (adora e loda Dio) *eucaristica* (lo ringrazia dei benefici elargiti), *impetratoria* (ottiene nuove grazie) *propiziatoria* (muove la misericordia divina al perdono dei peccati). I primi due effetti riguardano Dio, gli ultimi due gli uomini. Nella Messa gli offerenti sono tre: il principale (G. C.), il ministeriale (il sacerdote), il generale (i fedeli). Inquanto la Messa è opera di Cristo produce i suoi effetti «*ex opere operato*» (v. questa voce), indipendentemente cioè dai meriti e dalle disposizioni del sacerdote e dei fedeli (in questo senso la Messa è un sacrificio sempre puro, «*oblatio munda*» che non può essere macchiato da nessuna iniquità dei ministri secondari, cf. *Conc. Trid.*, DB, 939); inquanto è opera del sacerdote e dei

fedeli ottiene i quattro effetti «*ex opere operantis*» ossia nella misura della santità e del fervore del ministro e degli assistenti (in questo senso si dice che è migliore la Messa di un prete santo che quella di un peccatore). Gli effetti che provengono agli uomini (cioè l'impetratorio e il propiziatorio) sono detti comunemente *frutti* della Messa, di cui si distingue: 1) il *frutto generale*, che va a favore di tutta la Chiesa; 2) il *frutto speciale*, che va a beneficio della persona, per la quale si celebra la Messa; 3) il *frutto specialissimo* che è inalienabilmente riservato al sacerdote celebrante.

BIBL. — L. BILLOT, *De sacramentis*, Romae, 1931, I, p. 640-658; M. DE LA TAILLE, *L'œcuménicité du fruit de la Messe*, Roma, 1926; Id., *Mysterium Fidei*, Parisiis, 1931, elucidatio 31; A. VAN HOVE, *De Eucharistia*, Mechliniae, 1941, p. 295-311.

A. P.

FUTURIBILE, FUTURO: vedi *Prescienza*.

G

GAETANO: il suo nome è Tommaso De Vio: teologo e cardinale domenicano, n. a Gaeta (dove il nome di Gaetano) il 2 febr. 1468, m. a Roma il 10 ott. 1533. Dopo vari anni di insegnamento a Padova, a Pavia e a Roma, fu assunto alle più alte cariche dell'Ordine: Procuratore generale (1501) e Maestro generale (1508). Creato cardinale nel 1517 partecipò con profonda consapevolezza alla tormentata vita ecclesiastica del suo tempo: legato della Santa Sede ad Augusta (1517), alla Dieta

di Francoforte (1518), estensore della Bolla « *Exurge Domine* » contro Lutero (1520), legato in Ungheria nel 1523-24, presente al Sacco di Roma (1527).

Lavoratore instancabile scrisse numerose opere di filosofia e di teologia (i suoi opuscoli dogmatico-morali, di grande importanza storica e speculativa, sono circa 80) e di esegesi, ma la sua fama più duratura è legata al classico commento della *Summa Theologica* di S. Tommaso, composto dal 1507 al 1520, la cui maggiore edizione è la Leonina (voll. 1-13), cominciata a Roma nel 1882.

Dotato di forte ingegno, impresso al gran commento i segni della sua straordinaria personalità, distaccandosi in qualche punto dal pensiero dell'Aquinate, di cui, del resto, costantemente pose in luce l'interna armonia e le latenti virtualità.

BIBL. — P. MONDONNET, *Cajétan*, in DTC; I. MOREGA, *Cajetani vita operumque brevis descriptio*, prefazione alla nuova ed. dell'opera *Commentaria in Porphyrii Isogogen*, Roma, 1934; U. DEGL'INNOCENTI, « *De Pio Tommaso* », in EC.

A. P.

GALLICANESIMO: è un complesso di teorie maturate in Francia, specialmente nel sec. XVII, che tendevano a restringere l'autorità della Chiesa di fronte allo Stato (*Gallicanesimo politico*) o l'autorità del Papa di fronte ai Concili, ai Vescovi, al Clero (*Gallicanesimo ecclesiastico-teologico*). Le radici lontane del Gallicanesimo vanno ricercate nella letteratura polemica che accompagnò la lotta tra *Bonifacio VIII* e *Filippo il Bello*, re di Francia, e poi nel torbido periodo dello *Scisma d'Occidente*, che espose al ludibrio la di-

gnità pontificia contesa dai vari antipapi. *Pietro d'Ailly*, che ebbe molta parte al Concilio di Costanza (1414-1418), raccogliendo e sviluppando principî di altri scrittori che lo precedettero, formulò tutta una dottrina intorno alla superiorità del Concilio sul Papa e alla giurisdizione dei Vescovi e del Clero come derivata direttamente da Dio, non per mezzo del Papa. *Quattro articoli celebri* furono approvati, sotto la presidenza tumultuosa del d'Ailly, già cardinale, al Conc. di Costanza, che rispecchiano la dottrina antipapale di lui. Ad essi si appelleranno i Gallicani del sec. XVII come ad articoli di fede definitiva, mentre Martino V ed Eugenio IV non riconobbero come legittimi quegli articoli. Un altro precedente del Gallicanesimo è la *Prammatica sanzione* di Bourges (1438), compilata dal clero e firmata dal re di Francia Carlo VII, nella quale si ripetono i principî intorno alla superiorità del Concilio di fronte al Papa, definiti da una frazione del Conc. di Basilea ribelle agli ordini di Eugenio IV.

Ma il Gallicanesimo si crebbe ufficialmente a sistema nel sec. XVII, sotto *Luigi XIV*, assolutista nel campo politico e religioso. L'ambiente francese, anche nelle università come la Sorbona, era ormai saturo di dottrine avverse alla giurisdizione del Papa: *Pietro Pithou* († 1596) e *Pietro Dupuy* († 1651) avevano redatto e commentato con lusso di erudizione l'elenco delle *Libertés de l'Eglise gallicane*; il Dupuy era incoraggiato dall'astuto Richelieu. La questione delle *regalie* (per cui il re percepiva i frutti di vescovadi vacanti), mosse Luigi XIV a raccoglie-

re un'assemblea generale del clero (1681), da cui venne fuori una *Dichiarazione del clero gallicano* in 4 articoli, compilata dal *Bossuet*, che fu subito sancita e promulgata dal re (1682):

Art. 1. Indipendenza assoluta dei re e dei principi nelle cose temporali di fronte all'autorità ecclesiastica.

Art. 2. Il Papa è subordinato ai Concili generali.

Art. 3. L'autorità pontificia è moderata dai sacri canoni e ad ogni modo non può toccare le regole e le consuetudini della Chiesa gallicana.

Art. 4. Il giudizio del Papa non ha valore se non vi accede il consenso della Chiesa.

Essi sono condannati: DB, 1322 e 1598. Questi 4 articoli riappariranno nei 77 art. organici aggiunti abusivamente da *Napoleone I* al *Concordato* stipulato con *Pio VII* (1802).

BIBL. — P. PASCHINI, *Lezioni di storia ecclesiastica*, Torino, 1931, III, p. 61 ss.; 339 ss.; v. i due esaurienti articoli sul « *Gallicanisme* », nel DA e DTC; M. MACCARRONE, « *Gallicanesimo* », in EC.

P. P.

GENEALOGIA (di Gesù): è riferita da due evangelisti: da Matteo, all'inizio del suo racconto (1, 1-17) e da Luca dopo la storia dell'infanzia di Gesù (3, 23-38). Nessuna seria difficoltà può essere avanzata sull'origine e la conservazione di questa genealogia perché è caratteristica degli orientali, ed in modo particolare degli Ebrei, conservare accuratamente la memoria degli antenati. Documenti ufficiali agevolavano questo compito anche perché alla discendenza erano legati importanti diritti.

La difficoltà specifica della genealogia di Gesù consiste nel fatto che in *Mt.* e in *Lc.* dei nomi degli antenati da David a Giuseppe due soltanto sono comuni. *Mt.* segue la linea discendente da Abramo a Giuseppe, *Lc.* quella ascendente da Giuseppe ad Adamo; tutti e due passano per David di cui il Messia doveva essere « figlio ». Le due liste sono evidentemente schematiche e incomplete.

Ma come spiegare che mentre in *Mt.* il padre di Giuseppe si chiama Giacobbe, in *Lc.* si chiama Heli e quindi gli ascendenti di Gesù in *Mt.* non sono quelli riferiti da *Lc.*?

Fin dai primi secoli cristiani si son tentate varie soluzioni del singolare problema. La più antica e la più comune ricorre alla legge ebraica del levirato (da *levir* = cognato), in forza della quale la vedova di un uomo morto senza figli doveva essere sposata dal cognato e il primogenito riceveva il nome del defunto per dargli una successione. Giuseppe sarebbe, dunque, figlio naturale di Giacobbe ma figlio legale di Heli che sarebbe stato il fratello di Giacobbe morto senza figli. *Mt.* darebbe, allora, la genealogia naturale di Gesù e *Lc.* la genealogia legale.

Una soluzione più sbrigativa vede in *Mt.* la genealogia di Giuseppe ed in *Lc.* quella di Maria. In tal caso *Lc.* 3, 23 deve intendersi così: « Gesù... sebbene fosse creduto figlio di Giuseppe, era, in realtà, figlio della sola Maria, il cui padre era Heli ecc. ».

Alcuni autori recenti fanno ricorso ad una particolare forma di adozione in uso presso gli Ebrei: Giuseppe si sarebbe trovato nel caso del

marito di una figlia unica ed erede, cioè senza fratelli maschi, che entrava con pieni diritti di figlio nella famiglia del suocero e ne divideva la genealogia; quindi *Lc.* darebbe la genealogia di adozione di Giuseppe che corrisponderebbe alla lista degli antenati di Maria. La qualità di figlia-erede di Maria non è, però, definitivamente provata.

BIBL. — Oltre i commenti ai Vangeli di Mt. e Lc. v. D. BALDI, *L'infanzia del Salvatore*, Roma, 1925, pp. 180-193; I. M. VOSTÉ, *De conceptione virginali Jesu Ch.*, Romae, 1933, pp. 83-110; V. HOLZMEISTER, in « *Verbum Domini* » 23 (1943), pp. 9-18.
S. G.

GENERAZIONE: v. *Figlio, Unigenito, Processione.*

GERARCHIA (dal gr. *ἱερά ἀρχή* = sacro principato): è il complesso delle persone che partecipano della potestà ecclesiastica.

La potestà ecclesiastica si divide in potestà di ordine e di giurisdizione. Quella di *ordine* è immediatamente diretta a santificare le anime con l'offerta del sacrificio della Messa e l'amministrazione dei Sacramenti.

La potestà di *giurisdizione* invece è immediatamente diretta a reggere i fedeli in ordine al conseguimento della vita eterna. Si esplica sia con l'autorevole insegnamento delle verità rivelate (*sacro magistero*) sia con la promulgazione delle leggi (*potestà legifera*), con l'autentica decisione delle cause sorte tra i sudditi (*potestà giudiziale*), con l'applicazione di sanzioni penali contro i trasgressori delle leggi (*potestà coattiva*). Sono queste ultime tre funzioni dello stesso sacro impero

giurisdizionale, di cui è insignita la Chiesa come società perfetta.

La potestà di giurisdizione poi si divide: in potestà di *foro esterno*, quando è diretta principalmente al bene comune in quanto regola le relazioni sociali dei membri e produce effetti giuridici pubblici; e di *foro interno*, quando è diretta principalmente al bene privato, in quanto regola i rapporti delle coscienze con Dio e si esercita per sé in occulto e con effetti prevalentemente morali; in potestà *ordinaria*, quando *ipso iure* è connessa con un ufficio; e *delegata*, quando è concessa per commissione ad una persona; la potestà poi ordinaria può essere *propria* se è annessa ad un ufficio e viene esercitata in nome proprio, *vicaria* se è congiunta con un ufficio ma viene esercitata a nome di altri.

Essendo duplice la potestà sacra, duplice è anche la gerarchia, pertanto nella Chiesa si ha la *gerarchia di ordine*, che è costituita da quel complesso di persone, che sono insignite del potere di ordine nei suoi diversi gradi (cfr. *Ordine*) e la *gerarchia di giurisdizione*, che è formata dal complesso di quelle persone che sono munite del potere d'insignare e di governare.

In tutte e due le gerarchie vi sono dei gradi, i fondamentali, che ripetono la loro origine dal diritto divino (episcopato, presbiterato, diaconato nella gerarchia di ordine; papato ed episcopato nella gerarchia di giurisdizione) e dei gradi secondari, che sono stati istituiti dalla Chiesa.

Le due gerarchie sono realmente distinte, sebbene strette da mutua relazione. Si *distinguono* per l'ori-

gine: infatti l'ordine viene conferito con apposito Sacramento mentre la giurisdizione viene concessa per missione canonica; e per *proprietà*, perché il valido uso dell'Ordine, nella maggior parte dei casi, non può essere tolto, mentre la giurisdizione può essere revocata. Sono però in *mutuo rapporto* perché la giurisdizione suppone l'Ordine e viceversa l'esercizio dell'Ordine è diretto dalla giurisdizione; poi perché entrambe discendono da Dio e a Dio direttamente o indirettamente conducono.

Quei membri della Chiesa che entrano a far parte della duplice gerarchia si dicono *chierici* (dal gr. κληρος = sorte, ossia « *in sortem Domini vocati* ») tutti gli altri invece si chiamano *laici* (al gr. λαός = popolo). La Chiesa portando nel suo seno realmente distinti, per diritto divino, superiori e sudditi, è una società *inequale*, in cui cioè i membri non hanno uguali diritti e doveri.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, q. 39, a. 3; E. RUFFINI, *La gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*, Roma, 1921; L. CARD. BILLOT, *De Ecclesia*, Romae, 1927, I, theses 15-24; A. OTTAVIANI, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Romae, 1936, v. I; M. RAMPOLLA DEL TINDARO, *La città sul monte*, Roma, 1938; A. VELLICO, *De Ecclesia*, Romae, 1940, pp. 549-603; S. ROMANI, *Institutiones Iuris Canonici*, Romae, 1941, v. I, n. 312 ss.

A. P.

GESU' CRISTO (*Gesù*, dall'ebra. Ieshùa = Salvatore; *Cristo* dal gr. Χριστός = Unto cioè Messia: è il Figlio di Dio fatto uomo).

Gli evangelii ci permettono di ricostruire il quadro della vita di Cristo e di comprenderne l'insegnamento con perfetta aderenza alla

realtà storica che l'una e l'altro precedette ed accompagnò. Il periodo dell'infanzia di Gesù costituisce un ciclo in sé compiuto e definito. Polarizzati intorno a due sperduti villaggi — Betlemme in Giudea e Nazaret in Galilea — gli eventi di quei primi anni hanno pochi spettatori. Un silenzio di trenta anni segue all'improvvisa luce della nascita del Cristo e agli episodi del suo riconoscimento nel Tempio di Gerusalemme da parte di Simeone ed Anna, ma chi medita attentamente quei fatti si convince che in essi sono tutte le premesse e i presagi della futura manifestazione pubblica sulla natura e i poteri divini e sulla missione redentrice del Cristo. All'età di trenta anni circa, Gesù compare d'improvviso sulle rive del Giordano. Da alcuni mesi Giovanni Battista, venuto dal deserto, invitava le folle della Giudea al rinnovamento morale in attesa della imminente apparizione del Messia di cui si dichiara il Precursore. Gesù vuole anch'egli ricevere il battesimo di penitenza e una voce dal cielo addita nel « figlio del falegname » il Figlio unico di Dio. Dopo quaranta giorni di ritiro nel deserto, Gesù inizia decisamente il suo ministero pubblico, e Giovanni si ritira umilmente nell'ombra, indirizzando a lui la folla e sei dei suoi migliori discepoli. Durante la sua vita Cristo ha limitato il suo insegnamento e la sua opera ai figli d'Israele, di quel popolo eletto che aspettava il compimento delle promesse messianiche da Dio fatte agli antichi Padri; dopo la sua morte, quando Israele ha dimostrato di non aver compreso la sua ora, verrà l'ora di tutti i popoli.

Dopo un breve soggiorno in Galilea, Gesù muove — *agli inizi dell'anno 28* — verso Gerusalemme, il cuore della nazione giudaica. Nel Tempio un atto di autorità — la cacciata dei profanatori — lo impone all'attenzione dei capi e della folla. I capi si dimostrano immediatamente ostili nei confronti di uno che si afferma Maestro e si attribuisce un'autorità che lo pone al di sopra di ogni misura umana e contro tutta la tradizione di pensiero e di pietà gelosamente custodita dai Dottori di Gerusalemme e dai membri del Sinedrio, tribunale supremo della nazione.

La folla è entusiasmata dalla nuova parola e dai miracoli che l'accompagnano, ma è incostante e non riesce a credere con convinzione. Gesù fa qualche isolata conquista anche tra le personalità del Sinedrio. Di ritorno in Galilea, la Samaria lo riconosce Messia e Salvatore del mondo, ma si tratta di un episodio che, per l'ambiente chiuso, non poteva avere vasta risonanza. Durante il primo anno di ministero, Gesù percorre la Galilea facendo centro a Cafarnaò; chiama definitivamente al suo seguito dodici discepoli, di cui undici galilei, ed inizia il suo insegnamento tracciando le grandi linee della nuova legge morale. La folla è stupita e i Farisei scandalizzati perché Gesù rivendica a sé l'autorità di perfezionare e di interpretare definitivamente la Legge di Dio. Numerosi miracoli confermano le parole e provocano un vasto movimento popolare nella regione. Verso la fine dell'anno Gesù comincia a parlare del « regno di Dio » (v. questa voce) velando il suo insegnamento con le parabole, per

evitare che la sua dottrina di un regno spirituale possa essere compromessa dalla intemperanza di una folla che sognava la ricostruzione di un regno terreno d'Israele. Il primo anno si conclude con una breve escursione nei territori orientali del lago di Tiberiade dove la popolazione pagana era in prevalenza. I Farisei di Gerusalemme seguono Gesù in Galilea, e tentano, a più riprese, di imbastire polemiche con la segreta speranza di mettere Gesù fuori legge.

Il *secondo anno di ministero* — *a. 29* — si apre con l'invio dei discepoli in una breve missione che consente ad essi di fare le prime esperienze di apostolato. La folla passa a tentativi concreti di sollevazione a favore di una investitura regale di Gesù. Il Maestro insiste perché l'attenzione e gli sforzi siano rivolti al regno di Dio ed è costretto a sottrarsi alle turbe rifugiandosi nei vicini territori pagani. Cure più intense egli rivolge alla formazione dei discepoli e quando, a Cesarea di Filippo, Pietro dichiara la fede del collegio apostolico nella sua dignità messianica e nella sua divinità, egli rivela il proposito di fondare sull'apostolo la sua Chiesa. Da questo momento il distacco dalla Sinagoga si fa più evidente. Il vecchio edificio religioso crolla su se stesso e sulle sue rovine nasce la nuova casa di Dio che sarà aperta a tutte le genti. Gesù comincia a parlare della sua Passione e si dedica ad una accurata formazione dei discepoli per prepararli all'ora delle tenebre. La Trasfigurazione prepara la Croce, in quanto questa non significherà il soccombere del Cristo ai suoi nemici, ma la spontanea

accettazione di un disegno meditato e definito.

Gesù punta decisamente su Gerusalemme. Le feste dei Tabernacoli (sett.-ott.) e della Dedicazione (nov.-dic.) dell'a. 29 lo vedono nella capitale, nel Tempio, dominare nemici ed amici col prestigio della parola e dei prodigi. Il Maestro parla più apertamente della sua divinità, combatte sul loro terreno Farisei e Sadducei e smaschera la loro volontaria cecità e la loro ipocrisia, causa del fallimento morale di tutto il popolo. Il Sinedrio non perdona a Gesù e si convince della necessità di sopprimerlo ma ha paura della folla.

L'inizio del *terzo anno di ministero* — a. 30 — trova Gesù in Transgiordania e poi in Galilea. Verso il febbraio dello stesso anno, Gesù va per l'ultima volta a Gerusalemme sapendo di andare incontro alla sua fine violenta.

Il miracolo della resurrezione di Lazzaro, negli immediati dintorni della capitale, precipita gli eventi. Il Sinedrio aspetta l'occasione propizia per farlo morire. Per la terza volta Gesù parla con precisione di particolari della sua Passione. La domenica precedente alla ultima Pasqua (marzo-aprile) egli non impedisce, come ha fatto altre volte, che la folla lo acclami Messia e lo accompagni nel Tempio riempiendolo di clamori. Il martedì è occupato da polemiche e minacce ai Farisei traditori di Dio, e dal grande discorso in cui Gesù annunzia la fine della città nella quale si compirà il deicidio e parla della fine del mondo che lo vedrà inevitabile giudice e incontrastato dominatore. Il mercoledì, Giuda tratta il prezzo del tradimento. La sera del giovedì, du-

rante il tradizionale banchetto pasquale, Gesù istituisce l'Eucaristia e si abbandona a intime confidenze. Nell'alta notte è arrestato nel Getsemani, dopo che la sua natura umana, in una dolorosa agonia, ha sentito il peso immane di una redenzione che richiedeva l'immolazione cruenta. Nella stessa notte e all'alba il Sinedrio condanna Cristo come bestemmiatore, perché si è detto Figlio di Dio. Per ottenere che il Procuratore romano, al quale era riservato il diritto di vita e di morte, consenta alla condanna capitale di Gesù, si tenta di portare il processo sul terreno politico, ma di fronte alla resistenza di Pilato, convinto della innocenza di Gesù, il Sinedrio è costretto a rivelare la vera accusa: la filiazione divina, accusa che Pilato era incompetente a giudicare. La condanna è concessa e la pena è quella dei miserabili e dei rivoltosi: la croce.

Alle tre del pomeriggio di venerdì il delitto è consumato, ma la morte di Gesù è accompagnata da prodigi che scuotono la coscienza di molti. All'alba della domenica, il sepolcro di Giuseppe di Arimatea nel quale era stato deposto Gesù è trovato vuoto, ed il crocifisso ritorna lo stesso giorno vivo tra i suoi offrendo molteplici prove della realtà della sua resurrezione. Durante quaranta giorni, egli compie l'opera di istruzione e di formazione dei discepoli, poi si sottrae alla loro vista involandosi nel cielo, dopo aver dato loro il mandato di disperdersi nel mondo e predicare a tutte le Genti, comunicando a tutti i benefici della Redenzione, e di aspettare, a Gerusalemme, la venuta dello Spirito Santo.

La dottrina di Gesù è antica e

nuova: essa postula la conoscenza delle premesse storiche ed ideali che ne sono la base. L'antica Rivelazione divina era stata fatta ed affidata al popolo d'Israele che doveva, nel compimento dei tempi, trasmetterla al mondo intero. Cristo è venuto per dare ragione della Rivelazione del Vecchio Testamento e per completarla definitivamente. È per ciò che egli, durante la sua vita terrena, non valica i confini d'Israele pur parlando e morendo per tutti gli uomini. Gesù ha rivelato i misteri della natura e della vita intima di Dio. Quel Dio che ai Padri antichi si era rivelato come l'«Unico» per essenza, è trino nelle persone. Ha un *Figlio* unico che si è incarnato — il Cristo — per compiere la volontà del *Padre* che voleva riconciliarsi per sempre con l'uomo nel sangue del *Figlio* suo che avrebbe efficacemente cancellato l'offesa di Adamo. La terza persona è lo *Spirito Santo* che il *Padre* e il *Figlio* invieranno dopo la morte del Redentore per completarne l'opera con l'elargizione di doni soprannaturali.

Gesù dimostrò di realizzare le antiche profezie affermandosi Messia e Figlio di Dio; erede del trono «eterno» di David per la fondazione di un regno «non di questo mondo» nel quale tutti gli uomini sarebbero stati ammessi con eguali diritti. Il regno è la Chiesa e la sua «gloria» è la ricchezza soprannaturale di cui Cristo l'ha dotata. I Sacramenti sono i canali della grazia che redime e rinnova l'uomo conferendogli una partecipazione della natura divina che lo rende «figlio del Signore», a lui intimamente unito. Un misterioso legame stringe tutti i

credenti tra loro e con Gesù che è «una cosa sola» con i suoi fedeli nell'unità di un organismo vitale: il corpo mistico. L'Eucaristia è il dono supremo che perpetua, per tutti e per ognuno, l'offerta che Cristo ha fatto di sé. Perché le meraviglie della redenzione sono frutto della sua cruenta immolazione. La legge del regno si assomma nel precetto dell'amore, e la vera religione consiste nel realizzare, nell'amore, la verità; essa non si esaurisce nell'osservanza esteriore dei precetti, ma è un vivere d'amore e quindi di sacrificio, di offerta; è una imitazione del Figlio, un essere Lui.

Il nemico del regno è il nemico stesso di Dio: Satana che Gesù ha per sempre sconfitto sottraendo gli uomini alla schiavitù del male.

La divinità del Messia, la sua dolorosa passione, il carattere sopramondano del suo regno, l'unione di tutti gli uomini senza distinzione in un nuovo organismo dove circola la linfa vitale della grazia, una religione di libertà e di spirito, cioè di amore, furono gli scogli contro i quali urtò Israele. Traviato da capi e da sette religiose incapaci di superare i fittizi schemi di pensiero e di azione creati da una sostanziale incomprendenza dell'autentica Rivelazione di Dio; incapaci di distaccarsi dalla concezione di un regno del Messia ristretto nei confini di una sola nazione e nei limiti di una prosperità materiale, ossessionati da una pratica religiosa esteriore aggravata e viziata da una fungaia di precetti umani, il popolo d'Israele si dimostrò impari al compito e, come popolo, mancò la mèta segnatagli da Dio. Non fallì, però, il millenario piano divino e non furono

frustrate le promesse antiche. Gli Apostoli sono l'autentico Israele per mezzo del quale vengono dati al mondo l'annuncio e i doni della redenzione.

La storia della Rivelazione divina, della redenzione umana, pazientemente preparata da Dio durante i millenni dell'attesa, culmina nell'insegnamento e nell'opera del Cristo che è di tutti i tempi. Il nuovo Adamo ripara il fallo del primo Adamo e ricongiunge a Dio tutti gli uomini. Così si ritorna all'unità ed alla felicità primitiva; nella miseria del tempo è possibile accumulare una ricchezza eterna e nel dolore e nella malinconia del mondo si prepara la felicità nel possesso eterno di Dio.

BIBL. — Diamo una scelta delle più moderne e più solide pubblicazioni: art. «*Jésus-Christ*», nel DTC, VIII, 1, 1110-1246; EC, IV, 223-86; M. J. LAGRANGE, *L'Ev. di G. C.*, trad. it., Brescia, 1935; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, 2 voll., Paris, 1928 (traduz. ital. in compendio, Brescia, 1940); M. LEPIN, *Le Ch. J.*, Paris, 1929; F. M. BRAUN, *Où en est le problème de Jésus*, Bruxelles-Paris, 1932; F. PRAT, *J. Ch.*, 2 voll., Paris, 1933; G. LEBRETON, *La vita e l'insegnamento di G. C. N. S.*, 2 voll., Brescia, 1934; I. FELDER, *Gesù di Nazareth*, Torino, 1938; H. PINARD de LA BOULLAYE, *Corso di confer. a N. D. di Parigi su G. C.*, dal 1929 al 1937, trad. ital., Torino, 1931-1940; G. RICCIOTTI, *Vita di G. C.*, Milano, 1940; R. THIBAUT, *Le sens de l'Homme-Dieu*, Paris, 1942; L. TONDELLI, *La psicologia di Cristo*, Assisi, 1944; DANIEL-ROPS, *Jésus en son temps*, Paris, 1945; L. TONDELLI, *G. C. nei primi vangeli*, Torino, 1947; *Gesù sec. S. Giovanni*, ibid., 1944; J. BONSRIVEN, *Les enseignements de J.-Ch.*, Paris, 1946; F. M. BRAUN, *Gesù: Storia e critica*, trad. it., Firenze, 1950; R. GUARDINI, *La figura di Gesù nel N. T.* trad. it., Brescia, 1950.

S. G.

GIANSENISMO: è l'eresia di *Giansenio* (*Janssens*, † 1638), olandese, vissuto molto tempo a Lovanio, dove era viva la memoria e la dottrina di Baio. Il Giansenismo è uno sviluppo del *Baianismo* (v. questa voce): esso si è affermato e divulgato attraverso intrighi e maneggi politico-religiosi, in cui ebbero molta parte specialmente il *Duvergier*, *Abate di Saint-Cyran*, e più tardi il turbolento *Arnauld*. A questi tenne dietro *Quesnel*. L'eresia fin dall'inizio assunse un tono polemico, non sempre alto, contro i Gesuiti, che a Lovanio affermando il loro *Molinismo* (v. questa voce) avevano combattuto Baio, e copertamente anche contro la Curia Romana e la S. Sede, a cui si voleva contestare il diritto d'intervenire in questioni teologiche.

Dal punto di vista dottrinale, che qui solo interessa, il Giansenismo si può ridurre a questa sintesi:

a) restano fermi i principi fondamentali del Baianismo sulla giustizia originale, sul peccato di Adamo e la conseguente corruzione intrinseca della natura umana, ecc.; b) in particolare Giansenio sviluppa il rapporto della grazia con la libertà seguendo, dice lui, le orme di S. Agostino: Adamo prima del peccato era libero e poté peccare perché aveva soltanto la grazia sufficiente, che S. Agostino chiamava «*auxilium sine quo non*»; dopo il peccato, perduta la libertà, l'uomo ha bisogno per ogni atto buono della grazia efficace (*auxilium quo*), che determina infallibilmente la volontà. Questa determinazione intrinseca non si oppone alla libertà; c) il duplice amore di Baio si riduce per Giansenio alla duplice *dilettazione vittrice*, una terrena che determina al pecca-

to, l'altra celeste (grazia efficace) che determina al bene e quindi alla vita eterna: l'uomo è schiavo dell'una o dell'altra; d) nello stato attuale non si dà più la grazia sufficiente, ma solo quella efficace, cui l'uomo non può resistere; e) Dio predestina all'Inferno o al Paradiso antecedentemente ad ogni considerazione di merito; Cristo è morto solo per i Predestinati, cui soltanto tocca la grazia efficace (cfr. *Calvinismo*).

Conclusione: un tetro pessimismo, che si vuol mitigare con la rassegnazione, la quale non riesce a vincere il terrore e la disperazione. Il Giansenismo influì molto sul pensiero, sull'arte e sulla vita cristiana. È merito della Compagnia di Gesù averlo combattuto col *Molinismo* in Teologia dommatica e col *Probabilismo* in Morale. Alcuni recenti scrittori di cose letterarie hanno voluto vedere il Giansenismo nella vita e nelle opere di *Alessandro Manzoni*, esagerando la scrupolosità di quella coscienza netta. Ma tale opinione ha incontrato forti reazioni nel mondo critico.

Giansenio lasciò l'opera sua principale, l'« *Augustinus* », la cui dottrina fu condannata dopo la morte dell'autore, che era diventato vescovo. Vedi le Proposizioni condannate da *Innocenzo X*: DB, 1092 ss.

BIBL. — È immensa: basta consultare i due articoli « *Jansénisme* » in DTC e in DA; B. MATTEUCCI, *Scipione de' Ricci. Saggio storico-teologico sul Giansenismo italiano*, Brescia, 1941; P. BONDIOLI, *Manzoni e gli « Amici della verità »*, Milano, 1936.

P. P.

GIOVANNI DAMASCENO (Santo): Dottore della Chiesa, n. a Damasco nella seconda metà del sec. VII, m.

a S. Saba, presso Gerusalemme, nel 749. Discendente della nobile e ricca famiglia Mansur, ricoprì cariche onorifiche all'inizio della dominazione islamica. Ritiratosi a vita monastica nella laura di S. Saba, godette il favore di Giovanni, patriarca di Gerusalemme († 735) e larga stima per i suoi scritti, la sua eloquenza, le sue virtù.

Più che per numerose opere polemiche (contro i nestoriani, i monofisiti, i monoteliti e i pauliciani), S. Giovanni Damasceno è celebre per il *De fide orthodoxa* (PL. 94), sintesi della teologia dogmatica, il *De oratione de sanctis imaginibus* (pag. 94, 1232 - 1429) e le tre *Homiliae in Dormitionem B. M. V.* (tenute nella basilica del sepolcro della Madonna circa l'anno 740).

Difensore intrepido del culto delle Sacre Immagini, di cui espose le ragioni più vere rimaste tradizionali, assertore convinto del dogma della Assunzione corporea della Beata Vergine in cielo, di cui illustrò i motivi più profondi accolti nella Liturgia Romana, il Damasceno nell'esposizione sistematica di tutti gli articoli della fede, eccelle soprattutto in quella dei tre grandi misteri della Trinità, dell'Incarnazione e dell'Eucaristia.

Il *De fide orthodoxa*, tradotto in latino da Burgundione di Pisa per ordine di Eugenio III, fu conosciuto verso il 1151 da Pietro Lombardo: da quel momento entrò nella teologia occidentale, particolarmente apprezzato dai grandi dottori scolastici (soprattutto da S. Tommaso) per il suo insegnamento cristologico.

Il Damasceno, pur non originale, per la chiarezza della sua dottrina e per la fedeltà alla ricca tradizione

dei Padri Greci, è divenuto l'anello di congiunzione della teologia orientale con quella occidentale.

BIBL. — V. ERMONI, *Saint Jean Damascène*, Parigi, 190 ss.; M. JUGIE, *Jean Damascène (Saint)*, in DTC; C. CHEVALIER, *La mariologie de Saint Jean Damascène*, Roma, 1936; M. CORDILLO, « *Giovanni Damasceno, Santo* », in EC.

A. P.

GIOVANNI DI S. TOMMASO: teologo domenicano, n. a Lisbona il 9 luglio 1589, m. a Fraga (Aragona) il 15 giugno 1644. Alunno delle Università di Coimbra e di Lovanio, insegnò per molti anni a Madrid, Plasencia, Alcalá.

Scrisse due poderosi *Cursus thomistici*: *philosophicus* (9 voll., Roma 1637-38) e *theologicus* (8 voll., Lione 1663, Parigi 1667). A parte la prolissità della trattazione, Giovanni di S. Tommaso si rivela profondo interprete dell'Aquinata, ricco di intuizioni e sollecciti di non sminuire in verbalismi le ricchezze soprannaturali della Rivelazione; pertanto egli è giustamente ritenuto autore classico per l'ampio e concettoso trattato *De domis Spiritus Sancti*, ove si fondono le migliori qualità della scuola tomista.

BIBL. — T. TRAPIELLO, *Juan de Santo Tomás y sus obras*, Oviedo, 1889; I. M. RAMIREZ, *Jean de S. Thomas*, in DTC; A. D'AMATO, « *Giovanni di S. Tommaso* », in EC.

A. P.

GIROLAMO (Santo): Dottore della Chiesa, n. a Stridone ca. 340, m. il 30 sett. 420 a Betlemme. A Roma fu alla scuola di Donato, e ricevette il Battesimo da S. Liberio (ca. 365). A Treviri conobbe le opere di S. Ilario e decise di abbracciare la vita

monastica. Nel 373 si recò in Oriente e s'immerse nello studio della S. Scrittura e dei Padri greci a contatto di vari maestri della scuola di Antiochia. Ordinato sacerdote da Paolino, vescovo di Antiochia, nel 379 si recò a Costantinopoli ad ascoltare S. Gregorio Nazianzeno, da cui apprese ad amare Origene. A Roma fu segretario di Papa Damaso (382-84), ma nel 386 si stabilì definitivamente a Betlemme, in uno dei monasteri fondati da S. Paola Romana.

Qualificato dalla Chiesa « doctor maximus in exponendis Sacris Scripturis » per gli innumerevoli suoi lavori biblici, S. Girolamo occupò un posto importante anche nella storia della teologia per le sue preziose monografie su alcuni punti del dogma, in cui rifulge la vivacità della sua mente e il calore della sua anima (difesa della verginità, della vita monastica, della dottrina della grazia contro i pelagiani). Il suo ricco epistolario fa conoscere a fondo la vita interiore del grande solitario di Betlemme ed esercitò un grande influsso sulla spiritualità cristiana di tutti i tempi. S. Girolamo è, dopo S. Agostino, il più fecondo scrittore dell'Occidente (PL. 22-30).

BIBL. — A. VACCARI, *S. Girolamo. Studi e schizzi*, Roma, 1921; F. CAVALLERA, *St Jérôme. Sa vie et son œuvre*, Lovanio, 1922; A. FICARRA, *La posizione di S. Girolamo nella storia della cultura*, 2 voll., Agrigento, 1922-30; A. CASAMASSA, *I due soggiorni di S. Girolamo a Roma*, Roma, 1926; U. MANNUCCI-A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, II, 5ª ed., Roma, 1942, pp. 252-68 (con bibl.); A. PENNA, « *S. Girolamo* », in EC.

A. P.

GIUDIZIO: è il rendiconto della propria vita, che ogni uomo deve dare dopo la morte a Dio, Signore e Giu-

dice supremo, per riceverne secondo i meriti il premio o il castigo.

Il giudizio è duplice:

1. *Particolare*, che avrà luogo subito dopo la morte, come si prova a) dalla S. Scrittura: la parabola del ricco epulone e di Lazzaro, di cui il primo muore e va nell'Inferno, l'altro nel seno di Abramo (Paradiso), due luoghi separati in eterno da un abisso insormontabile; S. Paolo presso a morire anela alla « corona di giustizia », che Cristo giusto darà a lui e a chi avrà vissuto come lui (2 *Tim.* 4, 6); altrove dice esplicitamente: « È stabilito che gli uomini muoiano, dopo di che ci sarà il giudizio » (*Agli Ebrei*, 9, 27). b) La tradizione dopo qualche incertezza di dettagli, si afferma chiara esplicitamente dal IV secolo in poi: S. *Ilario*: « Il giorno del giudizio è la retribuzione eterna o della felicità o della pena ». S. *Agostino* distingue il giudizio che segue subito la morte quando le anime « *de corporibus exierint* » e il giudizio universale che avrà luogo dopo la risurrezione dei corpi. c) Il *Magistero ecclesiastico* conferma questa verità specialmente nel 2° *Conc. di Lione* (1274), in una *Bolla di Benedetto XII* (1336) e nel *Conc. Fiorentino* (DB, 464, 530 e 693). d) La ragione vede la necessità d'una sanzione divina e quindi di un divino giudizio sull'uso del dono della vita e delle sue energie (cfr. storia di tutte le religioni).

La discussione e la proclamazione della sentenza in questo giudizio hanno luogo per via d'interna *illuminazione mentale*.

2. *Giudizio universale*: è verità di fede (cfr. il Credo: « [Cristo] verrà a giudicare i vivi ed i morti »).

Nel c. 25 del Vangelo di S. Matteo c'è una vivace descrizione. S. Paolo più volte: 2 *Cor.*, 10; *Rom.* 14, 10; 2 *Tessal.*, cc. 1-2, ecc. S. *Agostino* espone sistematicamente la dottrina tradizionale (*De Civit. Dei*, XX, 30). Il Giudice sarà l'Uomo Dio, che comparirà sulle nuvole del cielo accompagnato dagli Angeli e manifesterà, confermandole, le sentenze del giudizio particolare, sempre, probabilmente, per via d'interna illuminazione.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, *Suppl.*, q. 88; *Summa c. Gent.*, IV, c. 91; J. RIVIÈRE, « *Jugement* » in DTC (ampio articolo di sana erudizione teologica); V. *Escatologia*; A. PIOLANTI, *De Novissimis*³, Roma, 1950; ID., « *Giudizio divino* », in EC, vol. VI, col. 727 ss.

P. P.

GIURISDIZIONE: v. *Gerarchia*.

GIUSTIFICAZIONE: è il passaggio fatto, sotto l'azione della grazia divina, dallo stato d'ingiustizia o avversione da Dio allo stato di giustizia (in senso biblico = *santità*).

Quest'opera divina è paragonata da Gesù Cristo a una *rigenerazione* (*Giov.*, 1 e 3); S. Paolo la chiama *nuova creazione in Cristo* (*καὶνὴ κτίσις* 2 *Cor.*, 5, 17). È precisamente S. Paolo che sviluppa più copiosamente la dottrina della giustificazione con ricchezza di motivi convergenti tutti verso il concetto d'una trasformazione *interiore*, di cui il termine è l'« *homo novus* ». È una evidente ingiuria l'interpretazione luterana di S. Paolo, che pretende ridurne il pensiero alla teoria della giustificazione *estrinseca* (imputazione della santità di Cristo all'uomo insanabile). I Protestanti moderni hanno abbandonato questa stravagante esege-

si e si sono avvicinati alla interpretazione tradizionale cattolica (*Sunday, Jülicher, Zahn* e altri).

Il *Conc. Trid.* nella sess. VI raccoglie e fissa in termini chiari e concisi la dottrina tradizionale (v. specialmente cc. 7, 8, 9 e i Canonici). La giustificazione nei bambini appena nati si attua per mezzo del Battesimo istantaneamente, negli adulti invece (almeno in via ordinaria) si attua in due tempi: 1° *Preparazione*: sotto l'influsso della grazia attuale (*eccitante*) il peccatore comincia a orientarsi verso Dio con atti di fede, di dolore, di amore (*Conc. Trid.* sess. VI, c. 6); 2° *Informazione*: nel soggetto già preparato Dio opera il rinnovamento soprannaturale, che consiste in uno stesso atto, che ha però due aspetti, uno *negativo* (la remissione o distruzione reale del peccato), l'altro *positivo* (l'*infusione della grazia santificante* con le virtù e i doni che l'accompagnano). Cfr. *Conc. Trid.* sess. VI, cc. 7, 8. Questa è la *divinizzazione* dell'uomo di cui parlano spesso i Padri orientali. (Cfr. *Cirillo Aless.*)

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I-II, q. 113; R. P. LEMONNIER, *Théologie du N. Testament*, Paris, 1928, p. 77 ss. e 115 ss.; M. J. SCHEEBEN, *Le meraviglie della grazia divina*, Torino, 1933, lib. I, II e IV; E. TOBAC, *Le problème de la justification dans St Paul* (ristampa), Gembloux, 1941; M. BENDISCIOLI, *Il problema della giustificazione; la coscienza cristiana del peccato e della Redenzione nel suo sviluppo storico*, Brescia, 1940; P. PARENTE, *Anthropologia supernaturalis*, Romae, 1949, 3ª ed., p. 162 ss.; EC, vol. VI, col. 824 ss. P. P.

GIUSTIZIA (lat. *iustitia* da *ius* = diritto): include essenzialmente il concetto di *diritto*, il quale *sogettivamente* è l'inviolabile facoltà mo-

rale di avere o di fare qualche cosa in propria utilità, *oggettivamente* è ciò che è dovuto a un altro. È evidente che il diritto implica un rapporto tra due soggetti (razionali), un rapporto di *alterità*, per cui al diritto di uno corrisponde il dovere di un altro. La giustizia come *atto* consiste nel dare a ciascuno il suo, cioè quel che gli è dovuto; come *abito* virtuoso essa si definisce: la costante e perpetua volontà di dare a ciascuno il suo ossia ciò che gli spetta per diritto. Applicando questo concetto ai rapporti dell'uomo non solo verso i suoi simili, ma anche verso Dio, si ha la giustizia in senso largo, che equivale alla santità, come si riscontra nel linguaggio biblico in cui il santo è il *giusto*. Ma in senso stretto la giustizia dice rapporto tra uomini e si può distinguere in: a) *commutativa* in quanto regola i rapporti tra singoli individui; b) *distributiva* tra superiori e sudditi; c) *legale* tra l'individuo e la società. Le prime due vanno comprese sotto il nome di giustizia *particolare*, perché riguardano il bene privato, la terza è detta *generale*, perché ha per oggetto il bene comune. Rigorosamente parlando la vera giustizia è quella commutativa, in cui si verifica il concetto di perfetta uguaglianza (diritto-dovere) che è elemento fondamentale della giustizia.

Alla giustizia generale-legale comunemente si riduce la così detta giustizia *sociale*, che a rigore riguarda i rapporti tra l'individuo e l'organismo sociale. Tra le virtù morali (*prudenza, giustizia, fermezza e temperanza*) la giustizia ha il primato, perché le altre virtù riguardano il bene dell'individuo in sé stesso, la

giustizia invece mira al bene dei propri simili, cioè al bene comune, che trascende il bene individuale; giustamente Cicerone (*De officiis*, I) scrive che la bontà dell'uomo si misura principalmente dalla sua giustizia. Questa virtù nell'*ordine naturale* è un abito acquisito mediante l'esercizio della volontà nel rispettare il diritto altrui. Ma secondo la dottrina cattolica, con la grazia santificante Dio infonde nell'anima e nelle sue facoltà le virtù teologiche, i doni dello Spirito Santo e insieme le virtù cardinali, tra cui è la giustizia. Nell'ordine dunque soprannaturale la giustizia è un abito infuso da Dio nell'anima, che inclina la volontà a dare a ciascuno il suo, secondo i vari rapporti sopra esaminati.

La giustizia, come ogni altra virtù, rientra nell'imperativo categorico cristiano: « *declina a malo et fac bonum* »; e però essa importa non solo l'obbligo di fare il bene altrui, ma anche quello di non impedire e di non ledere l'altrui diritto.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, qq. 57-58; CH. PESCH, *De virtutibus moralibus*, Friburgi Br. 1923, p. 104 e ss.; F. BAUCHER, *Justice (vertu de)*, in DTC; M. GILLET, *Coscienza cristiana e giustizia sociale*, Torino, 1927; S. ROMANI, *De norma iuris*, Romae, 1937, n. 5.

P. P.

GIUSTIZIA ORIGINALE: v. *Innocenza*.

GNOSI: v. *Gnosticismo*.

GNOSTICISMO (dal gr. γνῶσις = scienza): è un sistema assai complesso di dottrine e di pratiche religiose a carattere *filosofico*, *teurgico* e *mistagógico*, che s'inizia nel periodo

alessandrino in ambienti giudeo-pagani e si accentua fortemente nei primi secoli del Cristianesimo.

Il principio fondamentale della gnosi è questo: nella religione c'è una fede comune, che può bastare al volgo, ma c'è un'alta scienza riservata ai dotti, che offre una spiegazione filosofica della fede comune. Lo Gnosticismo cristiano attinge da *Platone*, dal *Mazdeismo* persiano, dai *misteri* pagani, e applica questi elementi alla religione evangelica usando e abusando della *esegesi allegorica* della Sacra Scrittura. La gnosi cristiana può definirsi un filosofismo teosofico, che tende ad assorbire la Rivelazione divina per farne una filosofia religiosa. Essa si sviluppò in *Siria* con *Simon mago*, *Menandro*, *Saturnino* e in *Egitto* (*gnosi alessandrina*) con *Basilide*, *Valentino* e i rispettivi discepoli. Nonostante le differenze si può ridurre la gnosi presso a poco a questo schema: a) Dio è l'Ente inaccessibile (trascendenza platonica), che non può avere alcun contatto fuori di sé. Opposta a Dio, eterna come Lui (dualismo platonico-persico) c'è la materia, di natura cattiva (*pessimismo*); b) tra Dio e materia c'è il *Plèroma* o *Ogdoade*, mondo intermedio soprasensibile (l'iperuranio di Platone) abitato da esseri o *Eoni* emanati l'uno dall'altro o disposti a coppie (*sizigie*); c) uno degli Eoni, il *Demiurgo* (= Dio del Vecchio Testamento dei Giudei) elaborò la materia nella forma attuale del mondo; d) una scintilla divina di questo mondo superiore cadde un giorno nella materia e vi rimase a soffrire come in una prigione (l'anima nel corpo); e) un altro degli Eoni (Cristo) discese nel mondo; prese un

corpo apparente (*Docetismo*: v. questa voce) e visse e morì per liberare lo spirito dalla materia (Redenzione); f) accanto alle teorie, una morale spesso rilassata e un culto superstizioso, in cui i Sacramenti appaiono deformati. *Marcione* sviluppò qualche elemento gnostico secondo una linea prevalentemente *asce-tica* e molto austera.

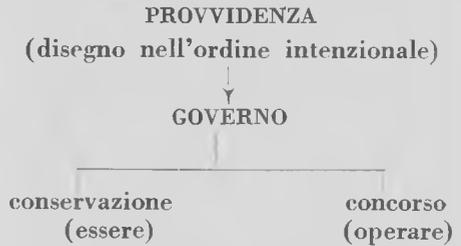
Lo *Gnosticismo* fu uno dei più gravi pericoli per il Cristianesimo nascente: l'altro fu il Giudaismo. Per fortuna lo Gnosticismo fu anti-giudaico. I Padri intuirono subito il pericolo e si adoperarono ad eliminarlo. S. Ireneo confuta lo Gnosticismo nei 5 libri dell'opera « *Ad-versus haereses* ». Il suo atteggiamento, come quello di Tertulliano, è conservatore con reazione integrale; ad Alessandria invece, Clemente ed Origene prendono occasione dalla falsa gnosi per elaborare una *gnosi cristiana* (scienza a servizio della fede): così nasce la Teologia.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, I, p. 192 ss.; E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1925 (non sempre oggettivo); J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1928, I, pag. 81 ss.; E. PETERSON, *Gnosi*, in EC, Vol. VI, col. 876 ss.; J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de St Paul*, Lovanio, 1949; « *Gnosticisme* », in DTC.

P. P.

GOVERNO (di Dio): Dio, causa efficiente e finale del mondo, ha nella mente un disegno per condurre le cose create al loro fine: questo disegno è la Provvidenza (v. questa voce). Ma il disegno dev'esser tradotto in pratica: la realizzazione della Provvidenza si chiama *Governo*. Il Governo riguarda l'essere e l'operare delle creature e perciò com-

prende la *conservazione* (dell'essere) e la *mozione* o *concorso* (all'operare). Schematicamente:



Il *Conc. Vatic.*, sess. III, c. 1, afferma che Dio tutte le cose che ha creato le custodisce e *governa* con la sua Provvidenza. I testi della *Sacra Scrittura* che parlano della Provvidenza militano anche per il Governo divino. Nel lib. della *Sapienza*, 14, 3 esplicitamente si dice: « O Padre, la tua Provvidenza governa ». I Padri esaltano il sapiente Governo divino in tutte le cose create (cfr. RJ, alla voce *Gubernatio*).

L'assecuzione del fine è la perfezione suprema delle cose create; è ragionevole attribuire quest'assecuzione a Dio, cui appartiene la prima perfezione degli esseri (creazione). Il Governo divino non si esercita in tutto direttamente, ma si serve anche delle cause seconde o necessarie o contingenti secondo gli effetti che vuol realizzare, senza violentare o disturbare la natura. Dio sapiente agisce *fortiter suaviter* e raggiunge i suoi fini infallibilmente, nonostante le apparenti riluttanze o defezioni delle creature. Niente sfugge al controllo e al dominio della sua Sapienza e della sua onnipotente Volontà.

BIBL. -- S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 103; vedi sotto la voce *Provvidenza*.

P. P.

GRAZIA (gr. χάρις; rad. χαρ = idea di piacere, di gioia; cfr. lat. *gratus*, donde *gratia*): tanto presso i classici quanto presso di noi, ha vari significati, che possono ridursi a due aspetti: 1) *soggettivo* (bellezza, benevolenza, favore, gratitudine); 2) *oggettivo* (dono, beneficio). Nel linguaggio religioso ellenistico già χάρις significava una forza interiore infusa dagli dei. Nell'A. T. si trova qualche volta la voce grazia (ebr. חֵן *chèn* donde il nome Anna) in senso di benevolenza (cfr. *Gen.* 18, 3). Nel N. T. è frequentissima in Paolo (110 volte), abbastanza usata da Luca, Giovanni e Pietro, prevalentemente nel senso di dono gratuito di Dio agli uomini: « *gratia Dei* ».

La dottrina della grazia è stata sviluppata copiosamente da S. Agostino in lotta contro i Pelagiani (v.

b) *grazia attuale*
(influsso divino transeunte)

grazia abituale
(dono permanente a modo di abito)

Pelagianismo), che la negavano compromettendo tutto l'ordine soprannaturale. Il Magistero della Chiesa si è occupato a più riprese della grazia, principalmente nel *Conc. Cartag.* (418), DB, 101 ss.; nel *Conc. II di Orange* (529), DB. 174 ss.; nel *Conc. Trid.* sessione VI, DB. 793-843; nelle *Proposizioni di Baio* condannate da S. Pio V (DB, 1001 ss.) e in quelle di *Giansenio* condannate da Innocenzo X (DB, 1902 ss.). Da questi documenti si ricava la definizione della grazia: « Dono gratuito soprannaturale infuso da Dio nella creatura razionale in ordine alla vita eterna ».

Divisioni: a) *grazia gratis data*, ordinata al bene altrui (per es. dono della profezia) e *grazia gratum faciens*, ordinata al bene di chi la riceve.

operante - cooperante
preveniente - susseguente
eccitante - aiutante
sufficiente - efficace

grazia santificante (nell'essenza dell'anima)
virtù infuse (nelle facoltà)
doni dello Spirito Santo.

La grazia in genere conferisce all'uomo la potenza d'agire in maniera soprannaturale, proporzionatamente alla vita eterna. Essa trascende l'ordine naturale.

1949; P. PARENTE, *Anthropologia supernaturalis*, Romae, 1949; « *Grâce* », in DTC. P. P.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, qq. 110-111; I. VAN DER MEERSCH, *Tract. de divina gratia*, Brugis, 1924; M. J. SCHEEBEN, *Le meraviglie della grazia divina*, Torino, 1933; H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire et de théologie dogmatique*, Paris, 1948 (accurato studio, che però va accettato con qualche riserva); F. WALLAUD, *La grazia divinizzante*, Colle don Bosco,

GRAZIA (abituale): è un dono divino infuso da Dio nell'anima e per natura sua *permanente*. La grazia abituale, in senso ristretto, è quella infusa nell'essenza dell'anima e si chiama anche *grazia santificante* e *giustificante*, in quanto conferisce la santità e rende giusto chi era peccatore. In senso più largo la grazia abituale, oltre alla grazia santifican-

te, comprende anche le *virtù* e i *doni* dello Spirito Santo, che sono come una ramificazione della grazia santificante e investono le facoltà dell'anima (v. *Virtù, Doni*).

Gli *Scolastici*, movendo dai dati della Rivelazione, avevano sviluppato una copiosa dottrina intorno alla grazia abituale, con l'aiuto della teoria aristotelica degli *abiti*. Ma *Lutero*, avverso a questa teoria per la sua mentalità nominalistica, rigettò tutta la dottrina tradizionale, riducendo la grazia santificante a un estrinseco *favore* divino o a una estrinseca *imputazione* della santità di Cristo al peccatore, che resta intrinsecamente corrotto e insanabile (v. *Luteranesimo*). I Protestanti battono la via del maestro fino ai nostri tempi, in cui si nota qualche resipiscenza (*Liddon, Sanday*). *Baio* (v. *Baianismo*) concepisce la grazia *dinamicamente* cioè soltanto *attuale* e la identifica con l'attività moralmente buona e salutare ossia con la *osservanza* dei precetti divini, che, secondo lui, è possibile solo con la grazia, elemento *integrativo* della creatura. La Chiesa ha condannato l'uno e l'altro errore (*Conc. Trid.*, sess. VI, can. 11; DB, 821; *Prop. 42 di Baio*; DB, 1042), appellandosi alla Rivelazione (specialmente *San Paolo* e *San Giovanni*), che presenta la grazia come una *rigenerazione*, una *nuova vita*, un'energia divina diffusa dallo Spirito Santo e *inerente* nell'anima. Di qui la vera Teologia della grazia santificante, che è una *divina qualità* (*Catech. Conc. Trid.*) o abito entitativo inerente all'anima, cui conferisce un modo di essere divino, una partecipazione della natura divina, secondo *S. Pietro* (v. *Consorzio*), la filiazione di-

vina adottiva (*Rom.* 8, 15; *Gal.* 4, 6; *1^a lett. di Giov.* 3, 1), e il diritto di eredità alla vita eterna (*Rom.* 8, 17). La Tradizione, specialmente orientale, è ricca di motivi e di sviluppi sulla grazia santificante, arditamente denominata *divinizzazione dell'uomo* (*Ireneo, Origene, Cirillo Aless.*).

La grazia santificante si perde col peccato mortale (*Conc. Trid.*, DB, 808), si conserva e si accresce con le buone opere, fatte sotto l'influsso della grazia, e per mezzo dei Sacramenti debitamente ricevuti (*Conc. Trid.*, DB, 834 e 849).

Cfr. *Inabitazione, Giustificazione*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I-II, q. 110; R. P. LEMONNYER, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1928; M. I. SCHEEBEN, *Le meraviglie della grazia divina*, Torino, 1933; P. ROUSSELOT, *La Grâce d'après St Jean et St Paul*, in « Rech. sc. relig. », 1928, p. 87 ss.; P. DENIS, *La révélation de la Grâce dans St Paul et dans St Jean*, Liegi, 1949; R. PIO, *La Grazia abituale in Sant'Agostino*, Roma, 1943; v. bibliografia sotto la voce precedente.

P. P.

GRAZIA (attuale): è un influsso soprannaturale transeunte di Dio nell'anima, che muove all'atto salutare, cioè relativo alla santificazione e alla vita eterna. L'esistenza di questa grazia, distinta dall'abituale, è attestata nella *S. Scrittura*, dove si parla d'illuminazione (*Salmo* 12, 4), di attrazione (*Cantico dei Cantici*, 1, 3; *Giov.* 6, 34), di stimolo (*Atti Ap.*, 9, 5) ecc. Così anche la *Tradizione*: *S. Agostino*, che più ha dovuto occuparsi della grazia, parla assai poco della grazia santificante, ma continuamente della grazia attuale o forse di ambedue insieme, senza distinzione.

Nel *Conc. Trid.*, sess. VI, c. 6 (DB, 798) è descritta la grazia attuale, che prepara alla santificazione.

Ma gran parte della dottrina sistematica intorno alla grazia attuale si è sviluppata subito dopo il *Conc. Trid.* in occasione del *Baianismo* e del *Giansenismo* (v. queste voci), che adulterarono il concetto dell'influsso soprannaturale di Dio in rapporto all'attività umana. Una forte controversia si accese tra Domenicani e Gesuiti (v. *Bannesianismo* e *Molinismo*) intorno all'essenza della grazia attuale.

Molinisti: la grazia attuale è essenzialmente lo stesso atto vitale soprannaturale (per es. un pensiero, un affetto salutare), che proviene insieme da Dio, in quanto soprannaturale, dalle nostre facoltà, in quanto vitale. Alcuni molinisti però, seguendo le tracce del Bellarmino, hanno ammesso che la grazia attuale è una *mozione divina* almeno per gli *atti indeliberati*. *Tomisti*: la grazia attuale è una *premozione fisica soprannaturale*, con cui Dio muove l'anima (in potenza) a un atto salutare. Essa si riduce a una *qualità fluente*, che previene l'atto (secondo i Bannesiani fino a determinare specificamente la libera volontà a questo piuttosto che a quell'oggetto). V. *Concorso (divino)*, *Grazia*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I-II, qq. 109 e 110; a. 2; I. VAN DER MEERSCH, *Tract. de divina gratia*, Brugis, 1925; p. 222 ss.; N. DEL PRADO, *De Gratia et libero arbitrio*, Friburgi (Helv.), 1906, vol. I; P. PARENTE, *Anthropologia supernaturalis*, Romae, 1949; v. sotto la voce precedente.

P. P.

GRAZIA (efficace): è un influsso divino soprannaturale, per cui la volontà umana si determina infallibil-

mente e liberamente ad agire in ordine alla vita eterna.

La nota caratteristica di questa grazia è l'infalibilità dell'effetto. Testimonianze della S. Scrittura non mancano e rispondono tutte al concetto del dominio assoluto di Dio, cui nessuna creatura può sottrarsi, neppure l'uomo dotato di libero arbitrio: *Prov.* 21, 1: « Il cuore del re in mano al Signore: egli lo piegherà dovunque vuole »; *Ezech.* 36, 27: « Io farò in modo che voi camminate secondo i miei precetti ». Esempio di grazia efficacissima è la conversione di Paolo sulla via di Damasco. S. *Agostino*, più degli altri Padri, sviluppa ampiamente la dottrina della grazia efficace, cui attribuisce tutto il bene soprannaturale dell'uomo, salva la sua libertà: *Enchir.* 98: « L'uomo per vie misteriose è tratto a volere da Colui che sa operare nell'intimo del cuore degli uomini, non perché gli uomini credano senza volerlo, il che è impossibile, ma affinché da non volenti diventino volenti ». Ma altrove (*De peccatorum meritis et remissione*, 2, 18): « Non difendiamo la grazia da sembrare che distruggiamo il libero arbitrio ». Cfr. *Conc. Trid.*, sess. VI, can. 4 (*De iustificatione*), DB, 814.

Ma è ancor viva la controversia tra *Molinisti* e *Tomisti* sulla essenza della grazia efficace. I *Tomisti* difendono l'efficacia *intrinseca* e assoluta: la grazia efficace è la *predeterminazione fisica* soprannaturale cui la volontà umana è subordinata e *di fatto* non resiste (pur *potendo* resistere, come dice il *Conc. Trid.* l. c.). Per i *Molinisti* invece la grazia è efficace, non per se stessa, ma dipendentemente dal consenso del nostro libero arbitrio, il quale può sempre

resistere e lasciare la grazia senza frutto. Tra questi due estremi c'è, oggi specialmente, la tendenza a un sano *sincretismo*: si rigetta la *pre-determinazione fisica*, che non sembra quadrare neppure col pensiero di S. Tommaso e che difficilmente si concilia con la libertà umana, e si rigetta anche il concetto molinistico d'una grazia divina costretta a mendicare il consenso dell'uomo. Si ammette una *mozione* divina intrinseca naturale e soprannaturale nella volontà umana, che muove fisicamente e immediatamente all'atto, quanto all'*esercizio*, lasciando che la volontà si determini alla *specificazione* dell'atto attraverso l'elezione dell'oggetto fatta dalla ragione, su cui Dio influisce soavemente per via d'*illuminazione*.

Ma nessun sistema può eliminare il mistero della conciliazione tra la mozione interna ed efficace di Dio e la libertà della volontà che è mossa.

BIBL. — V. *Grazia sufficiente*. G. SCHNEEMANN, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia, initia, progressus*, Friburgi in Br., 1881; I. VAN DER

MEERSCH, *Tract. de divina gratia*, Brugis, 1924, p. 258 ss.; N. DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio*, Friburgi (Helv.), 1906; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu* ⁵ (appendice: *St Thomas et le Molinisme*), Paris, 1927; in polemica con A. d'ALÈS, *Providence et libre arbitre*, Paris, 1927; ancora R. GARRIGOU-L., *De comoedia banneziana et recentis syncretismo*, in « Angelicum », 1946, p. 3 ss.; in polemica con P. PARENTE, *Causalità divina e libertà umana*, in « La Scuola Catt. », 1947, p. 89 ss.

P. P.

GRAZIA (necessità della): necessario equivale a inevitabile, indispensabile. Necessità *fisica*: connessa con le leggi della natura nel suo essere o nel suo operare; *morale*: secondo le condizioni e i costumi degli uomini. La prima è più rigida della seconda.

La grazia, dono divino per la conquista della vita eterna, s'inserisce nell'uomo come un nuovo principio di *attività*, che corrobora, purifica ed eleva le facoltà umane all'ordine soprannaturale. Essendo le facoltà specifiche dell'uomo l'intelletto e la volontà, si considera la necessità della grazia in rapporto alla *verità* e al *bene*.

A) La grazia è necessaria:

- 1) *fisicamente* (come dono interno) }
- a) a conoscere le verità oggettivamente soprannaturali, per es. i misteri;
 - b) alla fede soprannaturale (adesione dell'intelletto e della volontà alla parola rivelata da Dio) (v. *Fede*).

Cfr. *Conc. II di Orange*, can. 5 (DB, 178); *Conc. Trid.*, sess. VI (DB, 198 e 813); *Conc. Vat.*, sess. III (DB, 1789, 1891, 1814).

- 2) *moralmente* (come dono esterno o rivelazione) }
- a) a conoscere le verità di ordine morale-religioso con facilità, con sicura certezza e senza errori. Quelle verità infatti, pur essendo proporzionate alla ragione umana, restano difficili per le condizioni del genere umano dopo il peccato originale.

Cfr. *Conc. Vat.* sess. III (DB, 1786).

La ragione dell'una e dell'altra necessità è nella *sproporzione* (assoluta nel 1° caso, relativa nel 2°) tra la capacità naturale dell'intelletto e l'oggetto.

B) *La grazia interna è necessaria:*

1) *moralmente*

Cfr. *Conc. Cartag.*
(DB, 104, 105, 106,
107)

- a) a fare *tutto* il bene secondo *tutti* i precetti della legge *naturale*;
- b) ad amare Dio sopra tutte le cose non solo con l'*affetto*, ma anche con *tutte le azioni*;
- c) ad evitare per lungo tempo *tutti* i peccati mortali;

Cfr. *Conc. Trid.* sess.
VI, can. 22, 23 (DB,
832-833)

- d) a perseverare per lungo tempo nella grazia santificante ricevuta;
- e) ad evitare *tutti* i peccati veniali nello stato di santificazione (il che fu privilegio di Gesù e di Maria V.).

2) *fisicamente*

- a) a qualunque atto *salutare*, cioè meritorio della vita eterna (*Conc. Cartag.*, *Conc. II di Orange*, *Conc. Trid.*, DB, 105, 179, 180, 811, 812, 813);
- b) per *prepararsi* alla grazia (cfr. *Conc. II di Orange*, DB, 176, 179; *Conc. Trid.*, DB, 798, 813);
- c) per la *perseveranza finale* (*Conc. Trid.*, DB, 826).

In questo secondo quadro la necessità *morale* della grazia si fonda sull'*infermità* umana in seguito al peccato originale (la quale però non toglie all'uomo la capacità di fare *qualche* bene con le sole sue forze naturali: cfr. la condanna del *Luteranesimo*, del *Baianesimo* e del *Giansenismo*); la necessità *fisica* invece si fonda sulla *trascendenza* dell'ordine soprannaturale rispetto all'uomo.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I-II, q. 109; L. BILLOT, *De gratia Christi*, Romae, 1923, p. 59 ss.; P. PARENTE, *Anthropologia supernaturalis*, Romae, 1949, p. 42 ss.; v. sotto voci precedenti.

P. P.

GRAZIA (sacramentale): è un dono soprannaturale aggiunto dai singoli Sacramenti alla grazia santificante (v. questa voce). I Teologi discutono sull'intima natura di questo « *additamentum* » dato dai Sacramenti alla grazia comune. Alcuni antichi (*Paludano*, *Capreolo*) pensarono che sia un abito soprannaturale realmente distinto dalla grazia santificante; molti altri (*Gaetano*, *Soto*, *Suarez*, *Lugo*) sostennero invece che sia un semplice diritto ad aiuti speciali della grazia attuale da ottenersi al momento opportuno; la maggioranza invece ritiene con *Giovanni di S. Tommaso* e con i *Salmanticensi* che sia una modificazione accidentale.

le e un invigorimento della grazia santificante.

Senza indugiarsi in una critica particolareggiata, si può osservare che le tre opinioni riferite, sebbene non intrinsecamente false, sembrano tuttavia peccare di unilateralità, perché se ciascuna illustra un aspetto vero del problema, nessuna l'abbraccia nel suo complesso. Accettando pertanto il fondo buono delle varie sentenze e completandolo con altre vedute, che entrano nel quadro che S. Tommaso abbozzò rapidamente (*Summa Theol.*, III, q. 62, a. 2), riteniamo che la grazia sacramentale sia un *orientamento nuovo* di tutto l'organismo soprannaturale verso il fine cui tendono i singoli Sacramenti. L'organismo soprannaturale è costituito dalla grazia (al posto dell'anima) dalle virtù e dai doni dello Spirito Santo (che rispondono alle potenze dell'anima) e dagli impulsi della grazia attuale (che corrispondono alle mozioni naturali); la grazia sacramentale investe tutte queste parti dell'organismo e le *adatta* al fine particolare di ciascun Sacramento, onde *modifica* e rinvigorisce la grazia santificante, aumenta e perfeziona le virtù e i doni che sono in armonia con il fine particolare del Sacramento, come la fede nel Battesimo e la carità nell'Eucaristia, getta infine le radici di un diritto costante a ricevere nel momento opportuno tutti quegli aiuti della grazia attuale, che eccitano, accompagnano e conducono a buon fine gli atti soprannaturali, con la ripetizione dei quali il fedele raggiunge il fine prossimo del Sacramento e il fine ultimo della salvezza.

Così, per scendere ai particolari, la grazia sacramentale del Battesimo

dona al fedele l'orientamento del figlio di Dio, quella della Cresima dispone l'adolescente a combattere per la difesa della fede; la grazia invece della Penitenza e dell'Estrema Unzione imprime nell'anima del cristiano un atteggiamento di penitente; l'Ordine e il Matrimonio perfezionano l'anima dei ministri di Dio e dei coniugi dirigendola e corroborandola ad assolvere il difficile compito rispettivamente di reggere, istruire e santificare i fedeli e di generare ed educare nella mutua concordia i nuovi membri destinati alla famiglia di Dio.

L'Eucaristia perfeziona tutti questi orientamenti, li unifica dirigendoli, sotto l'impulso della carità, verso l'ultima meta di tutto l'ordine soprannaturale: l'unione con Dio in Cristo, velatamente in terra, poi faccia a faccia nella visione beatifica. (V. *Comunione*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 62, a. 2; SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus*, tr. 22; R. BILLUART, *De sacramentis*, diss. 3 a. 5; E. HUGON, *Tractatus dogmaticus*, 5 ed., Parisiis, 1907, vol. 3, pp. 99-100; B. BRAZZAROLA, *La natura della grazia sacramentale nella dottrina di San Tommaso*, Grottaferrata, 1941; A. MICHEL, « Sacraments », in DTC, 629-631; A. PIOLANTI, *De sacramentis*, 3ª ed., Roma, 1951.

A. P.

GRAZIA (sufficiente): è un dono soprannaturale che per sé conferisce all'uomo la forza di poter agire, se vuole, in modo salutare (in ordine alla vita eterna).

Lutero e Calvino (v. *Luteranesimo*), negata la libertà umana in seguito al peccato originale, non concepiscono che una grazia *efficacissima*, la quale determini necessariamente la volontà dell'uomo prede-

stinato alla vita eterna. *Baio* e più ancora *Giansenio* (v. *Baianismo* e *Giansenismo*) rigettano la grazia sufficiente, che stimano dannosa, per ammettere anch'essi la sola grazia efficace, che integri la natura e la spinga infallibilmente sulla via della salute. La Chiesa ha condannato questi e simili errori (DB, 1092 ss., 1226, 1363, 1521).

S. *Scrittura*: si parla di grazie concesse da Dio, che non hanno sortito il loro effetto, e il Signore rimprovera l'uomo che pur potendo, non ha voluto approfittarne: *Prov.* 1: «Ti ho chiamato e tu ti sei rifiutato»; *Mt.* 23, 37: «Gerusalemme, Gerusalemme, quante volte avrei voluto raccogliere i tuoi figli come la gallina raccoglie sotto le ali i suoi nati, e tu non hai voluto». I *Padri* ripetono lo stesso pensiero: S. *Agostino* (*Enchir.* 95): «Né certo Dio fu ingiusto nel non volere la loro salvezza, perché essi potevano salvarsi, se avessero voluto». Il *Conc. Trid.*, sess. VI, cap. 11 (DB, 804) ripete le parole di S. Agostino: «Dio non comanda cose impossibili, ma comandando ti avverte a fare ciò che puoi e a chiedere ciò che non puoi e ti aiuta perché tu possa».

C'è divergenza tra *Tomisti* e *Molinisti* sulla natura della grazia sufficiente in rapporto con la grazia efficace (v. questa voce). I *Tomisti* sostengono che tra le due grazie c'è differenza e distinzione netta, perché la grazia efficace (*premozione* o *predeterminazione fisica soprannaturale*) ottiene sempre infallibilmente il suo effetto; la grazia sufficiente invece conferisce la *potenza di agire*, ma mai passa all'*atto*. I *Molinisti* pensano che una stessa grazia è solo sufficiente se l'uomo resiste e ne fru-

stra l'effetto; è efficace se l'uomo acconsente col suo libero arbitrio e ne profitta passando all'azione salutare.

È più giusto dire che la grazia sufficiente è anche mozione all'atto, come la grazia efficace, ma è *impedibile*, cioè non è tale da vincere tutti gli ostacoli interni ed esterni (passioni, tentazioni, ecc.), che influiscono sinistramente sulla volontà e la rendono più restia.

BIBL. — S. Tommaso non usa il termine *sufficiente*, ma dà la nozione delle due grazie, sufficiente ed efficace, in *Summa Theol.*, I-II, q. 109, a. 10, ad 3 e q. 112, a. 2, ad 2; N. DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio*, Friburgi (Helv.), 1907, vol. II; A. WAGNER, *Doctrina de gratia sufficienti*, Graz, 1911; L. BILLOT, *De gratia Christi*, Romae, 1923, p. 180; P. PARENTE, *Anthropologia supernaturalis*, Romae, 1949; v. sotto voci precedenti.

P. P.

GREGORIO MAGNO (Santo): Dottore della Chiesa, n. a Roma ca. 540, ivi m. il 12 marzo 604. Dopo una brillante carriera giuridica divenne ca. 470 *praefectus Urbis*. Fattosi monaco nel cenobio, che fondò nella sua casa *ad clivum Scauri*, nel 587 fu ordinato sacerdote dal Papa Pelagio II e mandato a Costantinopoli come suo apocrisario. Nel 590 fu eletto Papa e tenne il governo della Chiesa in tempi estremamente difficili con saggezza e operosità veramente romane. Le sue numerose opere esegetiche (*Moralia in Job*), pastorali (*Regula pastoralis*: aureo opuscolo, ritenuto il codice della vita sacerdotale), agiografiche (*Libri quattuor dialogorum*), omiletiche (*Homiliae 22 in Ezech.*; *Homiliae 40 in Evang.*) rivelano il suo genio pratico (PL. 75-79). Questo Papa, a cui il mondo deve tanta parte della sua civiltà,

fu salutato dai posteri con il titolo di Grande.

BIBL. — F. TARDECCI, *Storia di S. Gregorio Magno*, Roma, 1909; H. GRISAR, *San Gregorio Magno*, Roma, 1928; P. BATIFFOL, *St Grégoire le Grand*, Parigi, 1928; U. MANNUCCI-A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, II, 5ª ed., Roma, 1942, pp. 385-392; B. PESCE, « *Gregorio, Santo* », in EC. (ampio svolgimento con bibl.).

A. P.

GREGORIO NAZIANZENO (Santo): Dottore della Chiesa, n. tra il 326-29 ad Arianzo presso Nazianzo (Cappadocia), m. ivi nel 390. Condiscepolo di S. Basilio nella scuola di Cesarea di Palestina e ad Atene, si consacrò con ardore allo studio delle lettere e della filosofia. Dopo un periodo di vita monastica, fu, sebbene riluttante, ordinato sacerdote (361-2) e dieci anni dopo fu indotto da S. Basilio ad accettare il governo di Sasima; appena consacrato vescovo, si ritirò di nuovo a vita eremitica. Nel 379 fu invitato dai cattolici di Costantinopoli a governare quella sede quasi completamente devastata dagli ariani, favoriti da Valente: nella capitale tenne le celebri prediche trinitarie, ma durante il Concilio Ecumenico del 381, per un dissenso interno, rinunziò alla sede patriarcale e fece ritorno a Nazianzo e, dopo il 383, si ritirò definitivamente nell'eremo della nativa Arianzo.

Scrittore versatile ed elegante, oratore dalle immagini grandiose, si acquistò il titolo di « teologo » per eccellenza (ὁ θεόλογος, lo definì il Concilio di Calcedonia) per le 5 *orationes theologicae* tenute a Costantinopoli nel 380. Le sue 45 *orationes*, i numerosi *carmina*, le preziose *epistolae* sono una ricca fonte per la teologia e per le lettere (P.G. 35-38).

BIBL. — E. FLEURY, *St Grégoire de Nazianze et son temps*, Parigi, 1930; M. PELLEGRIANO, *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno*, Milano, 1932; P. GALLAY, *Langue et stile de St Grégoire de Nazianze dans sa correspondance*, Parigi, 1933; L. STEPHAN, *Die Soteriologie des hl. Gregor von Nazianz*, Modling, 1938; « *Gregorio Nazianzeno* », in EC; A. LANGEONIEUX, *La théologie de S. Grégoire de Nazianze*, Parigi, 1952.

A. P.

GREGORIO NISSENO (Santo): Padre della Chiesa, n. a Cesarea di Cappadocia ca. il 335, m. a Nissa ca. il 394. Educato da suo fratello S. Basilio, divenne appassionato cultore della filosofia e lettore assiduo di Platone, Aristotele e Origene.

Ritiratosi a vita eremitica, nel 371 fu fatto, contro sua voglia, vescovo di Nissa, sede suffraganea di Cesarea, dove era metropolita S. Basilio. Perseguitato dagli ariani dovette esulare in diverse città, finché, morto Valente (378), poté ritornare a Nissa.

La sua fama di dotto e di scrittore si diffuse in tutto l'Oriente, tanto che al Concilio Ecumenico di Costantinopoli del 381 il suo nome fu ritenuto sinonimo di ortodossia.

Mente prevalentemente speculativa, affrontò i massimi problemi della teologia in rapporto alle controversie del tempo e con fine sensibilità filosofica: *Orationes 12 adversus Eunomium* (ritenuta da Fozio il capolavoro del Nisseno); *Oratio catechetica magna* (vigorosa sintesi della fede cristiana, i cui articoli sono illustrati nella loro armonia con la ragione); *Antirrheticus adversus Apollinarem* (difende l'integrità delle due nature in Cristo); *Dialogus de anima et de resurrectione* (prezioso per la teologia escatologica); *Contra fatum* (difesa del libero arbitrio contro la

teoria dell'influsso degli astri); *De virginitate* (suggestivo). Numerose e importanti le sue opere esegetiche; notevole il suo epistolario (opere in PG. 44-46).

Sebbene in qualche punto (p. e. quanto all'apocatastasi) sia fuori della Tradizione, per il resto il Niseno ha recato uno splendido contributo alla formulazione e alla difesa delle verità cristiane onde è ritenuto meritamente uno dei più acuti pensatori della Chiesa antica.

BIBL. — U. MANNUCCI-A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, II, ed. 5ª, Roma, 1942, pp. 82-92 (con ampia bibliografia); I. DANÉLOU, «Gregorio Niseno, Santo», in EC. (trattazione completa).

A. P.

H

HOMOUSIOS: v. *Consostanziale*.

I

IAHWEH: v. *Tetragramma*.

ICONOCLASTI (dal gr. εἰκῶν = immagine, e κλάω = rompo): avversari delle immagini, che nell'VIII secolo, capitanati da *Leone III*, Imperatore d'Oriente, fecero una guerra spietata alle immagini sacre, proibendone l'uso e il culto. Alcuni di essi avversavano soltanto il culto (*Iconomachi*).

Politicamente non è chiaro per qual motivo Leone III abbia intrapreso questa lotta, che oltre a disturbare la coscienza dei fedeli, distruggeva tesori d'arte; alcuni pensano che l'Imperatore volesse così

favorire giudei e musulmani, che militavano in gran numero nel suo esercito; altri ritengono che egli fosse personalmente convinto della ortodossia di quella avversione. *Teologicamente* l'Iconoclastia è una conseguenza del *Monofisismo* (v. questa voce): difatti i Monofisiti, ammettendo la trasformazione dell'Umanità di Cristo nella Divinità, dovevano logicamente riprovare la rappresentazione iconografica del Salvatore in forme semplicemente umane. Il Papa *Gregorio II* resistette energicamente alla persecuzione imperiale; il suo successore *Gregorio III* condannò in un Concilio tenuto a Roma (731) la nuova eresia difendendo in nome della Tradizione l'uso e il culto delle immagini. Leone armò una flotta, che fu mandata contro Ravenna, che aderiva al Papa, ma la flotta fu distrutta da una tempesta. Il successore di Leone III, *Costantino V Copronimo*, accentuò la persecuzione, facendo molti martiri; riunì un Concilio a Hieria (753), che condannò i difensori del culto delle immagini, fra cui *S. Giovanni Damasceno*. Ma nel 787, sotto gli auspici dell'imperatrice Irene, si celebrò un Concilio ecumenico, il *II Niceno*, in cui l'eresia fu solennemente condannata e fu rivendicata l'ortodossia dell'uso e del culto delle immagini sacre.

BIBL. — L. BRÉHIER, *La querelle des images*, Paris, 1904; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, Paris, 1928, III, c. 10; P. PASCHINI, *Lezioni di storia ecclesiastica*, Torino, 1931, III, p. 177 ss.; «*Iconoclasme*», in DTC.

P. P.

IDEALISMO: secondo il più autorevole tra gl'idealisti moderni si può definire: « una concezione che risol-

ve il mondo nell'atto spirituale o atto del pensiero, unificando l'infinita varietà naturale ed umana in una assoluta unità, in cui l'umano è il divino e il divino è l'umano » (G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*). Questo è l'Idealismo portato fino alle sue estreme conseguenze (*attualismo gentiliano*); ma l'Idealismo ha la sua genesi storica, che rimonta a *Parmenide*, il quale avrebbe per la prima volta intuito la realtà vera come puro pensiero. Certo l'Idealismo come esaltazione dello spirito o soggetto pensante ha la sua radice nella filosofia di *Cartesio* († 1650), il quale subordinando la realtà al pensiero umano inaugurò quel soggettivismo (v. questa voce) che, attraverso la scuola inglese (*Locke, Berkeley, Hume*), arriva a *Kant* e si afferma fino al punto da sostituire le categorie *a priori* del pensiero alla realtà *noumenica*, dichiarata inconoscibile in sé (v. *Kantismo*). Di qui prende le mosse l'Idealismo tedesco, che mano mano riduce tutta la realtà, anche quella *fenomenica*, all'Io trascendentale (*Panegoismo* del *Fichte*) o all'Assoluto (*Schelling*) o all'*Idea* in continuo divenire (*Panlogismo* di *Hegel*). L'Idealismo tedesco entrò in Italia specialmente per opera di *B. Spaventa* († 1873), si affermò con *Benedetto Croce* e trionfò con *G. Gentile*. L'Idealismo italiano si può riassumere schematicamente in questi punti fondamentali:

1° tutta la realtà si risolve unicamente nello Spirito come puro atto o pensiero pensante (*Attualismo*);

2° non c'è nulla di reale fuori di questo pensiero, nulla di trascendente, ma tutto è immanente in esso (*Immanentismo-Monismo*);

3° lo Spirito o Atto pensante è in continuo divenire, cioè *si fa* per un processo creativo immanente (*autocritisi*), in cui si pone e si supera sotto vari aspetti (*Dinamismo dialettico*);

4° lo Spirito percorre un ciclo triadico di tesi, antitesi e sintesi, in cui è la genesi di tutta la realtà. Il Croce distingue 4 gradi o fasi della attività immanente dello spirito, due di ordine teoretico (*Estetica, Logica*) e due di ordine pratico (*Economia, Etica*). Il Gentile invece distingue 3 momenti: *a*) pura soggettività (*arte*); *b*) oggettivazione (*religione*); *c*) sintesi del soggetto-oggetto (*filosofia*);

5° gli uomini individui sono altrettanti *Io empirici*, che si unificano in un *Io trascendentale*, che è l'Atto pensante, in cui è tutto il reale in divenire (Dio e mondo).

Prescindendo da altre difficoltà, l'Idealismo è assurdo: 1° perché pretende che lo Spirito o Atto pensante crei se stesso ammettendo il principio inconcepibile di una cosa causa di se stessa; 2° perché identifica il finito con l'infinito, il contingente con l'assoluto e ammette la possibilità di una evoluzione dell'Io trascendentale dato come infinito, eterno e quindi perfettissimo; 3° perché non riesce a spiegare la distinzione, la varietà e il contrasto delle coscienze individuali, coefficienti e attrici del dramma della vita umana; 4° perché toglie la distinzione tra errore e verità, tra male e bene, proclamando che lo Spirito nell'atto di pensare è sempre verità e bontà e che il male e l'errore sono il passato dello Spirito stesso.

L'Idealismo, come sistema pan-

teistico e come relativismo nel campo morale è inconciliabile col Cristianesimo.

BIBL. — A. ZACCHI, *Il nuovo Idealismo italiano di B. Croce e di G. Gentile*, Roma, 1925; M. CORDOVANI, *Cattolicesimo e Idealismo*, Milano, 1928; G. BUSNELLI, *I fondamenti dell'idealismo attuale confutati*, Roma, 1926; C. OTTAVIANO, *Critica dell'Idealismo*, Napoli, 1936; A. GUZZO, *Idealismo e Cristianesimo*, Napoli, 1936-1942; C. FABRO, *Idealismo*, in EC, vol. VI, col. 1562 ss. P. P.

IDOLATRIA (dal gr. εἰδώλων λατρεῖα = culto degli idoli): consiste nel prestare a false divinità il culto che si deve soltanto a Dio. Alcuni Padri dicono che l'idolatria è la più grave offesa che si possa fare a Dio, perché gli ruba l'onore e pospone il Creatore alla creatura.

L'idolatria nella sua forma più volgare identifica la divinità (qualunque essa sia) con l'idolo (immagine materiale): in questo senso essa s'avvicina al *Feticismo* (v. questa voce), che però più che una religione è una bassa magia utilitaria e individuale. In una forma più elevata, secondo l'opinione e l'insegnamento dei sacerdoti e dei dotti, l'idolatria presenterebbe l'idolo come l'immagine della divinità alla quale propriamente si riferirebbe il culto. Ma è storicamente provato che gli idolatri ammettono che la divinità informa l'idolo col suo spirito, che resta sempre presente e legato ad esso. Contro i razionalisti i cattolici dimostrano, in base a una oggettiva critica dei documenti, che l'idolatria non è il primo stadio della religione, ma è piuttosto una degenerazione: dal monoteismo al politeismo idolatrico e non viceversa. L'uomo cadde nell'idolatria mano mano

che perdettero di vista il Dio supremo e vero sotto la pressione delle passioni (cfr. S. Paolo nella *Lettera ai Romani*, c. 1). Il senso del divino, che è in fondo ad ogni religione, è anche la radice dell'idolatria: esso subisce una deviazione dalle sfere celesti verso le cose terrene, probabilmente sotto l'azione dell'*animismo* (v. questa voce), per cui gli antichi credevano che ogni cosa fosse animata e mossa da uno spirito. La Chiesa fu sempre assai severa coi cristiani caduti nell'idolatria durante le persecuzioni.

V. *Animismo*, *Feticismo*.

BIBL. — P. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des religions*, 1904; H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions*, Paris, 1925; G. SCHMIDT, *Manuale di storia comparata delle religioni*, Brescia, 1934; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, Paris, 1924, vol. I, p. 369 ss.; «*Idolatrie*», in DTC e «*Animisme*», in DA.

P. P.

IDOLOTTI (= cosa offerta all'idolo, dal gr. εἰδώλω θύω = sacrifico all'idolo): uno dei casi di coscienza più delicati per i primi cristiani fu la liceità di nutrirsi delle carni che i pagani offrivano nei templi ai loro idoli. In quel tempo la società greco-romana era permeata di senso religioso ed ogni occasione lieta o triste della vita era sottolineata da offerte di sacrifici agli dèi. La carne delle vittime immolate veniva consumata nelle adiacenze dei templi o nei banchetti familiari, o distribuita agli amici o, infine, venduta ai macellai, entrava nell'uso pubblico.

Nel Concilio Apostolico di Gerusalemme venne deciso che i cristiani venuti dal paganesimo, per rispetto ai loro confratelli venuti dal giuda-

simo che provavano una ripugnanza istintiva per l'uso degli idolotiti, si astenessero dalle carni di provenienza sacrificale pagana (*Atti*, 15, 20, 29). Sei anni dopo, nel 56, la questione fu presentata a S. Paolo in tutti i suoi particolari dai fedeli di Corinto. Venivano fatti tre casi concreti: 1) i cristiani possono fornirsi da macellai che acquistano carne dai templi o che, nella macellazione, praticano riti religiosi? 2) possono accettare inviti ai banchetti nei quali si ha il sospetto che vengano offerti idolotiti? 3) possono, per dovere o per convenienza, partecipare a un banchetto sacro di pagani?

Nella sua risposta (*I Cor.* cc. 8-10) Paolo si ispira a due principi: 1) l'idolo è nulla, quindi non può consacrare o sconsanare la carne offertagli; 2) gli animali furono da Dio messi a disposizione delle creature per loro nutrimento. In conseguenza, la risposta alla prima domanda è affermativa. Anche nel secondo caso i cristiani non devono avere scrupoli, ma se a tavola c'è qualcuno che può scandalizzarsi devono astenersene. Nel terzo caso la risposta è negativa perché lo scandalo è legittimo e grave trattandosi di partecipazione diretta a un atto di culto idolatrico: non si può bere alla « coppa del demonio » dopo aver bevuto al « calice del Signore ».

BIBL. — DTC, VII, 670-85; DBVS, IV, 187-195; EC, VI, 1580 s.; F. PRAT, *La théol. de St Paul*, I, cd. 15, Paris, 1927, pp. 135-140; B. ALLO, *Première ép. aux Corinthiens*, 2ª ed., Paris, 1934, pp. 195-252.

S. G.

IGNAZIO DI ANTIOCHIA (Martire): condannato *ad bestias* verso il 107, nel suo viaggio da Antiochia a

Roma scrisse sette celebri lettere alle Chiese di Efeso, Magnesia, Tralle, Roma, Filadelfia, Smirne e a S. Policarpo vescovo di Smirne. Redatte in uno stile vivo e appassionato, sono l'espressione di una fede divenuta luce e calore. Preziose per le testimonianze su verità fondamentali del Cristianesimo: Trinità, Incarnazione, Battesimo, Eucaristia, Matrimonio, Gerarchia, Episcopato Monarchico, Primato della Chiesa Romana.

BIBL. — A. CASAMASSA, *I Padri Apostolici*, Roma, 1938; G. BOSIO, *I Padri Apostolici*, II, Torino, 1942 (versione italiana delle lettere); E. PETERSON, *Ignazio di Antiochia*, in EC.

A. P.

ILEMORFISMO SACRAMENTALE: v. *Materia e forma*.

ILLUMINAZIONE (degli agonizzanti): v. *Morte, Infedeli*.

ILLUMINISMO (ingl. *Enlightenment*): corrente filosofico-religiosa, diffusa nel '700 dall'Inghilterra alla Francia, alla Germania, all'Italia. L'Illuminismo raccoglie lo spirito dell'Umanesimo e della Riforma luterana e afferma l'autonomia della ragione, affrancata ed emancipata da ogni autorità civile e religiosa, apertamente ribelle ad ogni tradizione, destinata a illuminare della sua luce i misteri del mondo e della vita. Il corifeo di questa corrente è l'inglese *Erberto di Cherbury* († 1648), il quale professò una religione naturalistica ridotta a poche verità fondamentali, intorno a cui sogliono convenire tutte le religioni. A questa teoria si riconnette il *Deismo* (v. questa voce) col *Tindal*, col *Toland*,

col *Collins* e il *Bolingbroke*. Insieme con l'autonomia della ragione l'Illuminismo proclamò l'autonomia della volontà nel campo morale: né la religione né le leggi civili possono essere fonti di moralità, ma soltanto la coscienza individuale con una specie d'istinto (*sensu etico-estetico*). La morale individuale diventa sociale temperando l'egoismo con l'altruismo per mezzo della *simpatia* (*A. Smith*). L'Illuminismo inglese passò in Francia e vi degenerò con l'*Enciclopedia* materialista e ateo (*De la Mettrie, Holbach, Diderot, Voltaire*). *G. G. Rousseau*, col suo naturalismo romantico, si ricollega all'Illuminismo francese. In Germania l'Illuminismo si affermò con *Samuele Reimarus* († 1768), che rigetta tutta la Rivelazione cristiana come un'impostura, e più ancora con *Efraim Lessing*, esteta, letterato, drammaturgo, che ha ispirato tutta l'opera sua al principio della verità come perenne, personale conquista, non come dono o possesso immutabile. Così la religione dommatica non avrebbe più senso. In Italia l'Illuminismo influì sul Rinascimento della seconda metà del '700, nel settore delle scienze economico-sociali (*A. Genovesi, G. Filangieri, G. R. Carli* ecc.). Per le tenaci tradizioni cristiane l'Illuminismo italiano in genere non conobbe le degenerazioni etico-religiose d'oltr'alpe.

BIBL. — F. E. HIBBEN, *The philosophie of enlightenment*. London, 1910; M. ROSTAN, *Les philosophes et la société française au XVII siècle*, Paris, 1911; G. GENETILE, *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli, 1903; F. VENTURI, *Le origini della Enciclopedia*. Firenze, 1946; B. MAGNINO, *Alle origini della crisi contemporanea: Illuminismo e rivoluzione*. Roma, 1946.

P. P.

IMMACOLATA (Concezione di Maria): è stata definita solennemente nella Bolla « *Ineffabilis* » da Pio IX, l'anno 1854 (8 dic.), sicché è una verità di fede cattolica, che consiste nel credere come rivelato da Dio che la Vergine, fin dal primo istante della sua concezione, fu preservata immune dalla colpa originale, in vista dei meriti di Cristo venturo.

Questo singolare privilegio non fu ignoto al Magistero della Chiesa e alla coscienza cristiana prima della definizione pontificia; basti ricordare che una festa liturgica della Concezione di Maria era in vigore almeno dal VII secolo in Oriente e dal IX secolo in Occidente (prima a Napoli, poi in Inghilterra e in Irlanda e poi nel resto dell'Europa). Nella Chiesa occidentale in verità subì degli oscuramenti e si fece strada lentamente attraverso contrasti e difficoltà, perché dal V secolo il *Pelagianesimo* (v. questa voce) aveva imposto la difesa della trasmissione *universale* del peccato d'origine e quindi l'*universalità* della Redenzione. Ma i fautori non mancarono mai. Caratteristica la controversia che si accese fin dal sec. XIII tra Domenicani e Francescani: quelli, con a capo S. Tommaso, negavano l'esenzione dal peccato originale in Maria, pur ammettendone la santificazione immediatamente dopo la concezione nell'utero materno. I Francescani invece con a capo Scotto, sostenevano prima la possibilità, poi il fatto del privilegio mariano. Nondimeno San Bonaventura, francescano, pensava come S. Tommaso e S. Bernardo. Oltre alla preoccupazione antipelagiana acui ed aggravò la controversia l'imperfetta conoscenza dei Teologi sulla fisiologia

della fecondazione e della concezione. La Chiesa, senza fretta ma con fermezza e prudenza, da Sisto IV, che approvò la festa dell'Immacolata Concezione, a Gregorio XVI, che fece inserire il bel titolo nel *Prefazio* e nelle Litanie, spianò la via alla solenne definizione di Pio IX.

Il privilegio di Maria, è implicito nel testo del *Genesi* 3, 15, dove è vaticinato il trionfo della donna e della sua prole (Cristo) su Satana. Inoltre Maria, prima dell'Incarnazione è salutata dall'Angelo « piena di grazia » (κεχαριτωμένη = *stabilmente piena di grazia divina*), parola in cui i Padri vedono una santità perfetta, senza limiti di tempo. Il parallelismo *Adamo-Eva* (schiavi di Satana e rovina dell'umanità) e *Cristo-Maria* (vincitori di Satana e salvezza degli uomini) è familiare ai Padri (*Giustino, Ireneo, Tertulliano*, ecc.). *Efrem* ha espressioni vivaci sulla incontaminata purezza di Maria. *S. Agostino* pur dovendo combattere i Pelagiani, non osa parlare di Maria quando si tratta di peccato (*De natura et gratia*, 36, 42; RJ, 179).

Ragione teologica: ripugna che la Madre di Cristo, vincitore di Satana e del peccato, sia stata soggetta all'uno e all'altro anche per un solo istante.

BIB. — A. M. LE BACHELT - M. JUGIE, « *Immaculée Conception* », in DTC: trattazione completa e ricca di documentazione; B. H. MERKELBACH, *Mariologia*, Paris, 1939 (accurata sintesi pp. 106-157); E. LONGPRÉ, *La Vierge Immaculée. Histoire et doctrine* 2, Paris, 1945; G. ROSCHINI, *Mariologia* 2, Roma, 1948, II, p. 11 ss.

P. P.

IMMAGINE: nel linguaggio usuale è la riproduzione grafica o plastica di una persona nella sua fisionomia

somatica; tale è il ritratto. Nel linguaggio filosofico l'immagine è la riproduzione dell'oggetto conoscibile nella facoltà sensitiva o intellettuale (*specie sensibile e specie intelligibile*). In Teologia il termine anzitutto interessa la questione del culto (v. questa voce). La Chiesa ha fin da tempi remoti adottato e difeso il culto dei Santi e delle loro immagini: nel *II Conc. di Nicea* (a. 787) furono condannati gl'*Iconoclasti* (v. questa voce), che combattevano l'uso di venerare le immagini del Signore, della SS. Vergine e dei Santi. È da ricordare inoltre che secondo la Sacra Scrittura (*Gen. 1, 26 ss.*), Dio creò l'uomo a sua *immagine* e somiglianza. Sebbene le due voci nel testo ebraico siano sinonime, tuttavia alcuni Padri distinguono in modo che, immagine si riferisca alle proprietà naturali dell'uomo e somiglianza ai doni soprannaturali di cui fu arricchito Adamo. A rigore di termini la S. Scrittura non afferma che un rapporto di somiglianza tra Dio Creatore e l'uomo: tale rapporto evidentemente non riguarda il corpo, ma l'anima, che davvero riflette in sé analogicamente alcune perfezioni divine, come l'immaterialità, l'intelletto, la volontà con le rispettive operazioni. *S. Tommaso* vede nello spirito umano anche una immagine della Trinità in quanto come in Dio il Verbo è generato dal Padre e da ambedue procede lo Spirito Santo che è Amore, così in noi c'è il verbo mentale o concetto della cosa conosciuta e il conseguente amore o inclinazione verso di essa. La Teologia trinitaria fiorisce su questo rapporto di somiglianza tra la psicologia umana e la vita intima di Dio (v. *Trinità*). In un senso più stretto

e teologicamente più interessante il termine immagine si attribuisce al Verbo secondo le parole di S. Paolo, *Col.* 1, 15: « *Qui est imago Dei invisibilis* ». In realtà il Verbo (v. questa voce) è il termine della divina intelligenza, che procede dal Padre per via di generazione spirituale: il figlio nasce ad immagine del padre. La ragione d'immagine è più profonda nel Verbo, perché esso non solo è simile al Padre, ma è della stessa sostanza del Padre (v. *Consostanziale*). Meno rettamente lo Spirito Santo può dirsi immagine del Figlio (come dicono alcuni Padri orientali), perché lo Spirito Santo procede per amore e l'amore non produce, ma suppone la somiglianza.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 45, a. 7; q. 35; M. HETZENAUER, *Theologia Biblica*, Friburgi Br., 1908, p. 537-539. V. anche sotto le voci citate nel testo; C. BOYER, *L'image de la Trinité synthèse de la pensée augustinienne*, in « *Gregorianum* », 1946, p. 173 ss. e 333 ss.

P. P.

IMMANENTISMO: è un sistema filosofico-religioso che, nella sua forma più rigida, riduce tutta la realtà al soggetto, sorgente, principio e termine di tutta la sua attività creatrice. È il *soggettivismo* (v. questa voce) iniziato da *Cartesio* con la tendenza a partire dal soggetto e ad assorbire progressivamente in esso tutto l'oggetto. Questo assorbimento è già compiuto nel monismo sostanzialistico dello *Spinoza* a carattere spiccatamente *panteistico*: in *Kant* subisce una lieve limitazione in quanto questo filosofo ammette come realtà oggettiva, almeno fondamentalmente, il *fenomeno*. Ma con l'*idealismo* tedesco (*Fichte*, *Schelling*, *Hegel*) l'Immanentismo ripiglia

la sua marcia e tocca l'apice nell'*idealismo* italiano di *Croce* e di *Gentile*, secondo i quali tutta la realtà è immanente nell'atto del pensiero.

Accanto a questo sviluppo in linea intellettualistica, l'Immanentismo ne riceve un altro sulla linea *sentimentale* per opera dello *Schleiermacher*. Questa seconda corrente, più aderente al problema religioso, si afferma con tanto vigore per tutto l'800 da minacciare l'altra. Col *Prammatismo* (v. questa voce) di *James* il sentimento e l'azione, non più l'idea, sono l'essenza della religione. Si arriva così al *Modernismo* (v. questa voce), che fa scaturire il divino dal sentimento e dall'esperienza religiosa (v. questa voce). Il fatto storico della Rivelazione è in funzione della coscienza religiosa, in cui Dio continua a rivelarsi davvero, e tutta la religione diventa un affare individuale, soggettivo. Conseguenze di questo Immanentismo assoluto: a) Dio non sarebbe più personalmente distinto dall'uomo e dal mondo; b) la Rivelazione e la religione non sono legate a verità fisse, a dommi immutabili, ma si sviluppano e si trasformano secondo le fasi del sentimento e della coscienza religiosa. Per queste gravi conseguenze la Chiesa ha condannato l'immanentismo (Cfr. Enc. « *Pascendi* » contro il *Modernismo*).

Altra cosa è il *metodo d'immanenza* adottato da *Blondel* e da altri cattolici nell'*Apologetica*: esso consiste nel partire dal soggetto per la difesa della religione. Far sentire all'uomo il disagio del suo spirito, il bisogno di Dio e del soprannaturale, che è assopito nel cuore di tutti e orientarlo così verso la vera religione rivelata, verso la Chiesa di Cristo. Il

metodo d'immanenza non è eterodosso per sé: adoperato con cautela può essere una efficace preparazione al metodo *storico*, a cui però non può né deve sostituirsi, come non può e non deve compromettere il valore della credibilità (v.) razionale in rapporto all'atto di fede (v.).

BIBL. — J. DE TONQUÉDEC, *Immanence*, Paris, 1913; L. STEFANINI, *L'Azione*, Milano, 1915; A. ZACCHI, *Dio*, Roma, 1922, vol. I, p. 333 ss.; A. GUZZO, *Idealismo e Cristianesimo*, Napoli, 1936-42; F. SCIACCA, *Filosofia e metafisica*, Brescia, 1950; Id., «*Immanentismo*», in EC, vol. VI, col. 1667 ss.
P. P.

IMMANENZA (metodo di): v. *Apo-
logetica*, *Immanentismo*.

IMMENSITA': v. *Infinità*.

IMMOLAZIONE: v. *Sacrificio*.

IMMORTALITA': è immunità dalla morte. Per l'immortalità del corpo concessa da Dio insieme con altri doni ai Progenitori v. *Integrità*.

Qui si tratta soltanto dell'immortalità dell'anima, che è insieme una verità di fede e di ragione. La divina Rivelazione è tutta ordinata alla vita eterna, destino soprannaturale dell'uomo. Nella S. Scrittura la vita terrena è chiamata *pellegrinaggio* verso una patria superiore (*Gen.* 47, 9; *Ebr.* 11, 13-16). Un'esplicita affermazione è nell'*Eccl.* 12, 7: «...prima che ritorni la polvere alla terra donde provenne e lo spirito ritorni a Dio, che lo diede»; si allude alla creazione dell'uomo, che Dio compose di corpo formato dal limo e di anima ispirata direttamente da Lui stesso nel corpo (*Gen.* 2, 7).

Gesù nell'Evangelo confuta i *Saducei* richiamando il pensiero che

Dio è Dio di Abramo e degli altri Patriarchi, i quali non possono essere del tutto morti, perché Dio è dei viventi, non dei morti (*Mt.* 22, 31 ss.); e altrove ammonisce: « Non temete quelli che uccidono il corpo e non possono uccidere l'anima; ma piuttosto temete Colui che può mandare in perdizione anima e corpo » (*Mt.* 10, 28). La Tradizione è unanime e per questo il Magistero Ecclesiastico non sentì mai il bisogno di definire una verità che è stata sempre viva nella coscienza dei fedeli; solo il *V Conc. Lateranense* alza la voce contro le audaci negazioni di alcuni *Neo-Aristotelici* (DB, 738).

L'immortalità dell'anima dunque è verità di fede. Ma è anche verità di ragione. Già la migliore filosofia antica l'ammetteva e la dimostrava: una celebre dimostrazione dell'immortalità è il dialogo (forse il più bello) di Platone intitolato *Fedone*. L'anima per la sua stessa natura è immortale: la filosofia e la Teologia cristiana provano questa tesi coi seguenti argomenti:

1° L'anima umana è spirituale, come si dimostra dall'indipendenza delle sue specifiche operazioni, intelligenza e volizione, e quindi anche del suo essere, dalla materia. Ora lo spirito è per sua natura semplice, non composto di parti, e quindi incorruttibile, non soggetto a decomposizione come la materia.

2° L'uomo ha la naturale aspirazione all'immortalità, come risulta dalla storia e dalle istituzioni del genere umano: quest'aspirazione insita nella coscienza dell'umanità non può essere vana.

3° L'uomo intende la verità, che è eterna, indipendente, dal tempo e

dallo spazio: la proporzione esige che il soggetto conoscente non sia inferiore all'oggetto conosciuto, che, come tale, dice elemento perfettivo proprio di quel soggetto.

4° In questa vita non c'è adeguata sanzione della bontà e della malvagità dell'uomo: la sapienza e la giustizia del Creatore esigono che quella sanzione si compia in un'altra vita.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 75; *Summa contra Gentes*, II, cc. 65 e 80; D. MERCIER, *Psychologie*, Louvain, 1928, t. II, p. 347 ss.; FELL, *L'immortalità dell'anima*, Milano, ed. «Vita e Pensiero»; M. TH. COCONNIER, «Ame», in DA; vari autori, *Immortalità dell'anima umana*, in EC, vol. VI, col. 1682 ss.

P. P.

IMMUTABILITA': esclude ogni passaggio o moto dell'essere da un termine a un altro, e però l'immutabilità si oppone ad ogni sviluppo o evoluzione. L'*Immanentismo* e l'*Idealismo*, che identificano mondo e Dio riducendo l'uno e l'altro all'atto del pensiero, sono costretti a concepire Dio in perenne evoluzione. La divina Rivelazione invece afferma l'assoluta immutabilità di Dio in opposizione al continuo divenire dell'universo: « Presso di Lui non c'è mutamento né ombra di vicende » (S. Giacomo 1, 17). S. Paolo (*Lett. agli Ebrei*, I, 10) ripete le parole del Salmo 101: « Essi (i cieli) periranno, ma tu resterai; e tutte le cose s'invecchieranno come un panno, Tu le muti come un vestito ed esse cambiano, ma Tu rimani lo stesso e i tuoi anni non avranno fine ». Il *Concilio Laterano IV* e il *Concilio Vaticano* commentano con l'espressione « *Deus incommutabilis* » (DB, 428 e 1782).

La ragione conferma e illustra questa verità: infatti l'essere che si muta e si sviluppa, passando dal meno al più, è evidentemente imperfetto, è potenza che passa all'atto, acquistando qualche cosa di nuovo. Ma tutto questo si oppone alla ragione di Essere per essenza, di Atto puro, semplice, perfettissimo, infinito (v. queste voci). Pertanto l'evoluzionismo divino è antropomorfismo e pone l'assurdo dell'*Infinito-finito*. In un inno della Chiesa si canta:

*Rerum, Deus, tenax vigor,
Immotus in te permanens.*

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 9; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Paris, 1928, p. 386 ss. Id. *Le divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tommaso*. Roma, 1923.

P. P.

IMPANAZIONE: v. *Transustanziazione*.

IMPECCABILITA': impossibilità, fisica o morale, di commettere peccato.

È dottrina di fede che a Gesù Cristo compete non solo la immunità da ogni peccato, ma anche una vera e propria impeccabilità: Gesù stesso sfida i suoi nemici con le solenni parole (*Giov.* 8, 46): « Chi di voi può accusarmi di peccato? »; il *Conc. di Efeso* afferma che Gesù Cristo « non conobbe affatto il peccato ». S. Paolo aveva proclamato Cristo « Pontefice immacolato... segregato dai peccatori » (*Agli Ebrei*, 7); e S. Pietro (*1ª Lett.*) e S. Giovanni (*1ª Lett.*) attestano categoricamente che in Cristo non c'è ombra di colpa. Così pure i Padri, il cui pensiero è riassunto energica-

mente da S. Cirillo Aless.: « Sono del tutto sciocchi quelli che dicono che Cristo abbia potuto peccare ».

La ragione dell'impeccabilità di Cristo sta nell'unione ipostatica, per cui essendo una la Persona (Verbo), uno è il soggetto a cui si attribuiscono le azioni divine e umane; se dunque in Cristo si desse un minimo peccato, bisognerebbe attribuirlo al Verbo, il che è assurdo. A questa impeccabilità contribuiscono la visione beatifica, la pienezza della grazia e i doni soprannaturali, che arricchivano l'anima di Gesù Cristo. Tutto considerato, l'impeccabilità del Redentore, pur appartenendo all'ordine morale, ha un fondamento metafisico.

L'impeccabilità si attribuisce anche a Maria Vergine a motivo della sua sovrumana dignità di Madre di Dio, della esenzione dal peccato originale e quindi dal fomite della concupiscenza, e infine per la pienezza della grazia di cui fu ornata. Ma l'impeccabilità di Maria non fu *intrinseca* come quella di Gesù, ma piuttosto *estrinseca*, cioè dovuta a una speciale assistenza di Dio. Di fatto in Maria non ci fu nessun peccato, neppure veniale (*Conc. Tridentino*).

BIBL. — Tutti i manuali *De Verbo Incarnato*; E. HUGON, *Le mystère de l'Incarnation*, Paris, 1931, p. 292 ss.; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato* 4, Torino, 1951; P. RICHARD, « *Impeccabilité* », in DTC.

P. P.

IMPENITENZA: è l'opposto della penitenza, la quale è una virtù che inclina la libera volontà a dolersi del peccato commesso e a proporre di non offendere più Dio. Essenzialmente la virtù della penitenza ten-

de, come dice S. Tommaso (S. Th. III, q. 85, a. 2), alla distruzione del peccato in quanto è offesa di Dio. Si tratta non di distruzione fisica (il fatto non si distrugge), ma di una distruzione morale, che è capovolgimento dello spirito nel senso che rinnega praticamente il male distogliendosi e orientandosi verso il bene. Nell'Evangelo questo capovolgimento salutare è espresso efficacemente con la parola *μετάνοια* (= mutamento di pensiero): cfr. Mt. 4, 17. L'impenitenza, per ragione di opposizione, è la persistenza nello stato di peccato e quindi di separazione da Dio. Tale persistenza può essere uno *stato di fatto*, per es. in chi pecca e non si pente del peccato commesso per incuria; oppure una cattiva disposizione della volontà, che ricusa di pentirsi e di riparare all'offesa di Dio.

L'impenitenza si distingue in *temporanea* e *finale*, proprio come suol distinguersi la perseveranza (v. questa voce): la temporanea è la persistenza nel peccato per un certo periodo della vita. Se essa è volontaria e maliziosa costituisce una colpa per se stessa, anzi è un peccato contro lo Spirito Santo (così S. Tommaso nella *Sum. Theologica* II, II, q. 14, a. 2). È dunque interesse e dovere del peccatore di rialzarsi dopo la caduta, ritornando contrito e umiliato al cuore di Dio. Il non farlo per malizioso proposito, come si è detto, è colpa; il non farlo per trascuratezza non costituisce un nuovo peccato se non quando lo esigono particolari circostanze. La perfezione cristiana esigerebbe la penitenza subito dopo la colpa, ma la perfezione non è oggetto di uno stretto precetto. La Chiesa impone a tutti i cristiani l'ob-

bligo di confessarsi una volta all'anno (precetto pasquale): ma l'obbligo morale della penitenza urge almeno in caso di pericolo o quando si deve ricevere un Sacramento dei vivi (S. Comunione, Cresima, Matrimonio).

L'impenitenza *finale* riguarda l'ultimo momento dell'esistenza terrena e può essere una condizione di *fatto* come per es. è il caso d'un uomo che muore in stato di peccato grave senz'aver modo e tempo di pentirsi. Ma può darsi che un uomo ricusi ostinatamente di pentirsi mentre è in vita e faccia un proposito analogo anche per l'ultima ora della vita, rifiutando anticipatamente ogni conforto religioso. Allora avrebbe luogo l'impenitenza finale colpevole, che aggrava davanti al tribunale di Dio la condizione del peccatore indurito nella colpa.

Alla impenitenza finale, dispone l'indurimento e l'accecamento, che sono ostinazione nel male, sempre però vincibile con la grazia di Dio e la buona volontà.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 85; I-I, q. 79; *Summa contra Gentes*, III, c. 157, 160, 162; S. ALFONSO, *Apparecchio alla morte*; *Id.*, *Massime eterne*; L. BEAUDENOM, *Pratica progressiva della confessione e della direzione spirituale*, 2 voll., Torino 1940; G. SCHRYVERS, *Anime fidenti* 3, Torino, 1942.

P. P.

IMPOSIZIONE (delle mani): con questa espressione, che i Greci traducono con χειροτονία oppure con χειροθεσία, si indica il semplice e spontaneo gesto di porre le mani sopra il capo o qualche altra parte nobile (p. e. gli occhi, la fronte di una persona o anche di un animale, come nella cerimonia ebraica del

capro espiatorio) allo scopo di produrre un effetto (p. e. una benedizione, una guarigione) o di trasmettere un potere. A volerlo classificare si può dire che è triplice l'uso di questo rito: *biblico, liturgico, sacramentale*.

Nella S. Scrittura, particolarmente nel N. T., si trova spesso usata l'imposizione delle mani da parte di Gesù, degli Apostoli e dei primi missionari evangelici al fine di produrre una guarigione. Nelle varie liturgie è usato spesso durante le cerimonie che precedono o seguono la amministrazione di alcuni Sacramenti, p. e. del Battesimo. Nell'antichità cristiana rivestiva singolare importanza l'imposizione delle mani nella riconciliazione dei penitenti e degli eretici. In due Sacramenti, propriamente nella *Cresima* e nell'*Ordine* (v. questa voce), la χειροτονία secondo l'opinione oggi più comune, è parte costitutiva e pertanto indispensabile del segno sacramentale (materia del Sacramento: v. questa voce).

BIBL. — J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le N. T. et dans l'Eglise ancienne*, Wetteren-Paris, 1925 (opera ricca e profonda); P. DE PUNNET, « Confirmation », in DACL; G. CARD. VAN ROSSUM, *De essentiis sacramenti Ordinis*, Romae, 1931; P. GALTIER, « Imposition des mains », in DTC; F. CARPINO, « Imposizione delle mani », in EC.

A. P.

INABITAZIONE: in forza della grazia santificante tutta la Trinità viene a dimorare nell'anima giusta. Questa inabitazione, attestata dall'Evangelo (*Giov.* 14, 23), è collegata con una missione divina invisibile (v. *Missione divina*) e non presenta difficoltà, anzi è in armonia

con quel principio secondo il quale Dio è tanto più presente dove più agisce (v. *Presenza*). Ma nel secolo XVII si è accesa una controversia per una opinione di *Petavio*, seguito poi da *Tomassino*. Questi Teologi pensavano che l'inabitazione santificatrice deve attribuirsi come *propria* allo Spirito Santo, il quale, in modo analogo all'unione ipostatica del Verbo, si unisce ineffabilmente e personalmente all'anima del giusto. Non pochi Teologi moderni hanno adottato questa opinione. La quale però implica serie difficoltà: se la grazia infatti è il titolo dell'inabitazione, essendo essa un effetto di operazione *ad extra* (v. *Operazione*), appartiene ugualmente alle tre Persone e quindi non si vede come l'inabitazione possa essere esclusiva o propria dello Spirito Santo. D'altronde la dottrina tradizionale non conosce unione ipostatica oltre quella del Verbo.

Tuttavia si deve riconoscere che l'opera della santificazione, e quindi l'inabitazione, essendo opera di amore, dice ordine più allo Spirito Santo (almeno in linea di *causalità esemplare*) che al Padre e al Figlio. Ma questo ordine si può ben ridurre a una semplice *appropriazione* (v. questa voce), senza giungere fino alla *proprietà* personale. Del resto *Petavio* e gli altri che lo seguono dicono che l'unione dell'anima santificata è *con* la Persona e non *nella* Persona dello Spirito Santo.

Più delicata è ancora la questione del modo con cui la SS. Trinità è presente nell'anima santificata.

Già S. Tommaso aveva distinto una presenza di Dio *soggettiva*, in quanto Egli opera in tutte le creature, e una presenza *oggettiva* in quanto è

oggetto di cognizione e di amore nelle creature razionali. Questa duplice presenza, propria dell'ordine naturale, si attua in modo più alto e più misterioso nell'ordine soprannaturale, con l'infusione della grazia, di cui Dio è nello stesso tempo autore e oggetto.

Alcuni Teologi insistono sulla presenza *soggettiva* (di Dio come agente nell'ordine naturale e soprannaturale: *Vasquez, Terrien, Galtier*); altri stanno più per la presenza *oggettiva* (di Dio come conosciuto e amato: *Suarez, Salmanticensi, Frogget*). Meglio però pensano quelli che, come il *Gardeil*, partono dalla presenza *soggettiva*, ma insistono di preferenza su quella *oggettiva*, per cui la grazia mette nell'anima una capacità e una tendenza *dinamica* ad attingere Dio con la cognizione e con l'amore, perfino con l'esperienza mistica.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 43, aa. 3 e 6; A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927, II, pp. 1-87; P. GALTIER, *L'habitation en nous des trois personnes* 2, Paris, 1950; RETAILLEAU, *La Sainte Trinité dans les justes*, Angers, 1932; B. FROGET, *L'abitazione dello Spirito Santo nelle anime giuste* (trad. Nivoli), Torino 1937; J. TRÜTSCH, *SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores*, Trento, 1949.

P. P.

INCARNAZIONE (gr. *σάρκωσις*): ha avuto origine dalle parole del Prologo dell'Evangelo di S. Giovanni: « *Et verbum caro factum est* ». Il Verbo si fece carne, cioè uomo (scambio caratteristico delle lingue semitiche, usato nella Bibbia, per es. *Gen.*, 6, 12). L'equivalenza dei due termini è consacrata ufficialmente nel *Simbolo Niceno Costantinopo-*

litano, che dice del Verbo *σαρκωθεῖς* (= incarnato) e *ἐνανθρωπήσας* (= fatto uomo). L'Incarnazione è detta nella S. Scrittura anche: manifestazione (di Dio) nella carne, epifania, annichilimento, economia. Essa va intesa in due distinti significati: a) come azione divina, che forma nel seno di Maria Vergine una natura umana determinata e la unisce e la fa sussistere nella Persona del Verbo. Questa azione è comune alle tre persone divine, perché è azione « *ad extra* ». b) Come termine dell'azione divina, è l'unione misteriosa della natura divina e della natura umana nella Persona del Verbo. Il Verbo Incarnato è Gesù Cristo.

Necessità: l'Incarnazione non era assolutamente necessaria, perché Dio poteva riparare diversamente le rovine prodotte dal peccato di Adamo. Ma fu necessaria *ipoteticamente*, supposta cioè in Dio l'esigenza di una riparazione secondo le norme della giustizia. Di fronte a questa esigenza, che è implicita nelle fonti della Rivelazione, nessuna creatura poteva riparare all'offesa fatta a Dio, che era moralmente *infinita* e però si richiedeva un *Uomo-Dio*, capace di morire e di riparare infinitamente.

Fine: le scuole teologiche non sono d'accordo. Gli *Scotisti* sostengono che l'Incarnazione fu voluta per se stessa da Dio, indipendentemente dal peccato di Adamo, e che quindi il Verbo si sarebbe incarnato anche se Adamo non avesse peccato. I *Tomisti* invece difendono la tesi dell'Incarnazione ordinata alla Redenzione, come al suo fine principale: se quindi non ci fosse stato il peccato originale, il Verbo non si

sarebbe incarnato, atteso l'ordine presente del mondo.

La prima opinione sembra più grandiosa, ma la seconda è fondata sui documenti della Rivelazione, che sono decisivi quando si tratta di cose che dipendono dalla libera volontà di Dio. La Chiesa canta ogni giorno: « *Qui (Verbum) propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est* ».

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 1; E. HUGON, *Le mystère de l'Incarnation*, Paris, 1913; M. CORDOVANI, *Il Salvatore 2*, Roma, 1945; M. G. SCHEEBEN, *I misteri del Cristianesimo* (vers. Gorlani), Brescia, 1949, p. 239 ss.; A. MICHEL, « *Incarnation* », in DTC; v. anche i manuali scolastici *De Verbo Incarnato* (BILLOT, VAN NOORT, D'ALÈS, PARENTÉ).

P. P.

INCORPORAZIONE MISTICA: vedi *Corpo mistico*.

INDEFETTIBILITA' (della Chiesa): l'indefettibilità è quella prerogativa della Chiesa, in virtù della quale essa durerà fino al termine del mondo, conservando inviolato il deposito trasmessole dal suo Sposo Divino (implica perciò l'infallibilità). Anche questa prerogativa promana dalla natura e dal fine della Chiesa stessa; infatti essendo essa la continuatrice dell'opera di Cristo deve durare finché vi sarà sulla terra un'anima da salvare. Del resto il Redentore ne ha fatto esplicita promessa: « Io sarò con voi fino alla consumazione dei secoli » (*Mt.* 28, 20); « Le porte dell'inferno non prevarranno contro la mia Chiesa » (*Mt.* 16, 19). S. Ambrogio, facendo eco alle parole di Cristo, paragona la Chiesa a una nave « che viene continua-

mente agitata dai marosi e dalle procelle, ma che non potrà mai naufragare perché il suo albero maestro è la Croce di Cristo, il suo nocchiere è il Padre, e il custode della sua prora lo Spirito Santo, i suoi rematori gli Apostoli » (*Liber de Salomone*, c. 4).

Alla promessa divina ha risposto la storia. Ogni età ha messo a prova la costanza e la stabilità della Chiesa: le persecuzioni dei primi secoli, le eresie trinitarie e cristologiche dal IV al VII secolo, lo scisma d'Oriente e il nicolaismo di Occidente, la lotta tra papi e imperatori nel Medioevo, la « Riforma », la rivoluzione francese, sono passate come bufere sul tempio di Dio che è rimasto immobile in mezzo al crollo d'imperi, d'istituti e di civiltà che sembravano destinate a sfidare i secoli. « Stat Crux dum volvitur Orbis ».

Pertanto il Concilio Vaticano affermò che « l'invitta stabilità della Chiesa è un grande e perenne motivo di credibilità e una testimonianza irrefragabile della sua missione divina, onde come un segno levato tra i popoli (*Is.* 11, 12) invita a sé gli infedeli e assicura i suoi figli che la fede che essi professano è poggiata sopra un fondamento sicurissimo » (DB, 1794).

BIBL. — Si consultino i trattati classici «*De Ecclesia*» alla tesi *Indefetibilità della Chiesa*, p. e.; C. Card. MAZZELLA, *De Ecclesia*, n. 738 ss.; A. TANQUEREY, *De Ecclesia*, n. 105; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, specialmente la prima parte; M. JUGIE, «*Indefetibilità della Chiesa*», in EC.

A. P.

INDICE (dei libri proibiti): è un elenco ufficiale di libri proibiti dalla

Chiesa come erronei o pericolosi in materia di fede o di costumi. Fin dai primi secoli la Chiesa vigilò sempre sulla diffusione di scritti, che potessero comunque compromettere la salute delle anime. Basti ricordare per es. il *Decreto Gelasiano* (496), con cui si denunciavano e si proibivano alcuni libri di contenuto religioso. Ma la scoperta della stampa costrinse la Chiesa a una vigilanza più oculata: *Paolo IV* fece pubblicare il primo *Indice* ufficiale (1557 e 1559), cui il Concilio di Trento fece premettere norme opportune sancite da *Pio IV* (1564). L'Indice fu poi via via ritoccato, ampliato, aggiornato dai Papi *Clemente VIII*, *Alessandro VII*, *Benedetto XIV*. Ma una sistemazione integrale e quasi definitiva ebbe l'Indice da *Leone XIII* con la Costituzione «*Officiorum ac munerum*» (1896) e gli annessi *Decreta generalia*. Nell'anno 1900 apparve l'edizione ufficiale aggiornata, che si rinnovò nel 1929 e nel 1938.

Paolo IV aveva istituito anche una *S. Congregazione dell'Indice*, che aveva il compito di vigilare sulla stampa; questa Congregazione sotto *Benedetto XV* è stata completamente assorbita dal S. Ufficio (1917), che ha la *Sezione della Censura dei libri*, cui è affidato ciò che riguarda l'Indice. Un libro può essere inserito nell'Indice o in forza di una *Lettera Apostolica* o per semplice decreto del S. Ufficio. Tale inserzione proibisce a tutti i fedeli: la pubblicazione o la ristampa (senz'autorizzazione) del libro, la lettura, il possesso, la vendita, la traduzione in altra lingua, la comunicazione del contenuto ad altri. Quelli che legono o tengono presso di sé i libri

proibiti espressamente per Lettera Apostolica, incorrono la scomunica riservata in modo speciale alla Santa Sede (CIC, can. 2318).

La Chiesa ha il diritto e il dovere di proibire quei libri che possono nuocere alle anime, come appare evidente dalla sua divina missione. Né questa proibizione è lesiva della libertà, anzi è di valido ausilio a questa nobilissima facoltà dell'uomo, in quanto la dirige al bene, che è il suo oggetto naturale, e la preserva dal male, che è la sua rovina. Perfino i governi civili adottano la censura della stampa.

Per i libri proibiti anche indipendentemente dall'Indice v. CIC, cc. 1385-1405. I fedeli che abbiano bisogno di leggere, per ragioni di studio, i libri proibiti possono ottenerne il permesso dal S. Ufficio.

BIBL. — LEONE XIII, Constit. Apost. « *Officiorum ac munerum* », febr. 1896; PÉRIÈS, *L'Index*, Paris, 1898; HILGERS, *Der Index der Verbotenen Bücher*, Freiburg (Br.), 1904; J. FORGER, « *Index* », in DA.

P. P.

INDIFFERENTISMO: sistematico atteggiamento di fronte alla varie forme di religione, per cui non si ha nessun interesse (Indifferentismo *negativo*) o che si ritengono tutte dello stesso valore (Indifferentismo *positivo*). Se si crede che ogni religione è falsa, si ha l'Indifferentismo *irreligioso*: se si pensa che ogni religione è buona e utile per questa vita e per l'altra, si ha l'Indifferentismo *religioso*. Una forma particolare di questa tendenza è l'Indifferentismo *sociale-politico*, proprio del *Liberalismo* (v. questa voce), che, lasciando alla coscienza individuale la questione religiosa, vuole che la

società e lo Stato siano *acconfessionali*, cioè senza nessuna religione e concedano piena libertà e uguaglianza di trattamento a ogni specie di culto.

Nel sec. XVIII l'*Illuminismo* (v. questa voce) scartando la divina Rivelazione e riducendo la dottrina e la pratica religiosa a poche norme razionali, inaugurò l'Indifferentismo religioso *naturalistico* (affine al *Deismo*), che si diffuse largamente nel secolo scorso con l'aiuto del moralismo autonomo di Kant. Dal frantumarsi del *Protestantesimo* in centinaia di sette diverse è sorta invece una forma d'Indifferentismo *soprannaturalistico*, che giudica ugualmente utili per l'eterna salvezza tutte le forme religiose cristiane, che vantano una Rivelazione divina. Recentemente i Protestanti hanno tentato di riunire in una intesa ridotta al minimo tutte le loro sette, invitando a questa ibrida unione perfino la Chiesa Romana!

Ora l'Indifferentismo negativo è detestabile, perché rinnega il fine supremo della vita a cui la religione è ordinata.

L'Indifferentismo positivo e irreligioso è empio: quello sociale-politico è illogico e ingiusto, perché senza esaminare il valore delle varie forme religiose le accomuna tutte nella stessa sorte e perché offende la coscienza dei cittadini disinteressandosi del fattore religioso.

L'Indifferentismo soprannaturalistico è assurdo perché dando lo stesso valore a forme religiose in contrasto, mette Dio, che le rivelerebbe, in contraddizione con se stesso.

La conclusione è una: il problema religioso è di grande interesse individuale e sociale e però va esa-

minato con attenzione dal punto di vista psicologico e storico, per venire a una selezione del vero dal falso e aderire alla religione che presenta le più salde garanzie di verità e di soprannaturalità.

La Chiesa ha condannato le varie forme dell'Indifferentismo (cfr. specialmente il *Sillabo* nn. 15-18, DB, 1715 ss.).

BIBL. — G. MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, 1909; J. CALVET, *Le Problème catholique de l'Union des Églises*, Paris, 1921; P. RICHARD, « *Indifférence religieuse* », in DTC. V. anche sotto la voce *Liberalismo*.

P. P.

INDISSOLUBILITA': v. *Divorzio*.

INDULGENZA: in documenti imperiali dell'epoca cristiana (cfr. Codici di Teodosio e di Giustiniano) significava *amnistia* ossia condonazione di pena. Dal *Conc. Lateranense IV* (1215) in poi, è di uso corrente nella Chiesa nel senso di remissione di pena dovuta per il peccato commesso e già sottoposto all'assoluzione sacramentale.

Oggi il concetto preciso d'indulgenza è fissato dal *Cod. di Diritto Canonico* in questi termini (can. 911): « Una remissione, davanti a Dio, della *pena temporale* dovuta per i peccati, già rimessi quanto alla *colpa*, che l'autorità ecclesiastica, attingendo dal *tesoro* della Chiesa, concede per i viventi a modo di *assoluzione*, per i defunti a modo di *suffragio* ». L'indulgenza è dunque il pagamento dei debiti penali dei peccatori fatto davanti a Dio per mezzo di quella specie di pubblico erario che è il *tesoro* della Chiesa (meriti infiniti di Cristo e meriti della Vergine, dei Santi). È un atto

estrasacramentale, che compete solo al potere di *giurisdizione* (Papa e Vescovi), il quale, per una *giusta causa*, può concedere ai fedeli con determinate *condizioni*, il beneficio del tesoro della Chiesa per una condonazione *parziale* o *totale* della pena *temporale* dovuta per peccati già rimessi, pena che il cristiano dovrebbe scontare o in questa vita con opere buone o in Purgatorio per un tempo determinato. La Chiesa suole annettere le indulgenze a varie opere buone (preghiere, pellegrinaggi, elemosine), che sono semplici *condizioni*, non *cause* del frutto dell'indulgenza. Quanto ai *defunti* l'indulgenza agisce per modo di *suffragio*, nel senso che non avendo la Chiesa giurisdizione fuori di questo mondo, presenta a Dio i meriti di Cristo, perché in vista di essi Dio condona la pena alle anime purganti. L'esercizio del potere della Chiesa in materia è *diretto* per i *vivi*, *indiretto* per i *defunti*. Esso poggia su questi fondamenti dommatici: *a*) la *comunione dei Santi* (v. questa voce), che rende possibile lo scambio dei meriti e dei beni spirituali tra i membri del corpo mistico di Gesù Cristo che è la Chiesa; *b*) la *potestà delle chiavi* concessa a Pietro e ai suoi successori, per cui il Romano Pontefice, e subordinatamente i Vescovi, possono attingere dal tesoro infinito della Chiesa e applicarne i beni alle anime efficacemente davanti a Dio.

Nel corso dei secoli molti furono gli abusi e i malintesi sulle indulgenze, ma la Chiesa li ha sempre deplorati e condannati.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol., Supplem.*, qq. 25-27 (per la dottrina); due esaurienti articoli dottrinali e storici in

DTC e DA, alla v. « *Indulgences* », del MAGNIN e del GALTIER, il quale usufruisce della copiosa produzione di N. PAULUS, specialista in materia.

P. P.

INERRANZA (v. *Ispirazione*): è la immunità da ogni possibilità di errore e da ogni errore di fatto che compete alla Sacra Scrittura in virtù della sua ispirazione divina. Già S. Giovanni afferma che « la Scrittura non può smentirsi » (10, 35) e l'antichità cristiana, nonostante le varie tendenze esegetiche, è stata sempre unanime nel ritenere la inerranza dei sacri testi.

Leone XIII nella Encicl. « *Providentissimus Deus* » affermava: « Tanto non può sotto l'ispirazione covare alcun errore, che essa non solo esclude ogni errore ma è necessario che lo escluda e lo respinga quanto è necessario che Dio, somma verità, non sia autore d'alcun errore » (EB, 109).

L'inerranza della S. Scrittura è un dogma di fede (cfr. EB, 433).

BIBL. — CH. PESCH, *De Inspir. S. Scr.*, Friburgi i. B., 1906, nn. 346-372, Supplem. nn. 13-68; A. BEA, *S. Scr. Inspir.*, Romae, 1935, nn. 73-98; DA, II, 752 ss.; DTC, VII, 2207-2266; DBVS, IV, 520-58; F. ALBANESE, *La verità nelle S. Scritture e le questioni bibliche*, Palermo, 1925; E. FLORIT, *Ispirazione e inerranza biblica*, Roma, 1943; G. CASTELLINO, *L'inerranza della Sacra Scrittura*, Torino, 1949.

S. G.

INFALLIBILITA' PONTIFICIA: è il dogma « che insegna come divinamente rivelato che il Romano Pontefice, quando parla *ex cathedra*, ossia quando in qualità di pastore e dottore di tutti i cristiani, in virtù della sua suprema apostolica autorità, definisce che una dot-

trina riguardante la fede e i costumi deve ritenersi vera dalla Chiesa universale, per l'assistenza divina a lui promessa nel beato Pietro, gode di quella infallibilità di cui il divin Redentore ha voluto dotare la sua Chiesa... perciò le definizioni dello stesso Romano Pontefice di per sé (« *ex sese* »), non per il consenso della Chiesa, sono irreformabili » (DB, 1839).

Questa definizione del Concilio Vaticano determina chiaramente la natura, le condizioni, l'oggetto e il soggetto dell'insigne prerogativa pontificia. L'infallibilità non implica né ispirazione (v. questa voce) né rivelazione (v. questa voce) ma una *assistenza divina* che preserva dall'errore il Papa quando definisce « *ex cathedra* ». Pur godendo di tale privilegio il Pontefice non è dispensato dall'onere di un lavoro preparatorio di studio, di ricerche e di preghiera che lo dispongano ad esercitare prudentemente il suo ufficio di maestro universale della Chiesa.

Nell'inciso « *ex cathedra* » si indicano le *condizioni* dell'infallibilità; si richiede cioè che il Papa parli come pastore e maestro di tutta la Chiesa. Esula pertanto dall'ambito della infallibilità quanto egli propone come dottore privato, anche quando fungesse da maestro di teologia o scrivesse opere religiose; si esige pertanto che manifesti in qualche maniera, soprattutto nel tenore delle parole e nelle circostanze scelte (come accadde l'anno 1854, nella definizione del dogma dell'Immacolata) l'*intenzione* di proporre a tutta la Chiesa (anche se materialmente si rivolge a uno in particolare) come dogma qualche verità contenuta nel deposito della Rivelazione.

zione; non entrano pertanto nell'ambito dell'infallibilità i discorsi e le esortazioni che egli rivolge ai fedeli e ai pellegrini.

Oggetto dell'infallibilità sono soltanto le dottrine che concernono la fede e i costumi e quelle che con le medesime sono intimamente connesse.

Al verificarsi di questi requisiti il Papa gode della stessa infallibilità di cui Cristo volle dotata la sua Chiesa. Non per questo vi sono due infallibilità. L'infallibilità data da Cristo alla sua Chiesa è una sola: quella conferita a Pietro e ai suoi successori. Tale prerogativa essendo stata largita per il bene della Chiesa, si dice data alla Chiesa, ma si esercita dal Capo. Come la vita dell'uomo è una sola, che pur derivando dall'anima si diffonde per tutto il corpo, così l'infallibilità è diffusa e circolante in tutta la Chiesa docente (infallibilità attiva) e discente (infallibilità passiva), ma dipendentemente dal Capo, che può esercitarla da solo «*ex sese*», in modo che le sue definizioni sono irreformabili, ossia non soggette a correzioni, anche senza il consenso della Chiesa (contro i *Gallicani*); molte volte però il Pontefice l'esercita attraverso quelle grandi assemblee di vescovi, che sono i concili ecumenici (v. questa voce). Tale prerogativa pontificia è fondata sulla esplicita promessa del Signore (Lc. 22, 31-32) e sulle più chiare testimonianze della Tradizione, da S. Ireneo di Lione a S. Agostino, da S. Innocenzo I a S. Leone Magno. Il Concilio Vaticano non ha fatto che riepilogare diciotto secoli di storia vissuta.

BIBL. — S. TOMMASO, *Quodlibetum* 9, q. 7, a. 16. Si consultino i trattati classici

«*De Ecclesia*» e «*De Romano Pontifice*», citati alla voce *Chiesa e Romano Pontefice*; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*, conf. 56; Card. DESCHAMPS, *L'infallibilità e il Concilio Generale*. Roma, 1896; G. BONOMELLI, *La Chiesa*, Piacenza, 1916, conf. 8; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*. Brescia, 1942, p. 270-272; P. SANTINI, *Il primato e l'infallibilità del Romano Pontefice in S. Leone M. e negli scrittori greco-russi*, Grottaferrata, 1935; FEDERICO DELL'ADDOLORATA, «*Infallibilità*», in EC; M. MACCARRONE, *Una questione inedita dell'Olivetti sull'infallibilità del Papa*, in «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*», 3 (1949), pagine 309-343.

A. P.

INFEDELI: secondo il significato ovvio della parola, *infedele* è chi non ha fede (in senso morale è chi non sta alle promesse, ai suoi obblighi, ai suoi doveri). La fede (v. questa voce), intesa teologicamente come adesione dell'intelletto alle verità rivelate da Dio, può mancare per colpa dell'individuo o senza sua colpa. Perciò si distingue: a) l'infedele *positivo* che rifiuta il suo assenso alla verità rivelata proposta come tale con sufficienti prove; b) l'infedele *negativo*, che non conosce affatto la divina Rivelazione e quindi non ha modo di esercitare un atto di fede. L'infedele propriamente detto, o positivo o negativo, è il *non battezzato*. Ma a volte si estende il nome d'infedele anche al battezzato caduto nell'*eresia* (v. questa voce), che è negazione di qualche verità di fede definita dalla Chiesa, o nell'*apostasia*, che è abbandono di tutta la dottrina della fede. L'infedele positivo, l'eretico e l'apostata, essendo in *mala fede*, si precludono volontariamente la via della salvezza. Quelli però che nascono nell'*eresia*, se sono in *buona fede* (eretici *materiali* non *formali*), possono salvar-

si, pur non essendo incorporati nella Chiesa Cattolica (di cui però ignorano invincibilmente o l'esistenza o la verità) sotto l'azione della grazia divina.

Il problema più grave è quello della salvezza degli infedeli, i quali ignorano senza colpa la Rivelazione divina e quindi Gesù Cristo e la sua Chiesa. Senza la Rivelazione non è possibile la fede, senza la fede è impossibile la salvezza (*San Paolo e Conc. Trid.*). C'è ancora il motto tradizionale che aggrava la situazione: « *Extra Ecclesiam nulla salus* » (= fuori della Chiesa non c'è salvezza). I Teologi tentano di risolvere il problema per varie vie: 1) Dio vuole tutti salvi (*I Tim. 2, 4 ss.*) e però dà a tutti i mezzi e le grazie sufficienti per salvarsi, anche fuori della Chiesa, quando s'ignora l'esistenza di essa. 2) Dio può far pervenire qualche traccia di Rivelazione agli infedeli per render loro possibile, sotto l'impulso della grazia, un atto di fede, donde può iniziarsi la salvezza. 3) Chi sotto l'influsso divino fa un atto di fede e raggiunge poi la santificazione, aderendo a Dio e alla sua volontà, appartiene già in qualche modo alla Chiesa (si suol dire: all'*anima* della Chiesa) e avendo un desiderio implicito del Battesimo appartiene anche al *corpo* della Chiesa *in voto*. 4) L'infedele che morisse col solo peccato originale, senza peccati personali, non andrebbe all'Inferno, ma al Limbo.

In ogni caso la salvezza dell'infedele è più difficile che per un cristiano. Di qui l'importanza e la necessità delle Missioni.

BIBL. — L. CAPERAN, *Le problème de la salut des infidèles: essai historique et théo-*

logique, Toulouse, 1934; E. HUGON, *Hors de l'Eglise, point de salut*, Paris, 1927; R. LOMBARDI, *La salvezza di chi non ha fede*, Roma, 1943.

P. P.

INFERNO: in senso proprio è lo stato e il luogo dei dannati ossia di quelli che, morti in peccato mortale, subiscono una pena eterna. A volte nei Libri Sacri e presso i Padri il significato dell'Inferno è esteso al Limbo e al Purgatorio (come l'*Ade* dei pagani e lo *Sceol* degli Ebrei). La Rivelazione evangelica, completando e sviluppando gli elementi sparsi nell'A. T., getta una luce piena anche su questo mistero. Basterebbe la descrizione del giudizio fatta da Gesù stesso (*Mt. 25*), con la sentenza dei reprobri: « Andate, maledetti nel fuoco eterno ». Più volte il Salvatore richiama il pensiero dell'Inferno sotto efficaci immagini (*geenna di fuoco, tenebre esteriori, pianto e stridore di denti, camino ardente, fuoco inestinguibile*). Espressiva anche la parabola del ricco epulone. Il contesto di questi e di altri passi non permette di avanzare dubbi sul senso proprio della parola *eterno* (gr. αἰώνιος). **Tradizione:** è unanime intorno all'esistenza e all'eternità dell'Inferno, se si eccettua qualche voce discorde determinata dalle opinioni *personali* di *Origene* tra il III e il V secolo. Origene pensava che probabilmente dopo lunghe espiazioni tutte le creature si sarebbero purificate per unirsi a Dio per sempre. Qualche Padre ne subì l'influsso, ma S. *Agostino*, facendo eco ad altre proteste, confutò in nome della Tradizione e della S. Scrittura quelle strane opinioni. L'Origenismo fu condannato da Papa Vigilio (*Sinodo Costantin.*

543, e *Conc. Costantin. II*, 553: DB, 230 ss.). Del resto la dottrina della Chiesa è chiara e costante: *Simbolo Atanasiano, Conc. Later. IV, Conc. II di Lione, Conc. Fiorentino e Tridentino* (DB, 40, 429, 464, 693, 835).

Natura dell'Inferno: a) pena (v. questa voce) del danno, la più grave, è privazione di Dio, fine supremo naturale e soprannaturale; b) pena del senso, ossia che viene dalle cose esterne, di cui Dio si serve per affliggere i demoni e le anime dei dannati (poi anche i corpi, dopo la risurrezione). La principale pena del senso è il fuoco, non metaforico ma reale, che tormenta lo spirito « per modum alligationis », dice San Tommaso, cioè per un vincolo messo da Dio tra fuoco e anima. La pena dell'Inferno è sostanzialmente immutabile: alcuni Teologi ammettono una mitigazione accidentale, che però è difficile a provarsi. Nulla si può dire di certo circa il luogo dell'inferno. V. *Dannato, Demone, Pena*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol., Supplem.*, q. 97 ss.; *Summa c. Gent.*, IV, 90; JAMES MEW, *Traditional aspects of Hell*, London, 1903; BAUTZ, *Die Hölle*, Mainz, 1905; A. PIOLANTI, *De Novissimis*³, Torino, 1950; Id., *Inferno*, in EC, vol. VI, col. 1941 ss.; RICHARD, « *Enfer* », in DTC. Vedi bibliografia citata alla voce *Escatologia*.

P. P.

INFINITA': è assenza di limiti o di termini. Ma l'indeterminatezza può essere presa in due sensi: a) come *privazione* di determinazione, che una cosa dovrebbe naturalmente avere; per es. la materia prima priva di ogni forma; b) come *negazione* di determinazione, che una cosa né ha né esige, per es. una forma senza

materia. Evidentemente l'infinito privativo implica imperfezione, l'infinito negativo invece importa una perfezione vera e propria, per cui si può dire anche *positivo*: esso nega i limiti, perché è ricchezza. L'atto e la forma, per sé infiniti negativamente e positivamente sono limitati dalla potenza e dalla materia in cui sono ricevuti. La loro infinitezza però è *relativa*, perché circoscritta da un genere o da una specie; se invece l'atto trascende i generi e le specie, come l'essere, allora esso è l'infinito assoluto. E tale è solamente Dio perché Egli solo è essenzialmente *essere*, lo stesso essere sussistente (v. *Essenza*). Questa infinità di Dio, positiva e assoluta, non esclude la sua *determinatezza*, la quale però significa distinzione personale, non limitazione.

Dall'infinità divina derivano altri due attributi: *l'immensità* e *l'ubiquità*. Dio è immenso in quanto, per la sua infinità, esclude ogni limite e ogni misura; conseguentemente Dio è dappertutto e nessuna cosa creata può sottrarsi alla sua presenza. La ragione formale di questa ubiquità (onnipresenza) è l'azione che Dio esercita sull'universo per mantenerlo nell'essere e muoverlo all'operazione. Così si risolve la questione del rapporto tra il finito e l'infinito senza cadere nel panteismo: Dio è immanente in certo senso nel mondo e il mondo in Dio, senza confusione, restando ferma la distinzione tra l'uno e l'altro come tra effetto e causa.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 7-8; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Paris, 1928, p. 383 ss.; Id., *Le divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tommaso*, Roma, 1923; A. D. SERTILLANGES, *St Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, I, p. 193 ss.

P. P.

INFLUSSO DIVINO: v. *Concorso divino*.

INFUSIONE: v. *Battesimo*.

INGENITO: v. *Padre*.

INNOCENZA (stato di): è la condizione in cui Dio pose Adamo ed Eva appena li creò. Questo stato, detto anche di *giustizia originale*, importa la grazia santificante con le rispettive virtù e doni infusi (ordine *sopranaturale*), e inoltre alcuni privilegi integranti la natura umana (ordine *preternaturale*). Lo stato d'innocenza è tutto un dono *gratuito* di Dio a cui l'uomo non aveva alcun diritto né alcuna capacità attiva (v. *Obbedienziale*). Dio poteva lasciare l'uomo nello stato di *natura pura*, cioè di natura nel suo ordine proprio con la destinazione finale a un fine naturale. Nello stato d'innocenza il corpo e la vita sensitiva (*passioni*) erano soggetti alla ragione, per mezzo del dono della *integrità* (v. questa voce); l'anima era soggetta e unita a Dio, per mezzo del dono soprannaturale della *grazia*, che rendeva l'uomo pienamente santo e giusto. Il peccato dunque nei nostri Progenitori era difficile, ma non impossibile, perché essi non erano confermati nella grazia né vedevano Dio direttamente nella sua essenza, come i beati. Difatti peccarono e il loro peccato, commesso in tanta luce, fu enorme.

Amnesso, in forza dalla Rivelazione, il fatto dell'innocenza primitiva o giustizia originale, i Teologi discutono intorno all'essenza di questa giustizia; alcuni pensano che essa si distingue adeguatamente dalla grazia e si riduce, come diceva S. An-

selmo, a una *naturale rettitudine* della volontà. Ma la migliore sentenza è quella di S. Tommaso, il quale giustamente sostiene che: a) la giustizia originale è dono gratuito aggiunto dalla liberalità divina alla natura umana; b) questa giustizia implica la perfetta soggezione dell'anima a Dio per mezzo della *grazia* santificante, che è l'elemento *formale* della giustizia stessa; e inoltre importa la soggezione delle passioni, specialmente della concupiscenza, per mezzo del dono dell'*integrità*, che ne è l'elemento *materiale*; c) la grazia è la causa e la radice delle soggezioni.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 95, a. 1; e *In II Sent.* d. 32, p. 1, a. 1 ad 1; J. B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après St Thomas*, Paris, 1930; FERNANDEZ, *Justice originelle et grâce sanctifiante*, in « *Div. Thomas* », (Plac.), 1931, n. 2-3; P. PARENTE, *De creatione universalis*³, Romae, 1949, p. 190 [*De iustitia originali*]; A. MICHEL, « *Justice originelle* », in DTC.

P. P.

INQUISIZIONE (dal lat. *inquisitio* = ricerca, indagine): *giuridicamente* indica una nuova procedura introdotta all'inizio del secolo XIII. Secondo il diritto romano tutti gli atti del processo criminale si svolgevano in una completa pubblicità; la Chiesa si attenne al medesimo principio fino a tutto il secolo XII. Fu Innocenzo III († 1216) che, constatando come la pubblica accusa fosse divenuta fiacca e prestasse occasione a crudeli vendette, stabilì che alcuni atti del processo canonico si svolgessero in segreto. Al complesso di questi atti si diede il nome di *inquisitio*, cioè istruttoria segreta.

Storicamente indica il famoso tribunale istituito da Gregorio IX verso

l'anno 1231, nel quale funziona un giudice speciale detto « *inquisitor haereticae pravitatis* » che si distingue dai giudici ordinari per le seguenti caratteristiche: a) gode di una giurisdizione *variabile* quanto al territorio, *limitata*, quanto alla materia, alle sole cause di eresia ostinata; b) ha una delega pontificia permanente; c) che non annulla la potestà *ordinaria* dei vescovi sulla stessa materia. Inquisitore e vescovo sono due giudici paralleli in questioni concernenti l'eresia.

Il *carattere specifico* del giudizio inquisitorio non è costituito né dal delitto, né dalla procedura, né dalla penalità (il rogo), cose più o meno comuni a tutti i giudizi civili ed ecclesiastici del tempo, ma si individua nel fatto che l'inquisitore era un giudice *eccezionale*, sebbene munito di delega permanente.

Il *motivo* che indusse il Papa a creare questo tribunale d'eccezione fu la politica religiosa di Federico II che, prima di Filippo il Bello, « portò nel tempio le cupide vele » costituendosi giudice arbitrario degli eretici. Gregorio IX con il nuovo tribunale praticamente fissò i limiti della competenza imperiale in materia religiosa e separò nettamente le responsabilità della Chiesa da quelle dello Stato.

La *procedura* dell'Inquisizione ne mostra l'intima natura: appena l'inquisitore era entrato in possesso della sua carica bandiva il *tempo di grazia*, che consisteva in una predicazione che durava un mese. I rei confessi, dietro promessa e garanzia di rinunciare all'eresia, erano liberi da ogni ulteriore inchiesta.

Le *denunce* contro gli eretici venivano messe a verbale e poi comu-

nicate all'imputato tacendo il nome dei testi, per evitare vendette e rappresaglie. L'accusato era invitato a *difendersi personalmente*, ma non poteva valersi di un avvocato, in omaggio al diritto anteriore che proibiva agli avvocati di patrocinare le cause degli eretici; però godeva del diritto di *appello al Papa*, che era una vera valvola di scappamento!

Le *pene* erano molto varie. La più grave consisteva nella scomunica (separazione dal corpo della Chiesa) e nel conseguente rilascio al braccio secolare, che voleva dire, quasi sempre, il rogo, a cui la potestà civile, di propria autorità, condannava l'eretico, considerato allora come un delinquente che, con la professione di false teorie, tentava incrinare la unità religiosa e disturbare la tranquillità dello Stato. L'Inquisizione funzionò così fino al 1542, quando Paolo III, dilagando l'eresia protestantica, rinnovò l'antico istituto accentrando tutto in Roma (*Inquisizione Romana*) con nuovi inquisitori cui era concesso il diritto di decisione in propria istanza di tutti gli appelli contro la procedura dei delegati.

Totalmente diversa è l'*Inquisizione Spagnola* istituita, per istanza di Ferdinando e Isabella, da Sisto IV (1478) per procedere giudizialmente contro gli apostati (ebrei, battezzati e recidivi), che diventò ben presto uno strumento di politica in mano dei re spagnoli. Si è enormemente esagerato nell'attribuire a questo tribunale delitti e misfatti, di cui del resto non potrebbe essere incolpata la Chiesa. Troppo volentieri si dimentica che grazie all'Inquisizione la Spagna fu dapprima liberata dai nemici interni della sua fede e poi

preservata dall'invasione del protestantesimo. Del resto osserva giustamente il Landrieux, per quanto gravi si suppongano gli eccessi dell'Inquisizione spagnola non sono nulla in confronto delle persecuzioni feroci, delle orgie di crudeltà che Lutero scatenò in Germania e dopo di lui e a causa di lui Calvino a Ginevra, Enrico VIII ed Elisabetta in Inghilterra, Cristiano II in Danimarca, Gustavo Wasa in Svezia, Giovanni d'Albret in Navarra, gli Ugonotti e i Giacobini in Francia. Su questo punto ha argutamente motteggiato Voltaire l'incomparabile apologista Giuseppe de Maistre nella lettera quarta sull'Inquisizione.

BIBL. — CH. DOUAI, *L'Inquisition*, Paris, 1906; G. KESZLER, *L'Inquisizione*, Roma, 1911; M. LANDRIEUX, *L'Inquisizione*, Torino, 1916; G. BONOMELLI, *La Chiesa*, Piacenza, 1916, conf. 8; I. GIRAUD, *Histoire de l'Inquisition*, Paris, 1940-1941, 2 voll.; C. REVIGLIO DELLA VENEZIA, *L'Inquisizione medievale e il processo inquisitorio*, 2ª ed., Torino, 1951.

A. P.

INTEGRITA' (dono e stato): è la proprietà di ogni ente in quanto esso ha tutto quello che richiede la sua natura specifica. Da questa integrità *naturale* si distingue un'integrità *preternaturale*, che Dio aggiunse alla perfezione naturale di Adamo. In questo senso l'integrità è un dono gratuito di Dio e stabilisce l'uomo nello *stato d'integrità* per cui la natura oltre alle sue proprietà è arricchita di privilegi, che ne completano ed elevano la perfezione. Questi privilegi si riducono a tre: 1° immunità dalla *concupiscenza* (v. questa voce), ossia dalle disordinate inclinazioni dell'appetito sensitivo; 2° *immortalità* del corpo ed immunità dalle malattie e altre

miserie; 3° *scienza infusa* proporzionata alla vita ordinaria dell'uomo.

Il 1° privilegio è testimoniato dalla S. Scrittura là dove dice che i Progenitori erano ambedue nudi e non arrossivano, ma appena peccarono sentirono d'esser nudi e cercarono di nascondersi e di coprirsi. Psicologicamente il rossore per la nudità è provocato dalla insolenza dei sensi, che l'uomo non riesce più a controllare e a dominare. Il 2° privilegio è implicitamente contenuto nella divina minaccia: « In qualunque giorno mangerai di quel frutto morrai » (*Gen.* 2,16-17). In realtà Adamo non morì quando peccò; dunque il senso della parola divina è: « Diventerai mortale », come del resto dichiara S. Paolo: « Per un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e per il peccato la morte » (*Rom.* 5, 12). La morte è legge naturale per tutti i corpi, ma Dio aveva stabilito che il corpo umano ne fosse esente: col peccato la legge naturale ritorna, ma con carattere penale. Il 3° privilegio è adombrato nella S. Scrittura che presenta Adamo, appena uscito dalle mani di Dio, capace d'imporre nomi appropriati a tutti gli animali e di determinare l'intima natura del matrimonio (*Gen.* 2,19). Questa non poteva essere scienza acquisita e però fu infusa da Dio (cfr. *Eccli.* 17,5).

Il 1° e il 2° privilegio, appartengono alla dottrina di fede definita: *Conc. Trid.* DB, 792 e 788.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, qq. 94, 95, 97; C. BOYER, *De Deo create et elevante*, Romae, 1940, p. 275 ss.; P. PARENTE, *De creatione universalis* ³, Romae, 1949, p. 133 ss.

P. P.

INTELLETTO: v. *Doni*.

INTELLETTUALISMO: stando al senso ovvio del termine, significa un sistema in cui predomina l'intelletto, come nel *Volontarismo* (v. questa voce) si accentua il valore e la funzione della volontà. Ma le vicende storiche hanno reso equivoco il senso della parola *Intellettualismo*. Lasciando da parte le sottigliezze, si può dire che c'è un Intellettualismo eterodosso e un Intellettualismo ortodosso sotto l'aspetto filosofico e teologico. Sul terreno dell'ortodossia Intellettualismo è la filosofia aristotelico-tomistica, che afferma il primato dell'intelletto e, pur subordinandola alla fede, difende le capacità della ragione umana sia nel campo della verità naturale che nella sfera soprannaturale per quanto riguarda la intelligibilità e l'illustrazione del dogma e quindi il valore delle formole dommatiche, con cui sono espresse le verità rivelate. Tutto il lavoro scientifico della Teologia (v. questa voce) intorno al dato della Rivelazione è la prova che giustifica l'Intellettualismo adottato in seno alla Chiesa. Ma c'è un Intellettualismo tendenzioso ed esagerato, che subordina tutto alla ragione umana, di cui proclama la piena sufficienza e l'assoluto dominio perfino di fronte al fatto e alla verità soprannaturale. In questo senso l'Intellettualismo coincide col *Razionalismo* (v. questa voce) e la Chiesa giustamente lo condanna, assegnando alcuni limiti alla capacità della ragione, come quando definisce (*Conc. Vaticano*) la necessità morale d'una Rivelazione divina perché l'uomo arrivi a conoscere la somma delle verità etico-religiose (di ordine naturale) atte ad orientare decisamente la vita verso il fine supremo.

Parimenti la Chiesa ha condannato (*Enciclica «Pascendi»*, DB, 2071 ss.) i *Modernisti* (v. questa voce), che, aderendo alle correnti antintellettualistiche e agnostiche, svalutano la ragione e le sue argomentazioni per seguire i moti sentimentali della subcosciente esperienza religiosa (vedi questa voce).

Tra i due estremi, Razionalismo assoluto e Agnosticismo, c'è una gradazione di sistemi che oscillano tra il primato dell'intelletto e il primato della volontà. La Chiesa lascia questa zona media alla libera discussione (*Tomismo-Scotismo*), purché non si tratti di escludere l'una o l'altra facoltà, ma soltanto di mettere l'accento sull'una o sull'altra. Non si può negare però che l'Intellettualismo tomistico è il preferito nella Chiesa Cattolica, come dimostrano i documenti ufficiali (cfr. *Leone XIII*, Enc. «*Aeterni Patris*»; *Pio X*, Motu proprio. «*Doctoris Angelici*»; CIC, c. 589, 1366; *Pio XI*, Enc. «*Studiorum duces*», *Pio XII*, Enc. «*Humani generis*», 1950; ecc.).

BIBL. — R. GARRIGOU-LAGRANCE, *Le sens commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques*³, Paris, 1922; P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908; Id., «*Intellectualisme*», in DA; É. GILSON, *Le Thomisme*⁴, Paris, 1924.

P. P.

INTENZIONE (del ministro dei Sacramenti): l'intenzione in generale è un atto della volontà con cui uno determina di fare qualche cosa; nel caso del ministro, la volontà di amministrare il Sacramento.

Il ministro, essendo un uomo, è uno *strumento libero* e in questa sua qualità si trova la ragione ultima, che spiega perché, mentre le

sue disposizioni morali (fede e stato di grazia) non sono necessarie affinché il Sacramento produca la grazia, è assolutamente richiesta l'*intenzione* almeno *virtuale* di agire come rappresentante di Cristo; dipende infatti da un libero atto di volontà dell'agente animato, qual'è l'uomo, il costituirsi nei singoli casi strumento nelle mani di Cristo. S'aggiunga che soltanto l'intenzione di agire ministerialmente può determinare « *ad unum* » il significato sacramentale del rito esterno, per sé suscettibile di molteplici significazioni.

Il Concilio di Trento nel definire, contro *Lutero* e *Calvino*, la necessità dell'intenzione (DB, 854) ne determinò anche l'oggetto « *faciendi quod facit Ecclesia* ». In questo inciso, che riepiloga e sancisce una plurisecolare formula teologica, è indicato il rapporto di dipendenza del ministro dalla Chiesa. L'armonia del piano salvifico scelto da Cristo, la manifestazione dello spirituale nel corporale « *caro salutis cardo* » (*Tertulliano*) esige che l'attività del ministro fosse in diretto rapporto di dipendenza dalla società visibile, che di Cristo è la manifestazione perenne, la Chiesa. Infatti soltanto nella dipendenza del potere ministeriale dalla Chiesa, indefettibilmente fedele al mandato del suo fondatore, gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi trovano la garanzia della continuità e dell'unità dei mezzi di salvezza stabiliti dal Redentore.

La Chiesa inoltre è un corpo ben organizzato, in cui ogni movimento vitale, legato a un rito sensibile, deve dipendere in qualche maniera dal Capo visibile. È necessario pertanto che ogni infusione di nuove energie vitali, provocate dai Sacra-

menti, sia in qualche maniera dipendente dal Capo visibile della Chiesa e dalla Sacra Gerarchia, che coadiuvava il Papa « a ministrare il sangue dell'Agnello per l'universale corpo della religione cristiana » (*S. Caterina da Siena*).

A ragione si è detto « in qualche maniera » perché tale dipendenza può rivestire diverse modalità e dal massimo scendere al minimo necessario per salvare il vincolo di collegamento. Infatti può essere *esplicita* come nel sacerdote cattolico che assolve il penitente e *implicita* come nell'infedele che, ignorando la Chiesa e i suoi riti, s'induce, dietro preghiera, ad amministrare il Battesimo « *ad intentionem penitentis* »; può inoltre essere *diretta* come in tutti i ministri aventi comunione con la Sede Apostolica, oppure *indiretta* quale si può trovare negli eretici e negli scismatici, che per il fatto stesso che nella rispettiva setta o chiesa conservano e ripetono quello che faceva Roma, quando da essa si separarono, in ogni Sacramento che amministrano si collegano indirettamente con la Chiesa Cattolica.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 64, aa. 8-10; R. BILLUART, *De Sacramentis*, diss. 5, a. 7; J. B. FRANZELIN, *Tractatus de sacramentis*, Romae, 1911, pp. 200-259; G. VAN NOORT, *De sacramentis*, Hilversum, 1927, I, n. 110-112; L. BILLOR, *De sacramentis*, Romae, 1932, I, p. 187 ss.; G. RAMBALDI, *L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei sec. XVI e XVII*, Roma, 1944; G. RAMBALDI, « *Intenzione del Ministro* », in EC.

A. P.

INTERCESSIONE (dei Santi): è uso antichissimo della Chiesa Cattolica invocare i Santi e raccomandarsi alla loro intercessione presso Dio. I Cattari, i Valdesi, Wicleff, Lutero e re-

centemente i Modernisti hanno impugnato la legittimità di quell'uso, accusandolo di idolatria, di derogazione al culto di Cristo, unico Mediatore, come dice S. Paolo, tra gli uomini e Dio, di poca stima della misericordia di Dio ecc.

Il Concilio di Trento (sess. 25, DB, 984) compendiando le ragioni dell'antica consuetudine, ne rivendica la legittimità e l'utilità e riprova come empia ogni dottrina contraria: « Il Santo Sinodo ordina a tutti i Vescovi e agli altri che hanno l'ufficio e la cura d'insegnare, affinché, secondo l'uso della Chiesa Cattolica e Apostolica, già in vigore dai primi tempi della religione cristiana, e secondo il consenso dei Santi Padri e i decreti dei Concili, istruiscano accuratamente i fedeli anzitutto intorno all'intercessione e l'invocazione dei Santi... insegnando loro che i Santi, regnanti insieme con Cristo, offrono le loro orazioni per gli uomini a Dio, e che è cosa buona e utile invocarli supplicevolmente e ricorrere alle loro orazioni e al loro potente aiuto per ottenere benefici da Dio per mezzo di Gesù Cristo suo Figliuolo Signore nostro, che è il solo nostro Redentore e Salvatore. Quelli poi che non ammettono che i Santi, beati in cielo, devono essere invocati, o che dicono che i Santi non pregano per gli uomini o che... la loro invocazione è idolatria o che... è contraria alla dignità dell'unico Mediatore fra Dio e uomini Gesù Cristo, o che è sciocco supplicare con la voce o col pensiero quelli che regnano in cielo; tutti questi pensano empicamente ». In questo decreto tridentino c'è la soluzione di tutti gli aspetti della questione.

1° I Santi possono intercedere per noi imitando Gesù Cristo, che (come Uomo) è sempre vivo a intercedere per noi presso il Padre (Ebr. 7, 25).

2° La preghiera che rivolgiamo a Dio è atto di culto *latreutico* (v. questa voce) perché crediamo che Dio onnipotente può compiere tutti i nostri voti; la preghiera invece fatta ai Santi è atto di culto di semplice *dulia*, perché noi non aspettiamo dalla loro potenza il compimento dei nostri desideri, ma dalla loro intercessione presso Dio, il quale ci può concedere direttamente una grazia *in vista* della loro preghiera e dei loro meriti o può anche operare un miracolo per mezzo di loro.

3° I Santi vedono in Dio le nostre condizioni e le nostre suppliche.

4° L'intercessione dei Santi è diretta a Cristo Mediatore, per il quale discende su noi ogni favore celeste.

5° Dio vede i nostri bisogni e quindi potrebbe provvedere direttamente: ma la divina sapienza si compiace di comunicare i suoi doni attraverso intermediari. Dopo Gesù Mediatore tra Dio e gli uomini domina sugli Angeli e sui Santi *Maria Mediatrix* di tutte le grazie, a cui perciò la Chiesa rivolge in modo speciale le sue suppliche.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 4; S. ALFONSO, *Del gran mezzo della preghiera*; MONSABRÉ, *La prière, philosophie et théologie de la prière*, 1906; cf. « Prière », in DA e DTC.

P. P.

INTERDETTO: è una censura o pena medicinale, per la quale i fedeli (laici e chierici), pur rimanendo nel-

la comunione della Chiesa, vengono privati di alcuni Sacramenti e di altre cose sacre. Differisce dalla *scomunica*, inquanto questa separa dal-

la comunione degli altri fedeli, e dalla *sospensione*, che colpisce soltanto i chierici. L'interdetto si distingue

quanto al soggetto in	}	<i>personale</i> , se colpisce una determinata persona	}	<i>generale</i> , se comprende tutto il territorio
		<i>locale</i> , se colpisce direttamente un territorio e indirettamente tutte le persone che vi si trovano; può essere		<i>particolare</i> , se comprende una parte del territorio, p. e. una chiesa, un convento
quanto agli effetti in	}	<i>totale</i> , se proibisce l'uso di tutte le cose sacre	}	
		<i>parziale</i> , se sospende l'uso di alcune cose sacre.		

Per l'interdetto *locale generale*, per limitarci alla forma più usata, in un determinato territorio è proibita la celebrazione di qualunque rito e l'amministrazione di qualunque Sacramento *in forma solenne* (eccettuati i giorni di Natale, Pasqua, Pentecoste, *Corpus Domini*, Assunta). Si permette soltanto nelle Cattedrali e nelle chiese parrocchiali: 1) la celebrazione di una Messa quotidiana; 2) l'amministrazione del Battesimo, della Comunione, della Penitenza; 3) la conservazione del Ss.mo; 4) l'assistenza alla celebrazione del Matrimonio senza benedizione nuziale; 5) l'esequie dei morti senza solennità; 6) la benedizione degli oli e del fonte battesimale; 7) la sacra predicazione; 8) l'amministrazione del Viatico in forma privata. In tutte queste funzioni non si suonano le campane e l'organo e si evita ogni pompa esterna.

Questa pena ripete le sue origini dai primi secoli della Chiesa, ma il suo massimo sviluppo e la sua piena fisionomia l'acquistò nel Medioevo, quando fu applicata con estremo rigore colpendo talvolta interi

regni, come la Francia e l'Inghilterra. Poi i Papi lentamente ne mitigarono le conseguenze, permettendo l'amministrazione di alcuni Sacramenti in forma privata. Negli ultimi tempi sembrava venuto in disuso quando da Pio X fu lanciato, con felice esito, su Adria (1909) e su Galatina (1913).

La disciplina vigente è stabilita nel Codice, can. 2268-2277.

BIBL. — I. CHELODI, *Ius poenale*, ed. V. Dalpiaz, Tridenti 1935, p. 52-57; D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, III, nn. 527-530; W. RICHTER, *De origine et evolutione interdicti*, Romae, 1934 (2 voll. della collezione «Textus et Documenta» della Università Gregoriana); S. ROMANI, *Summa Iuris canonici lineamenta*, Romae, 1939, nn. 680-683.

A. P.

INVESTITURA: cerimonia con effetto giuridico. Nel conferimento di un beneficio ecclesiastico si distinguono tre elementi: 1) la *designazione* della persona che dà il diritto alla cosa (*ius ad rem*): tale atto può essere compiuto dai parrochiani e dal patrono rispetto al parroco, dal capitolo cattedrale rispetto al vescovo;

2) la « *institutio canonica* » fatta dal legittimo superiore, che conferisce il diritto nella cosa (*ius in re*) ossia il reale diritto sul beneficio e la vera giurisdizione spirituale; 3) l'*investitura*, ossia l'installazione, per cui il beneficiato prende attuale possesso del beneficio o personalmente o per procuratore.

A queste nitide idee si giunse attraverso la lotta detta appunto delle *investiture*. Nel secolo XI l'imperatore per un complesso di circostanze storiche, non solo s'arrogava il diritto di presentare la persona del vescovo o dell'abate, ma pretendeva di conferirgli, nel momento in cui l'investiva di feudi annessi al vescovado o al monastero, anche il potere spirituale con la consegna dell'anello e del pastorale. Era poi cura del sovrano di cercare nei suoi candidati più che le qualità del sacerdote le attitudini del gastaldo e del vassallo. Così la Chiesa minacciava divenire un grande feudo dell'imperatore. Di qui la ferma opposizione dei Papi, specialmente di *S. Gregorio VII*. La lunga vertenza, dopo molte vicende, fu composta nel concordato di *Worms* del 1122, con cui si distinse chiaramente tra potere spirituale e temporale, tra designazione della persona e conseguente conferimento dell'autorità.

Quando si rifletta alle difficoltà rese assai tenaci dagli interessi materiali, che erano in gioco, la vittoria della Chiesa, che spezza la cappa di piombo che l'opprimeva, è una delle prove della sua infettibilità.

BIBL. — P. PASCHINI, *Lezioni di Storia Ecclesiastica*, Torino, 1931, II, p. 283-325; B. KURTSCHIED, *Historia Iuris Canonici*, Romae, 1941, I, p. 225-234.

A. P.

IPERDULIA: v. *Culto*.

IPOSTATICA (unione) (gr. ὑπόστασις = *substantia* = supposito, soggetto sussistente, quindi persona): al tempo del *Nestorianesimo* (V sec.) *S. Cirillo* di Alessandria, a difendere la verità e la realtà dell'unione della natura umana e della natura divina in Cristo, cominciò a usare con frequenza l'espressione: ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν = unione secondo l'ipostasi, *ipostatica* (contro l'ἕνωσις σχητική, κατὰ θέλησιν = unione accidentale, morale di Nestorio). L'espressione cirilliana passò negli atti del *Conc. di Efeso* (431) e dei Concili seguenti sempre nel senso di unione sostanziale, reale, con tendenza al significato di unione *personale*, che viene esplicitamente consacrato al *Conc. di Calcedonia* (451) e al *Conc. III di Costantinopoli* (680), dove si definisce che le due nature convergono in una sola *persona* e in una *ipostasi* (DB, 148, 290).

Partendo da questi dati positivi si determina il concetto preciso di unione ipostatica come unione *personale*, in cui si attua l'Incarnazione del Verbo in modo singolare, ben distinto da quello che si verifica in un semplice uomo. L'unione tra l'anima e il corpo in ciascuno di noi consta di due sostanze incomplete e termina in una *natura* e una *persona*. L'unione propria di Cristo consta di *due nature*, complete ed integre (*Conc. Calcedonese*) e termina in una sola *Persona*, che è quella del Verbo, già preesistente all'atto dell'Incarnazione (*Conc. di Efeso*).

L'unione ipostatica è un *mistero* di fede, che i Teologi cercano d'illustrare in base al concetto di *personalità* (v. questa voce), che pur-

troppo non è il medesimo nelle varie scuole. Ammesso che la personalità si costituisce formalmente in virtù della sussistenza come *essere* proprio di una sostanza, l'unione ipostatica s'illustra efficacemente dicendo che la natura umana di Cristo, sostanzialmente completa e determinata, non ebbe la sua personalità perché priva dell'essere proprio e però fu elevata alla partecipazione dell'essere divino del Verbo e quindi della sua divina personalità. In Cristo dunque c'è una sola Persona (il Verbo), perché c'è un solo *essere*, una sola sussistenza, che è quella del Verbo. E questa è la dottrina di S. Tommaso (S. *Theol.* III, q. 2). Unione dunque reale, profonda, come vuole il Conc. di Efeso; ma distinzione permanente delle due nature integre e perfette, come vuole il Conc. di Calcedonia.

Vedi: *Incarnazione, Persona, Nestorianismo, Monofisismo.*

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 2; J. B. TERRIEN, *S. Thomae Aq. doctrina sincera de unione hypostatica*, Parisiis, 1894; M. JUCIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912; A. SARTORI, *Il concetto di ipostasi e l'enoasi dogmatica ai Concili di Efeso e di Calcedonia*, Torino, 1927; M'CHEL, « *Hypostatique (union)* », in DTC.

P. P.

IRENEO (Santo): insigne Padre della Chiesa, n. in Asia Minore nella prima metà del sec. II, m. a Lione ca. 202-3. Discepolo di S. Policarpo († 155) si formò un'ampia cultura ecclesiastica a contatto con Papia, Militone di Sardi, Rodone, Milziade, Abercio. Passato con altri conterranei in Occidente, divenne prete della Chiesa di Lione e, alla morte di Potino, vescovo della stessa città.

Delle sue opere è rimasto l'*Adversus haereses* in 5 libri (PG. 7), ampia confutazione dello Gnosticismo con importanti riferimenti agli articoli della fede cattolica; il d'Alès paragonò questa grande opera, che chiude il più antico e venerando periodo della patrologia, a una foresta vergine, ricca di materiali preziosi. Celebre è il passo (l. 3, c. 3, n. 1-2) ove S. Ireneo esalta il primato della Chiesa Romana (*propter potentiorum principalem*). Limpido nel dettato e preciso nelle formole teologiche è l'opuscolo recentemente ritrovato (1907): *Demonstratio apostolica praedicationis*.

BIBL. — E. FREPPEL, *S. Irenée*, Parigi, 1886; F. VERNET, « *St Irenée* », in DTC, VII, coll. 2394-2533; R. FORNI, *Problemi della Tradizione: Ireneo di Lione*, Milano, 1939; U. MANNUCCI-A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, I, 5ª ed., Roma, 1940, pp. 99-112 (con bibl.); D. VAN DEN EYNDE, « *Ireneo. Santo* », in EC.

A. P.

ISPIRAZIONE (dal lat. *inspirare* = soffiare dentro, e, in senso traslato, *infondere*, detto in modo speciale di sentimento): nel senso ecclesiastico ispirazione è, in genere, un influxo o mozione di Dio nell'anima e più propriamente nella volontà, ma i Teologi sono soliti indicare con questo termine un impulso carismatico che muove l'uomo a comunicare agli altri quanto Iddio vuole sia comunicato. Quando la comunicazione è orale si ha l'ispirazione profetica, quando è scritta l'ispirazione agiografica biblica. S. Paolo (2 *Tim.* 3, 16-17) afferma che « tutta la Scrittura è ispirata da Dio » e S. Pietro (2 *Petr.* 1, 2) dà la ragione di questa ispirazione: « Gli uomini di Dio han parlato mossi dallo Spirito Santo ».

Leone XIII, nella grande Enciclica dedicata agli studi biblici, la «*Providentissimus Deus*» del 18 nov. 1893, così definiva la ispirazione: «è una azione soprannaturale per mezzo della quale Dio eccitò e mosse gli scrittori sacri a scrivere, li assistette nello scrivere di modo che essi concepissero rettamente col pensiero, volessero fedelmente scrivere ed esprimessero acconciamente con infallibile verità tutto quello che Egli voleva che esprimessero» (*E. B.*, n. 110).

Secondo l'affermazione costante ed esplicita delle fonti della Rivelazione Dio è autore delle Sacre Scritture. Egli non è però autore diretto ed unico in quanto ha creato così come sono i libri sacri, ma *autore principale*, al quale risale tutta la responsabilità dei libri, che però si è servito per la loro compilazione e redazione degli uomini che sono *autori secondari e strumentali*. Essendo tuttavia l'uomo non uno strumento cieco ma cosciente e libero, ha un'azione sua propria che si manifesta nella forma esterna del libro. In tal senso si può parlare di uno stile di Isaia, di Geremia, di Matteo, di Paolo ecc.

L'azione ispirativa di Dio nell'uomo importa: a) una *illustrazione della mente* per cui l'autore sacro percepisce rettamente quel che deve scrivere e ne giudica infallibilmente la verità o falsità; b) una *mozione della volontà* per cui Dio influisce nell'agiografo perché egli si decida a scrivere quel che ha concepito e giudicato; c) una *assistenza alle facoltà esecutive* perché, nella scelta delle parole e delle espressioni, siano premunite da errori o deviazioni

che potrebbero compromettere la manifestazione del pensiero divino.

Si noti che l'azione di Dio sulla mente dell'agiografo non è una rivelazione propriamente detta, perché l'agiografo può avere delle conoscenze sue, derivategli per es. da una partecipazione diretta agli avvenimenti che narra, o acquisite precedentemente per intervento divino. La rivelazione è necessaria quando l'uomo deve comunicare da parte di Dio verità di ordine soprannaturale la cui conoscenza sfugge alle sue umane possibilità intellettuali.

L'influsso ispirativo di Dio non è necessariamente avvertito dall'uomo, perché Dio agisce nelle creature ragionevoli senza violentarne la natura.

Il magistero solenne della Chiesa nei *Concili Fiorentino, Tridentino e Vaticano* ha definito che la ispirazione della Bibbia è un domma di fede.

BIBL. — Completissimo e fondamentale è il trattato di CH. PESCH, *De Inspiratione Scripturae*, Friburgi in B., 1906 con il *Supplementum* del 1926. Per gli sviluppi recenti: DBVS, IV, 482-559; A. BEA, *De Inspiratione S. Scr.*, Romae, 1935, ed. 2; H. LUSSEAU, *Essai sur la nature de l'inspiration scripturaire*, Paris, 1930; G. PERRELLA, *Introd. gen. alla S. Bibbia*, Torino, 1952, 2 ed., nn. 14-100; E. FLORIT, *Ispirazione biblica*, Roma, 1951; *Instit. biblicae*, I, Romae, 1951, ed. 6^a, nn. 1-111.

S. G.

K

KANTISMO: è il sistema filosofico di *Emanuele Kant* (n. a Königsberg nel 1724, m. nel 1804), che domina il pensiero moderno in tutti i settori, non escluso quello religioso. Il

punto di partenza di Kant è il problema critico o del valore della conoscenza. Egli rigetta l'*Empirismo*, che pretende di trarre la scienza solo dall'esperienza, e critica il *Razionalismo*, che vorrebbe costruire la scienza dei concetti universali. Per questi due sistemi l'ordine naturale è un presupposto sicuro (*dommatismo*), per Kant invece esso è in funzione dell'atto conoscitivo, in quanto è la nostra facoltà conoscitiva che lo costruisce sotto lo stimolo delle sensazioni. Pertanto la conoscenza, secondo Kant, non è soltanto *sintesi* (= derivante dall'esperienza), né soltanto *analisi* (= derivante dal soggetto conoscente), ma è *sintesi a priori* (= derivante dall'esperienza e insieme da principî o *forme a priori*, soggettive, che organizzano e danno valore ai dati sperimentali). Bisogna distinguere il fenomeno (= la cosa esterna come appare a noi) dal *noumeno* (= pensabile, cioè la cosa in se stessa). Solo il fenomeno si conosce attraverso le impressioni che la cosa esterna fa sui nostri sensi; ma non è possibile attingere la cosa in se stessa, nella sua realtà ontologica, cioè il *noumeno*; tuttavia noi riempiamo questa lacuna, attribuendo alla cosa un nostro concetto *a priori*, che la rende pensabile senza assicurarci che essa è in realtà così come noi la pensiamo (*agnosticismo critico*).

Tre sono le fasi o funzioni conoscitive:

1^a *Sensibilità (estetica trascendentale)*, in cui l'elemento *materiale* sono le impressioni del mondo esterno, l'elemento *formale* sono le due intuizioni pure *spazio-tempo*, sotto le quali si dispongono e si classificano i dati delle sensazioni.

2^a *Intelligenza (analitica trascendentale)*, di cui l'elemento *materiale* è il frutto della prima fase (*percezioni*), l'elemento *formale* 12 forme o categorie a priori, che possono ridursi alle 4 fondamentali: *quantità, qualità, relazione e modalità*.

3^a *Ragione (dialettica trascendentale)*, di cui l'elemento *materiale* sono i giudizi formulati nella fase antecedente, l'elemento *formale* sono le 3 idee: *Io (anima), mondo, Dio*.

Così Kant nella *Critica della ragion pura* salva soltanto l'aspetto fenomenico della realtà oggettiva, sostituendo forme e principî *a priori* alla realtà sostanziale delle cose in sé. Dio perciò è pensabile, ma non dimostrabile. Ma nella *Critica della ragion pratica* egli tenta di ricostruire la realtà di Dio, del mondo e dell'uomo per via di *volontà* e di *fede*. Si ha perciò una svalutazione della ragione, resa incapace di attingere le cose esterne in se stesse. La scienza e la metafisica riposerebbero sui *giudizi sintetici a priori*, in cui l'elemento *formale* è soggettivo. La ragione chiusa in se stessa e dichiarata *autoctona*, quasi creatrice della realtà, e *autonoma* in quanto tutto è immanente in essa e nulla le può essere imposto dal di fuori. Di qui la *morale autonoma* con l'*imperativo categorico* erompente e immanente nel soggetto razionale; di qui l'abolizione d'una religione rivelata, di un culto con riti e preghiere, essendo Dio un postulato soggettivo della ragione. Il Kantismo se *filosoficamente* urta contro non poche difficoltà, *teologicamente* compromette le basi stesse della dottrina cattolica, come apparisce dal *Modernismo*, che ha adottato l'*immanentismo* kantiano (v. queste voci).

BIBL. — A. FRANCHI, *Ultima critica*, 1888; C. CANTONI, *E. Kant, La filosofia teoretica* 2, 1907; *Emmanuel Kant*, vol. commemorativo a cura di A. GEMELLI, Milano, 1924; E. P. LAMANNA, *Kant*, Milano, 1924; A. VALENSIN, « *Criticisme kantien* », in DA.

P. P.

KENOSI (gr. κένωσις da: κενόω = vuotarc): è un termine derivato dal testo della Lettera ai *Filippesi* di San Paolo, là dove si dice che il Verbo *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* (= *exinanivit semetipsum*, secondo la Volgata). Questo passo ha dato origine alla teoria *kenotica*, iniziata da Lutero nel secolo XVI e sviluppata nel secolo scorso da alcuni protestanti tedeschi (*Thomasius* e *Gess*) e da molti anglicani (*Sanday*, *Gore*, *Mackintosh*, ecc.). Secondo Lutero il Verbo avrebbe trasmesso all'Umanità assunta le sue divine proprietà (*onniscienza*, *onnipotenza*, *ubiquità*, ecc.), ma Cristo Uomo, salvo qualche episodio segreto come la Trasfigurazione, non ne fece uso apertamente. Secondo i Protestanti contemporanei il Verbo nell'incarnarsi si spogliò di alcuni attributi divini per *autolimitazione* (self-limitation).

Tutta questa teoria: a) è assurda per se stessa, perché poggia sull'erronea tesi della possibilità d'una mutazione o d'una reale limitazione nella natura divina; b) non è imposta dal testo citato di S. Paolo, che l'esegesi cattolica spiega adeguatamente in questo senso: il Verbo parve spogliarsi della sua gloria divina quando si abbassò fino a prendere la natura umana (di servo) e a conversare Uomo tra gli uomini, aggiungendo ancora le umiliazioni di una vita di stenti e di una passione e morte infamanti.

Questa sana interpretazione si trova generalmente presso i Padri della Chiesa.

Oggi la teoria kenotica è in declino presso gli stessi anglicani. Pio XII nella recente Encicl. « *Sempiternus Rex* » la condanna esplicitamente.

BIBL. — F. PRAT, *La Théologie de St Paul*, Paris, 1930, vol. I, p. 382; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, Paris, 1931, volume II, p. 206; M. WALDHÄUSER, *Die Kenose und die moderne protestantische Christologie*, Mainz, 1913; P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1951, pp. 157-162; A. GAUDEL, « *Kénose* », in DTC.

P. P.

L

LATRIA: v. *Culto*.

LEGGE: S. Tommaso la definisce: « un'ordinazione di ragione per il bene comune promulgata da chi ha la cura della collettività sociale ». Concetto essenziale della legge è la forza morale *obbligante* riguardo all'azione umana.

La legge è *divina* o *umana*: quella viene da Dio, questa dagli uomini che governano la società. La legge divina è *eterna*, *naturale* o *positiva*: l'*eterna* è nell'essenza di Dio e coincide con la sua sapienza e con la sua volontà, da cui deriva e dipende la vita dell'universo (mondo fisico e mondo morale). La legge divina *naturale* è quella impressa nelle creature per dirigerle al proprio fine: è *fisica* nelle creature irrazionali, è *morale* nell'uomo a cui viene promulgata dalla coscienza (v. questa voce). La legge divina *positiva* è quella rivelata nella S. Scrittura (A. e N. Testamentò).

La legge umana si divide in *ecclesiastica* (emanata dal Sommo Pontefice, dai Vescovi, dai Concili) e *civile* (emanata dall'autorità competente del governo delle nazioni).

La potestà *legifera* umana suppone la *giurisdizione* o potestà di governo. L'oggetto della legge dev'essere *onesto, giusto* e fisicamente e moralmente *possibile*. Il *soggetto* della legge è l'uomo *suddito* del legislatore che abbia l'uso di ragione.

Perché una legge entri in vigore è necessario che sia *promulgata* cioè formalmente proposta e comunicata a tutta la collettività dei sudditi. Sacra evidentemente è la legge *divina*, che attraverso la coscienza obbliga tutte le creature razionali sotto pena di sanzioni, che vanno oltre i limiti di questa vita. Sacra è la legge *ecclesiastica* intimamente connessa con la legge divina; ma sacra è ancora la legge umana fondata su una potestà che deriva da Dio: « *Non est potestas nisi a Deo* » (Rom. 13).

La legge civile obbliga in coscienza, secondo la migliore opinione, a meno che non sia in contrasto con la legge divina o ecclesiastica. La legge sia divina che umana non si trasgredisce consapevolmente senza colpa, che si misura dalla gravità del contenuto della legge stessa e dalla volontà obbligante del legislatore. Se la legge è meramente *penale*, la sua trasgressione importa pena ma non colpa. Il suddito può essere dispensato dalla osservanza della legge positiva dal superiore che ha potestà di giurisdizione sopra di lui.

Privilegio è un favore speciale concesso contro o oltre la legge comune.

La legge, regola *remota* di moralità, deve diventare regola *prossima* dell'azione morale attraverso la coscienza.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I-II, qq. 90-108; A. FARGES, *La liberté et le devoir, fondements de la morale et critique des systèmes de morale contemporaine*, Paris, 1902; S. ROMANI, *De norma iuris*, Romae, 1937 (con ricca bibliografia); A. D'ALÈS, « *Loi divine* », in DA; NOLDIN-SCHMITT, *Summa Theologiae moralis*, I, *De principiis*¹⁹, Oeniponte, 1927; p. 112 ss.
P. P.

LEONE MAGNO (Santo): Dottore della Chiesa, n. a Roma alla fine del sec. IV, ivi m. nel 461. Diacono della Chiesa Romana sotto Celestino I e Sisto III, fu eletto Papa nel 440, e subito ingaggiò una lotta vittoriosa contro l'eresia (monofisismo) e la barbarie (Attila 452 e Genserico 455). La sua celebre lettera dogmatica a Flaviano patriarca di Costantinopoli (*Tomus Leonis*) è uno dei più cospicui documenti del Magistero ecclesiastico sul dogma cristologico, che preparò il trionfo dell'ortodossia nel Concilio di Calcedonia (451). I suoi *sermone*s (PL. 54) redatti in un latino sempre dignitoso, talora maestoso, manifestano la nobiltà dell'animo di chi li pronunziò costituendo in pari tempo una preziosa documentazione sul dogma, la disciplina, e soprattutto sul primato della Sede Apostolica.

BIBL. — A. RÉGNIER, *St Léon le Grand*, Parigi, 1910; P. SANTINI, *Il primato e l'infallibilità del Romano Pontefice in S. Leone Magno e negli scrittori greco-russi*, Grottaferrata, 1936; F. DI CAPUA, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei Papi e nei documenti della Cancelleria romana dal IV al XIV secolo*, Roma « Lateranum », 1937, pp. 1-204 (*Il ritmo prosaico nell'Epistolario di S. Leone*); I. TIXERONT, *Manuale di Patrologia*,

Torino, 1939, pp. 291-93. L'opera di Leone I a Calcedonia è autorevolmente illustrata da Pio XII nell'Enc. « *Sempiternus Rex* » del 14 sett. 1951.

A. P.

LEONZIO BIZANT.: vedi *Schema st. della Teol.* (p. 353).

LETTORATO (lat. *lector* = lettore): è il secondo dei quattro Ordini minori (vedi *Ordine*), con il quale viene conferito il potere di leggere ad alta voce, nella chiesa, la Sacra Scrittura, prima che il sacerdote o il vescovo si accinga a spiegarne il contenuto.

Si parla del lettore fin dalla più alta antichità: S. Giustino ne fa un cenno e Tertulliano ne parla esplicitamente. Al IV secolo l'ammissione tra i lettori era il modo ordinario d'iniziare i giovani alla vita ecclesiastica.

Il lettorato è l'unico Ordine minore che sia in uso nella Chiesa greca.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol., Supplementum*, q. 57, a. 2; G. TIXERONT, *Gli Ordini e le ordinazioni*, Brescia, 1939, cap. 2; VEN. OLIER, *Gli Ordini sacri*, Roma, 1932, parte II, cap. II; H. LECLERQ, « *Lecteur* », in DACL; B. KURTSCHIED, *Historia Iuris Canonici*, Romae, 1941, v. I; A. PIOLANTI, « *Lettore* », in EC.

A. P.

LIBERALISMO: una corrente dottrinale complessa, un po' proteiforme, che ha avuto interpretazioni e applicazioni pratiche svariate, non facili a definirsi. Concetto fondamentale del Liberalismo è la *libertà* concepita come emancipazione e indipendenza dell'uomo, della società, dello Stato, da Dio e dalla sua Chiesa.

Nato dall'*Enciclopedismo* il Liberalismo trova una giustificazione filosofica nel *Kantismo* (v. questa vo-

ce), affermandosi come *Naturalismo* e *Razionalismo* (vedi queste voci); passa con la rivoluzione francese nella sfera sociale-politica e si manifesta come *Democrazia* ad oltranza (popolo sovrano), come *Separatismo* nei rapporti tra Chiesa e Stato (*libera Chiesa in libero Stato*), come *Indifferentismo* in materia di religione e di culto, come *Astensionismo* dello Stato in materia economica (lasciar fare all'iniziativa privata).

Nella prima metà del secolo scorso questa corrente pericolosa ed erronea s'infiltrò anche tra le file dei cattolici assumendo una forma più moderata e insistendo specialmente sullo sganciamento della Chiesa dallo Stato e sulla larghezza di vedute di fronte allo spirito di libertà. Caratteristico il movimento *cattolico-liberale* in Francia capitanato da *Felice de Lamennais*, seguito entusiasticamente dal *Lacordaire*, domenicano, dal *Montalembert* e altri. Con le migliori intenzioni questi uomini cercarono di cristianizzare il Liberalismo, fondamentalmente avverso alla religione rivelata, ma invano.

La Chiesa dovette intervenire prima per ammonire, poi per condannare.

I documenti principali del Magistero Ecclesiastico sono:

1° l'Enciclica « *Mirari vos* » di Gregorio XVI (1832);

2° l'Enciclica « *Quanta cura* » con l'annesso *Syllabus* di Pio IX (1864);

3° le Encicliche « *Immortale Dei* » e « *Libertas* » di Leone XIII (1885 e 1888).

Nel *Sillabo* (v. questa voce) è la condanna esplicita e dettagliata del

Liberalismo sul terreno filosofico, teologico, religioso, sociale e politico. Da questo Liberalismo classico vanno distinte certe correnti moderne a tinta liberale attenuata.

Leone XIII nelle due celebri Encicliche conferma la condanna data nel Sillabo sostenendo vigorosamente i diritti di Dio e della Chiesa di fronte all'individuo e allo Stato, che non può disinteressarsi del problema religioso né mettere la Chiesa Cattolica alla pari con gli altri culti; ma tenendo conto delle difficoltà contingenti non condanna lo Stato che per ragioni di libertà di coscienza permette sul suo territorio, anche dove la maggioranza è cattolica, l'esercizio di altre forme di religione. Tolleranza dunque per necessità pratica simile a quella con cui Dio tollera il male accanto al bene nel mondo. Ma resta intatto il principio della verità e del diritto della religione e della Chiesa Cattolica nei rapporti con l'individuo, con la società e con lo Stato.

BIBL. — G. WEILL, *Histoire du catholicisme libéral en France*, 1828-1908, Paris, 1909; MONS. D'HULST, *Le droit chrétien et le droit moderne*, Paris (Poussielgue); G. DE PASCAL, « *Libéralisme* », in DA; C. COSTANTIN, « *Libéralisme* », in DTC; L. BILLLOT, *Tractatus de Ecclesia Christi*, t. II, *De habitudine Ecclesiae ad civilem societatem*, Romae, 1922, pp. 15-58; G. BOZZETTI, « *Liberalismo* », in EC, VII.

P. P.

LIBERO ESAME: è il principio fondamentale del *Luteranesimo* (vedi questa voce). Tolta di mezzo l'autorità della Chiesa e il suo infallibile magistero, Lutero mette il credente davanti alla Bibbia come unica fonte e unica norma della sua fede. Tra Dio e l'uomo nessun intermediario;

il fedele perciò s'accosta ai Libri Sacri, li legge, li *esamina liberamente* e ne trae la verità da credere e la legge da osservare. Ma ben presto lo stesso Lutero s'accorse del pericolo implicito in quel principio: quando vide moltiplicarsi le opinioni e le tendenze secondo l'arbitrio individuale dei fedeli, egli alzò la voce per imporre il suo credo, senza badare all'incoerenza del suo modo d'agire; anzi ricorse al braccio secolare dei *Principi*. Ma il libero esame aveva conquistato le coscienze e produceva i suoi frutti amari: al disprezzo dell'autorità ecclesiastica succedeva il disprezzo per ogni autorità, la ribellione ad ogni legge e ad ogni principio imposto dall'esterno.

Il libero pensiero fino all'assurdo e tutta la marea demagogica, che infesta il secolo XVIII e XIX, hanno la loro prima radice nel libero esame luterano. Sul terreno religioso questo principio funesto ha prodotto le innumerevoli sette protestanti, di cui nessuna forza riesce più ad arrestare il processo di cariocinesi. Il libero esame non ha alcun fondamento nella S. Scrittura, anzi vi è escluso per l'istituzione del magistero della Chiesa (v. questa voce).

BIBL. — V. sotto *Luteranesimo*, *Protestantesimo*; CH. BOUVIER, « *Réforme* », in DA, col. 801 ss.

P. P.

LIBERTA' (umana): è una proprietà essenziale della volontà e consiste radicalmente nel *dominio* dei propri atti, per cui la volontà può volere o non volere, volere una cosa piuttosto che un'altra. La volontà è una facoltà appetitiva propria di ogni essere intelligente: essa ha per

oggetto il *bene*, che coincide con l'*ente* e quindi per sé non include limiti, come il *vero*, oggetto dell'intelligenza. Pertanto la volontà ha una potenzialità quasi infinita, in rapporto al bene puro, assoluto. Se la volontà si trovasse davanti al bene assoluto, suo oggetto e fine adeguato, non potrebbe non aderire ad esso, anzi vi aderirebbe *necessariamente* (non però di una necessità cieca). Ma siccome la volontà umana si trova in mezzo alle creature, che sono enti e beni limitati, non può essere determinata necessariamente da nessuno di essi, anzi li domina con una *indifferenza attiva*, per cui può scegliere l'uno o l'altro o nessuno secondo il giudizio della ragione, che considera il rapporto di quei beni particolari come *mezzi* più o meno utili al *fine*. La libertà può essere di *esercizio* o *contraddizione* (volere o non volere) di *specificazione* (volere una cosa piuttosto che un'altra), di *contrarietà* (volere il bene o il suo contrario, il male). Poter fare il male è un difetto della volontà umana, che per sé tende al bene. La vera libertà è nella scelta del bene. Questa è la libertà *fisica* o *libero arbitrio*, che si dimostra col testimonio della coscienza individuale e sociale: l'uomo sente di essere libero prima, durante e dopo l'azione; e in base a questa certezza l'umanità punisce o premia chi fa il male o chi fa il bene. Senza la libertà non ci sarebbe responsabilità e quindi cadrebbe il mondo morale. Oltre alla libertà fisica, detta anche *psicologica*, c'è la libertà *morale*, che consiste nell'immunità da obbligatione (legge): tale libertà in senso assoluto esiste soltanto in Dio, autore della legge.

Nell'uomo c'è l'immunità da questa o da quella legge, ma non da ogni legge, e però la libertà morale umana è limitata. Pertanto l'uomo *fisicamente* può volere a suo arbitrio, mentre *moralmente* la sua libertà è subordinata alle esigenze della legge e del fine supremo della vita.

Errori: *Fatalismo*, che subordina il mondo e l'uomo a una ferrea e cieca volontà, chiamata anche *destino* (v. questa voce). Più insidioso ancora è il *Determinismo*, secondo il quale l'uomo crede d'essere libero mentre la sua azione è la risultante di coefficienti psicologici ed esterni, che portano necessariamente a quell'azione.

La Chiesa ha sempre difesa la libertà umana anche di fronte alla scienza e volontà divina e sotto l'azione della grazia; ha condannato invece ogni attentato alla libertà (vedi: *Predestinazianismo*, *Luteranesimo*, *Giansenismo*). Cfr. DB, 317, 615, 1904.

Per la libertà di Dio e di Gesù Cristo in quanto Uomo v. *Volontà*.

BIBL. — S. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 3, PL, 32, col. 1221 ss.; S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 83; *De malo*, q. 6, a. 1; *De veritate*, q. 22; D. MERCIER, *Psychologie*¹¹, Paris, 1923, p. 96 ss.; C. BOYER, *Cursus Philosophiae*, Paris, 1936, II, p. 140 ss.; P. SIWEK, *La conscience de la liberté*, in «Gregorianum», 1934, p. 334; A. D'ALÈS, «*Liberté, Libre arbitre*», in DA.

P. P.

LIBERTA' (di Cristo): v. *Volontà* (di Cristo).

LIEBERMANN: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353).

LIMBO (latino *limbus* = lembo, orlo dell'abito); secondo la dottrina odierna della Chiesa è un luogo con-

finante con l'Inferno, dove furono già i giusti morti in grazia di Dio prima del Cristianesimo, liberati poi da Gesù, e dove sono tuttora e rimarranno per sempre i bambini morti senza Battesimo, col solo peccato originale. La S. Scrittura parla del *seno d'Abramo*, come soggiorno di giusti (Lc. 16, 22), ma non di un luogo per i bambini morti senza Battesimo. La *Tradizione* comincia, specialmente presso i Padri greci, con l'affermare una distinzione tra gli adulti morti in peccato personale e i bambini morti col solo peccato originale, che non possono entrare nel cielo dei beati, ma neppure possono essere accomunati coi dannati dell'Inferno. Sorta l'eresia di *Pelagio*, che negava la trasmissione del peccato originale e delle sue conseguenze, S. *Agostino* per difendere la verità va tanto oltre da insegnare che anche i bambini morti senza Battesimo saranno sottoposti alla pena del fuoco, ma leggerissima, a causa del peccato originale. Questa opinione influì in seguito su alcuni Teologi, ma non impedì che continuasse l'altra opinione più giusta e più benigna, secondo la quale i bambini morti senza Battesimo soffriranno solo la *privazione della visione beatifica*. Questa sentenza fu difesa e sviluppata specialmente da S. *Tommaso* e d'allora in poi prevalse nelle scuole. Essa si riscontra in una lettera d'*Innocenzo III* all'Arciv. di Arles e nella Costituzione « *Auctorem fidei* » con cui *Pio VI* condannò il Sinodo di Pistoia (DB, 1526).

I bambini del Limbo non godranno della visione di Dio né per questo saranno infelici perché la visione beatifica è bene *soprannaturale*, di cui essi non hanno coscienza. Al-

cuni Teologi (*Billot*) pensano che nel Limbo saranno accolti non solo i bambini e gli adulti anormali, che non ebbero l'uso della ragione, ma anche certe categorie di uomini di basso grado di civiltà, che possono paragonarsi ai bambini per lo scarso sviluppo della coscienza morale.

In questi ultimi tempi una strana opinione è invalsa nella teologia dei Protestanti e degli Ortodossi (Scismatici), i quali, abusando di qualche espressione evangelica (*Mt.* 12, 32; *1 Petr.*, 3, 18; 4, 6), sostengono che tutti i pagani sono evangelizzati nel Limbo dopo la morte e messi nella possibilità di convertirsi e di salvarsi. Criticamente l'opinione non si regge.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, q. 69, a. 44 ss.; *De malo*, q. 5; L. BILLOT, vari art. in « *Études* »; 1920-21-22; L. CAPERAN, *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse, 1934 (*Essai théologique et Essai historique*). A. GAUDEL, « *Limbes* », in DTC. P. P.

LITURGIA (gr. λειτουργία, da λειτουργον = ufficio o ministero pubblico): è il culto ufficiale che la Chiesa rende a Dio o, in parole più ampie, è il complesso degli atti con cui la Chiesa in unione con Cristo, suo Capo, ed esternamente rappresentata dai suoi ministri, offre a Dio l'omaggio di adorazione e di lode (*mediazione ascendente*) e comunica alle anime i doni divini della grazia (*mediazione discendente*).

Secondo questo concetto la liturgia abbraccia essenzialmente la celebrazione del Sacrificio eucaristico con l'annessa ufficiatura (recita del Breviario) e l'amministrazione dei Sacramenti con l'unito uso dei sacramentali (vedi queste voci).

E poiché l'omaggio reso a Dio e l'infusione della grazia nelle anime devono essere perenni, applicando i meriti acquistati da Cristo con gli atti di religione emessi dal primo istante dell'Incarnazione, la liturgia da una parte rinnova quotidianamente l'offerta della Messa e ripete l'amministrazione dei Sacramenti, dall'altra stabilisce un ciclo annuale in cui si ripetono i misteri della nascita, della morte, della vita gloriosa di Gesù Cristo, dai quali attinge ogni valore il culto cristiano: « La Chiesa ogni anno rinnova la sua giovinezza come aquila, perché nel ciclo liturgico è visitata dallo Sposo suo in proporzione delle sue necessità. Ogni anno essa lo riceve bambino nella greppia (avvento e periodo natalizio), digiunante sul monte (quaresima), immolantesi sulla croce e risuscitato dal sepolcro (ciclo pasquale), fondante la Chiesa, istituente i Sacramenti, sedente alla destra del Padre in atto d'inviare lo Spirito Santo (periodo della Pentecoste). Il ciclo è come costellato di Santi; contemplandoli conosciamo la via che conduce a Cristo. Al di sopra di tutti Maria splende, offrendo sé come specchio di giustizia, ove si riflette tutta la santità possibile a una semplice creatura » (GUERANGER, *L'année liturgique*, Préface générale).

La Chiesa da venti secoli lavora, come ape industriosa, intorno ai libri della sua liturgia, che si possono dividere in due classi: il *Messale* e il *Breviario*, contenenti le formole e i riti necessari alla celebrazione della Messa e alla recita della salmodia, « *sacrificium lau-*

dis » (libri riguardanti la mediazione ascendente); il *Pontificale* e il *Rituale* contenenti le formole e i riti per l'amministrazione dei Sacramenti e dei sacramentali (libri riguardanti la mediazione discendente).

Lo studio dell'origine, dello sviluppo e del contenuto di questi libri costituisce la *scienza liturgica*, mentre l'apprendimento delle cerimonie che accompagnano l'uso dei medesimi forma la *pratica liturgica*.

BIBL. — C. CALLEVAERT, *De Sacra Liturgia universim*, Brugis, 1933; G. LEFEBURE, *Liturgie*, Paris-Rome, 1936; I. Card. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul Messale Romano*, Torino-Roma, 1941; PH. OPPENHEIM, *Institutiones Liturgicae*, Taurini, Romae, 1937, ss.; C. CALLEVAERT, *Sacris erudiri*, Abbazia S. Petri de Aldenburgo in Steenbrugge, 1940. Molto interessanti sono le trattazioni dei « Cours et conférences des Semaines Liturgiques » che da vari anni si pubblicano a Lovanio (Abbaye de Mont César); M. ZUNDEL, *Il poema della sacra liturgia*, Roma, 1939; E. CARONTI, *La pietà liturgica*, Torino, s. d.; M. RICETTI, *Storia Liturgica*, 3 voll., Milano, 1945-51.

A. P.

LOGOS (gr. Λόγος = pensiero, parola; lat. *verbum*): è il termine con cui S. Giovanni designa il Figlio di Dio, la 2ª Persona della SS. Trinità (*Evangelo, Prologo; Apocalisse*, 19, 13). In tutto il Nuovo Testamento solo S. Giovanni usa questa denominazione in senso personale. Per questo non pochi critici razionalisti hanno sostenuto, e qualcuno sostiene ancora, la tesi di una derivazione del Prologo di S. Giovanni da dottrine filosofiche ellenistiche, fiorenti allora ad Alessandria, e più precisamente dal filosofo giudeo *Filone*, imbevuto di ellenismo.

Invero la parola Logos e relativa dottrina si riscontrano nello *Stoicismo* e nel *Neoplatonismo* alessandrino. Gli Stoici ammettevano un Logos come principio razionale di tutte le cose immanente nel mondo e manifestantesi come energia di coesione o di vita, come pensiero e volontà. Questo Logos, divino principio e anima del mondo, è inquadrato nella concezione *panteistica* propria dello Stoicismo (v. questa voce).

I Neoplatonici invece svilupparono la teoria del Logos dal concetto del *Demiurgo*, che Platone poneva come ente intermedio tra il suo Dio trascendente e il mondo sensibile. Sicché il Logos platonico non era Dio, ma qualche cosa di mezzo tra Dio e uomini, un artefice che plasmò la materia preesistente ad imitazione delle idee sussistenti. Filone adotta e fonde insieme le due concezioni antitetiche formulando una ibrida dottrina del Logos, che per lui è ora la Sapienza divina, ora l'immagine di Dio, ora uno dei suoi Angeli, ora il Sommo Sacerdote, ora legge e forza vitale della natura. È assai difficile ricavare un concetto preciso dagli scritti filoniani, anche perché l'autore fa largo uso di simbolismo e di retorica. Certo il Logos di S. Giovanni non ha nulla a che fare con quello di Filone almeno per queste due evidenti ragioni: a) mentre il Logos evangelico è persona viva, è il Cristo storico Creatore e Redentore del mondo, il Logos di Filone non ha contorni personali, ma si riduce a una allegoria vaga, proteiforme; b) il Logos evangelico è Dio vero e proprio, quello di Filone è chiamato divino, a volte

anche Dio, ma, come nota l'autore stesso, in senso metaforico. Per questo e per altri motivi ormai la critica seria non parla più di derivazione di una dottrina dall'altra. Le fonti vere del Logos giovanneo sono i Libri sapienziali dell'A. T. e la dottrina cristologica di S. Paolo il quale applica a Cristo le vivaci personificazioni e gli attributi della Divina Sapienza, detta a volte anche Logos in quei libri dell'A. T.

V. Verbo.

BIBL. — J. M. VOSTÈ, *De Prologo Ioanneo et Logo*, Romae, 1925; J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, Paris, 1927, vol. I; P. PARENTE, *Il Verbo*, in «Simbolo», vol. II, Assisi, 1942.

P. P.

LOMBARDO PIETRO: teologo, detto il Maestro delle Sentenze, n. a Novara alla fine del sec. XI, m. a Parigi il 21 luglio 1160. Di umili origini, fu raccomandato da S. Bernardo ai canonici di S. Vittore di Parigi, dove giunse verso il 1135 e presto occupò una cattedra di teologia nella nascente università. Membro della giuria di teologi, che nel Concilio di Reims (1148) esaminarono la dottrina di Gilberto Porretano, tre anni dopo fece un viaggio a Roma ove ebbe conoscenza del *De fide orthodoxa* di S. Giovanni Damasceno, allora tradotta da Burgundione di Pisa per ordine di Eugenio III. Eletto vescovo di Parigi nel giugno 1159, morì l'anno seguente. Scrisse varie opere esegetiche e lasciò una trentina di discorsi, ma il suo nome è indissolubilmente congiunto con i famosi *Libri IV Sententiarum* (scritti tra il 1148 e il

1152), che svolgono sistematicamente tutta la materia teologica: Trinità e Unità di Dio (l. I), Creazione e Grazia (l. II), Incarnazione, Redenzione, virtù teologali e comandamenti (l. III), Sacramenti e Novissimi (l. IV).

Pietro Lombardo, inferiore forse per ingegno ai suoi contemporanei (Anselmo di Laon, Abelardo, Ugo di S. Vittore, Gilberto Porretano), li superò nel paziente lavoro sistematico, nella completezza della trattazione, nell'equilibrio dell'atteggiamento, nell'ortodossia della dottrina, nell'armonia cioè di quei fattori, che formano la fortuna di un uomo e di un'opera. Infatti il Libro delle Sentenze dopo violenti e prolungati attacchi e dopo parziali condanne (1179) ottenne un verdetto di ortodossia da Innocenzo III nel Concilio Lateranense IV (1515) e con quello penetrò in tutte le scuole teologiche e pertanto, fu commentato dai più grandi maestri (S. Alberto Magno, S. Bonaventura, S. Tommaso) e presiedette all'elaborazione scientifica della teologia cattolica.

BIBL. — J. DE GHELLENECK, *Pierre Lombard*, in DTC (magistrale); Id., *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, 2^a ed., Bruges-Paris, 1948 (il capolavoro dell'autore); A. PIOLANTI, « *Pietro Lombardo* », in EC.

A. P.

LORENZO DA BRINDISI (Santo): teologo cappuccino, n. a Brindisi il 22 luglio 1559, m. a Belem (Lisbona) il 22 luglio 1619. Occupò nell'Ordine e nella Chiesa grandi uffici, attraverso i quali esercitò un apostolato straordinariamente efficace.

Le sue numerose opere (9 voll., Padova 1928-44) lo rivelano esegeta di vasta e solida erudizione, polemistista agguerrito, mariologo insigne. Come oratore, fu uno dei primi del suo tempo.

BIBL. — VARI AUTORI, *Miscellanea laurenziana*, Padova, 1951; ILARINO DA MILANO, « *Lorenzo da Brindisi, Santo* », in EC.

A. P.

LUME DELLA GLORIA: è un aiuto soprannaturale largito da Dio all'intelletto dei beati per renderlo capace di vedere intuitivamente la divina essenza. Nella *S. Scrittura* c'è solo qualche indizio di questo lume, come per es. nel *Salmo* 35, v. 10: « E vedremo la luce nella tua luce »; nell'*Apoc.* 22, 4 ss. si dice che i beati vedranno il volto di Dio senza bisogno di luce, perché Dio stesso li illuminerà.

I *Padri* commentando questi testi accennano a un aiuto divino che rende l'intelletto umano capace di vedere Dio. Così IRENEO, *Adv. Haereses*, l. IV, c. 20; EPIFANIO, *Adv. Haereses*, 70, 7.

Sul finire del sec. XIII i *Beguardi* e le *Beguine* (v. *Beguardi*), sette di Spirituali, andavano predicando che l'uomo con le sue forze può raggiungere la beatitudine anche in questa vita, senza alcun soccorso divino. Il *Conc. di Vienne* (1311-12) condanna, tra gli altri errori ad essi attribuiti, anche questo: « che l'anima non ha bisogno del lume della gloria, che la elevi fino a vedere Dio e a goderne felicemente » (DB, 475).

Il Magistero Ecclesiastico dichiara così l'*esistenza* del lume della glo-

ria, senza entrare nella questione della sua *essenza*.

In base a questi dati i Teologi hanno sviluppato tutta una dottrina intorno al lume della gloria: tutti convengono, specialmente dopo il Concilio di Vienne, nell'ammetterne l'esistenza, ma non tutti sono d'accordo nel determinarne la natura.

Alcuni, ispirandosi al *Nominalismo*, parlano della visione beatifica come di una cosa increata che si attua per virtù di Dio nell'anima beata, che resta semplicemente passiva: perciò il lume della gloria sarebbe Dio stesso in quanto illumina. Questa teoria è antipsicologica perché non tien conto che la cognizione, sia nell'ordine naturale come nell'ordine soprannaturale è atto *vitale* e però deve scaturire dalle potenze dell'anima e rimanere in esse come proprio. S. Tommaso, coerentemente all'analisi della visione beatifica e ai principî della psicologia umana, insegna che l'intelletto creato, non essendo proporzionato all'intuizione immediata dell'essenza divina, dev'essere *disposto, preparato* ad essa con una energia inerente e permanente. Con linguaggio più chiaro egli riduce il lume della gloria a una *qualità abituale* (simile a una virtù) infusa da Dio nell'intelletto dei beati per elevarlo *operativamente* alla visione immediata dell'essenza divina. Questa qualità infusa forma un sol principio operativo con l'intelletto, in modo che l'atto vitale della visione beatifica procede tutto intero dall'uno e dall'altro sotto diverso aspetto. Questa dottrina è ormai comune. Il lume della gloria (= *id sub quo*) non toglie la immediatezza della visione ed è più o meno intenso secondo il grado di

grazia santificante in cui l'anima si trova nel momento della morte.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 12, a. 5 e *Summa contra Gentes*, III, cc. 53-54; J. B. TERRIEN, *La grâce et la gloire*, Paris, 1897; A. CHOLLET, *La psychologie des élus*, Paris, 1900, c. 6; A. PIGNALANTI, *De Novissimis*³, 1950, p. 92 ss.

P. P.

LUOGHI TEOLOGICI: l'espressione è divenuta classica dopo l'opera di Melchior Cano O. P. († 1560) *De locis theologicis*, che si erge nel cammino della teologia come una pietra miliare, termine di una lunga strada percorsa e inizio di una nuova via fedelmente battuta dai posteri. Secondo la definizione del Cano, riecheggiante concetti familiari ad Aristotele (τόποι), a Cicerone (*sedes et domicilia*), a Rodolfo Agricola, ma abilmente adattati all'indole tutta singolare della teologia, i luoghi teologici sono « tamquam domicilia omnium argumentorum theologicorum, quibus theologi omnes suas argumentationes sive ad confirmandum sive ad refellendum inveniunt » (*De locis theologicis*, l. 1, c. 3). Siccome poi la teologia è fondata su verità rivelate, le quali sono contenute nella Scrittura e nella Tradizione, la cui interpretazione è stata affidata al vivo magistero della Chiesa (v. questa voce), il quale a sua volta si manifesta attraverso le definizioni dei Concili, le decisioni dei Papi, l'insegnamento comune dei Padri e dei Teologi, il Cano distinse sette luoghi teologici *propri*: Scrittura, Tradizione, Magistero della Chiesa, Concili, decisioni dei Papi, SS. Padri, Teologi. A questi sette ne aggiunse altri tre come *impropri* e annessi: la ragione umana, la filosofia e la storia.

Schematicamente:

Luoghi teologici	Propri	1. Scrittura	}	fondamentali
		2. Tradizione		
		3. Chiesa	}	efficacemente
		4. Concili		
		5. Papi		
	Impropri	6. SS. Padri	}	probabilmente
		7. Teologi		
		8. Ragione umana	}	dichiarativi
		9. Filosofia		
		10. Storia		

BIBL. — M. CANUS, *De locis theologicis*, ed T. Cucchi, Romae, 1900; A. LANG, *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München, 1925; A. STOLZ, *Introductio in Sacram Theologiam*, Friburgi B., 1941, p. 99-101; A. GARDEIL, « *Lieux théologiques* », in DTC.

A. P.

LUTERANESIMO: in due sensi: 1) come setta religiosa, una delle tante pullulate dalla così detta *Riforma di Martin Lutero*; 2) come sistema dottrinale, creato da Lutero e divulgato da lui e dai suoi primi discepoli in opposizione alla Chiesa e alla dottrina cattolica. Sul terreno teologico interessa questo secondo senso.

Lutero (1483-1546) nato ad Eisleben e vissuto in gran parte a Erfurt e a Wittenberg in Germania, ebbe una fanciullezza triste e oppressa da dura disciplina in casa e a scuola. D'ingegno non comune, ebbe però esuberante il sentimento e violente le passioni, sempre in contrasto con la sua educazione religiosa non scevra di superstizioni. Si fece frate agostiniano in seguito a una gran paura avuta durante un temporale. Studiò in un ambiente dove dominavano il *Nominalismo* di Ockam (che morti-

ficava la *ragione* umana) e l'*Agostinismo* (che mortificava la libertà e l'attività propria dell'uomo sotto l'azione di Dio). In convento dapprima si mostrò scrupoloso nell'osservanza, poi cominciò a sentire gli stimoli della carne, cui non seppe sempre resistere: di qui il violento dramma del suo spirito spaventato dal pensiero della dannazione. Professore di S. Scrittura a Wittenberg nel 1515-16 espone la *Lettera ai Romani* di S. Paolo, dove si parla del peccato originale e del problema della giustificazione. In S. Paolo egli credette di trovare il grande principio di tutto il suo sistema, che cioè a giustificare e santificare l'uomo basta la *fede senza le opere*. Il naufragio morale e intellettuale del suo spirito era in atto quando nel 1517 si presentò l'occasione di metterlo in evidenza: la predicazione delle indulgenze affidata ai Domenicani, contro cui Lutero insorse (non senza una ragione di gelosia) attaccando alla porta della chiesa del castello di Wittenberg 95 *tesi*, in cui si impugnava la dottrina sull'indulgenza (v. questa voce). Nel 1520 Leone X emanava contro Lutero e i suoi errori

la Bolla « *Exurge, Domine* ». Così ebbe inizio la ribellione luterana che doveva staccare dalla vera Chiesa di Cristo tanta parte dell'Europa.

Schema dottrinale del Luteranesimo:

1) La giustizia originale (v. questa voce) era *connaturale* in Adamo come la vista degli occhi. 2) Il peccato originale (= perdita della giustizia originale) ha corrotto intrinsecamente la natura in modo che l'uomo non è più capace di fare alcun bene. 3) Col peccato originale la ragione umana è decaduta e il *libero arbitrio* non esiste più. 4) Pertanto l'uomo non è più responsabile dei propri atti tanto più che egli è dominato tirannicamente dalla *concupiscenza*, la quale è intrinsecamente peccaminosa anche nei suoi moti istintivi. 5) L'uomo decaduto per il peccato originale è *insanabile* tanto che non può guarirlo neppure Dio. La *Redenzione* perciò (v. questa voce) è tutta opera estrinseca a noi, compiuta da Cristo che si è sostituito a noi per scontare la pena dei nostri peccati presso la divina giustizia (*sostituzione penale*). La giustificazione dell'uomo si attua *estrinsecamente* in un modo negativo, che è la *copertura del peccato* (non la distruzione), e in un modo positivo, che è l'*imputazione* a noi fatta della santità e dei meriti di Cristo. 6) Nessuna *grazia abituale* in noi; la grazia attuale non è una forza o una qualità dell'anima, ma è lo stesso Dio operante su di noi. 7) L'unico atto buono che possa far l'uomo è la *fede fiduciale* o abbandono in Dio, per cui egli confida nella sua misericordia e nella remissione dei propri peccati. 8) Per conseguenza i *Sacramenti* non hanno più ragione d'essere: Lute-

ro conserva il *Battesimo*, la *Penitenza* (con cui si *dichiara* ma non si opera la remissione dei peccati) e la *Cena* (che non è più Messa). Nella Eucaristia il pane e il vino restano come sono, ma vi si fa presente Cristo (*impanazione*) non per la sola consacrazione, ma anche in forza della fede dei fedeli. 9) La *Chiesa monarchica* con la Gerarchia è istituzione umana: tra l'*individuo* e Dio nessun intermediario. L'unica fonte a cui l'uomo può e deve attingere la verità divina è la Bibbia, interpretata individualmente sotto l'*illuminazione divina (libero esame)*. La Tradizione non ha che un valore umano. La vera Chiesa di Cristo è quella *invisibile* (influsso di *Wicleff* e *Huss*, 10). Negazione delle *indulgenze*, del *Purgatorio*, dell'*invocazione dei Santi*, delle preghiere per i defunti.

Il Luteranesimo potrebbe caratterizzarsi come uno *pseudo-soprannaturalismo* individuale.

BIBL. — H. DENIFLE, *Luther et le luthéranisme* (vers. Paquier), 1910-13; H. GRISAR, *Lutero, la sua vita e le sue opere* (vers. Arrò), Torino, 1933; C. ALGERMISEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 559 ss.; I. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, Friburgo in Brig., 1939-40; J. PAQUIER, « *Luther* », in DTC.

P. P.

M

MACEDONIANI: nome derivato da *Macedonio*, Vescovo di Costantinopoli (a. 360), il quale però non sembra aver professato l'erronea dottrina dei così detti Macedoniani. Questa dottrina, già enunziata da *Ario* e da *Eunomio*, consisteva nel negare la *divinità dello Spirito Santo* ritenuto come una *creatura* del Figlio.

Perciò questi eretici sono più propriamente chiamati *Pneumatomachi* (= nemici dello Spirito) oppure *Maratoniani*, dal nome d'uno dei loro capi, che fu il Vescovo di Nicomedia, *Maratonia*. Dal fondo del deserto egiziano, dove s'era ritirato, *Sant'Atanasio*, informato di questo nuovo errore, ultima conseguenza dell'Arianesimo, scrisse tre lettere al Vescovo Serapione per confutarlo. L'eresia fu condannata dal *Concilio Costantinopolitano I* (a. 381): il Papa *Damaso* ne ratificava le decisioni nel Concilio Romano del 382.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, Paris, 1931, II, p. 57 ss.

P. P.

MAGISTERO ECCLESIASTICO: è il potere conferito da Cristo alla sua Chiesa, avvalorato dal carisma dell'infalibilità, in virtù del quale la Chiesa docente è costituita unica depositaria e autentica interprete della Rivelazione divina da proporre autoritativamente agli uomini come oggetto di fede per la salute eterna. Che questo potere di insegnamento sia d'istituzione divina risulta chiaramente dalle parole con cui Cristo, sul punto di lasciare la terra, affida agli Apostoli la missione di evangelizzare il mondo: « Andate e insegnate a tutti i popoli » (*Mt.* 28, 18): « Andate in tutto il mondo e predicate l'Evangelo ad ogni creatura » (*Mc.* 16, 15). Il mezzo dunque stabilito da Cristo per la diffusione della sua dottrina non è lo scritto ma la predicazione orale, il magistero vivo, cui Egli assicura la sua personale assistenza sino alla fine del mondo, con le parole che seguono nel luogo citato, di San Matteo: « Ed ecco che io sono con voi

tutti i giorni fino alla fine del mondo ». Queste parole dimostrano che il magistero fondato da Cristo è perpetuo e *infalibile* (v. *Infalibilità*). Affidato al collegio degli Apostoli dopo la costituzione del primato di Pietro, fondamento e pastore supremo della Chiesa (*Mt.* 16, 18; *Giov.* 21, 15 ss.), questo magistero risiede in Pietro e nei suoi successori come nella sua fonte, negli Apostoli e nei Vescovi loro successori subordinatamente al Vicario di Gesù Cristo.

La Tradizione, da *S. Ignazio* a *S. Ireneo* a *S. Agostino*, riconosce questa costituzione gerarchica e contro le aberrazioni dottrinali e morali fa costantemente appello all'insegnamento della Chiesa romana e del suo Vescovo, in cui vive *S. Pietro* col suo primato (v. questa voce). *S. Agostino*, raccogliendo la voce della Tradizione, arriva a dire che egli non crederebbe neppure all'Evangelo se il Magistero della Chiesa non glielo proponesse a credere (*Contra ep. fundam.* c. 5, PL, 42, 176).

Secondo la dottrina cattolica pertanto la *S. Scrittura* e la Tradizione non sono che la fonte e la *regola remota* della fede, mentre la *regola prossima* è il Magistero vivo della Chiesa, che risiede nel Romano Pontefice e nei Vescovi in quanto sono soggetti e uniti a lui. Il *Conc. Vaticano* (sess. 4, c. 4: DB, 1832) ha suggellato questa verità definendo che nel primato di Pietro e dei suoi successori è incluso il supremo potere di magistero, che è « *veritatis et fidei numquam deficientis charisma* ». *Lutero* ha osato impugnare questa verità vissuta già da 15 secoli di Cristianesimo, e rinnegando il Magistero vivo ha proclamato come unica regola di fede la *Sacra Scrittura*.

ra affidata all'interpretazione individuale dei fedeli. Ma anche a prescindere dall'aperto contrasto con la Rivelazione, questa teoria si è dimostrata falsa per se stessa dai frutti maturati in quattro secoli di vita: le innumerevoli sette protestanti con lo smarrimento e la degenerazione dottrinale, che le caratterizza, sono una prova evidente del fallimento di quel falso principio (v. *Protestantesimo*, *Articoli fondamentali*). La stessa ragione vede la necessità d'una guida facile e sicura per la vita di fede, attesa la difficoltà di studiare e d'interpretare la S. Scrittura per gran parte dell'umanità.

BIBL. — L. BILLOT, *De Ecclesia Christi*⁵, Romae, 1927, p. 356 ss.; J. V. BAINVEL, *De Magisterio vivo et Traditione*, Paris, 1905; G. SIRI, *La Chiesa*, Roma, 1944, p. 54 ss.

P. P.

MALDONATO: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353).

MALE: è l'oggetto d'un problema che ha sempre tormentato filosofi e teologi. Il primo che abbia tentato una soluzione integrale dell'annosa questione è S. Agostino, che fu costretto a studiarla dalla lotta contro il *Manicheismo* (v. questa voce), che accanto al Principio del bene poneva il Principio del male, secondo la concezione *mazdeistica* dei Persiani. S. Agostino confutò questo stravagante dualismo servendosi del concetto neoplatonico (cfr. *Plotino*) del male come *non-ente*, cioè come privazione di essere e quindi di bene. Nello stesso senso parla diffusamente lo *Pseudo-Dionigi* (*De divinis nominibus*, c. IV). Da queste fonti attinge S. Tommaso sviluppando a più riprese l'importante dottrina del male in rapporto alla creazione, alla

Provvidenza e Scienza divina (v. queste voci) e alla mozione di Dio nelle creature (v. *Concorso*).

I capisaldi della dottrina tomistica sono questi: 1) Il male metafisicamente è una parziale *privazione* di bene e però è piuttosto un *non-ente*; per es. la cecità = assenza, mancanza del bene della vista nell'uomo, che dovrebbe averla. 2) Là dov'è pienezza di essere, atto puro (Dio), non è possibile il male: esso invece si mescola col bene dove c'è *potenza* e quindi defettibilità. Dal punto di vista dell'essere, il male ha la sua radice nella *limitazione* e nella *molteplicità* degli enti creati. In linea di operazione il male s'inserisce tra la potenza e l'atto, in quanto l'una può non raggiungere l'altro; per es. il seme che non si sviluppa. 3) Il male, in quanto *non-ente*, non può causare (= realizzare = dar l'essere), né può essere causato se non *per accidens* dal bene stesso. Così Dio creando il mondo (= bene) è causa indiretta anche del male che si subietta nel bene creato, che è necessariamente limitato, molteplice. 4) Il male non è nell'intenzione né nell'idea di Dio, che lo conosce per mezzo del bene, di cui è privazione. Il male, tanto *fisico* quanto *morale* (= peccato) è tutto da parte delle creature, deficienti nell'agire, perché limitate nell'essere. 5) Il male non ripugna alla Provvidenza perché Dio provvede ordinatamente più al bene universale, che esige spesso il sacrificio del bene particolare. D'altronde Egli che non vuole ma permette il male, sa trarre dal male il bene. Per es. la colpa originale, che ha accentuato il male fisico e morale nel mondo, fu permessa da Dio, che però vi ha

innestato l'opera grandiosa della Redenzione.

BIBL. — S. TOMMASO, *De malo*; per S. Agostino v. R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après St Augustin*, Paris, 1936; per S. Tommaso v. A. D. SERTILLANGES, *St Thomas d'Aq.*, Paris, 1925, I, p. 61 ss.; L. DE ROSA, *Il problema del male*, Palermo, 1929, 2 voll.; P. PARENTE, *Il male secondo la dottrina di S. Tommaso*, in « Acta Acad. Pont. Romanae S. Thomae Aq. », 1940; L. LAVELLE, *Le mal et la souffrance*, Paris, 1940.

P. P.

MANICHEISMO: sistema dottrinale religioso fondato e diffuso nel sec. II da *Manes* o *Manete* (*Mana* = spirito del mondo luminoso) di famiglia oriunda della Persia, ma nato nella regione babilonese. L'infanzia di Manete è infiorata di leggende. Molte fonti sono andate perdute e però è difficile ricostruire la storia del Manicheismo e del suo fondatore. Certo la nuova setta si diffuse con sorprendente rapidità nell'Europa, nel prossimo e fin nell'estremo Oriente, nonostante le persecuzioni e le ostilità d'ogni genere. In quei tempi la Caldea era un punto di confluenza di quasi tutte le religioni dell'Occidente e dell'Oriente: fu facile a Manete di elaborare una *sincretis* di vari elementi.

Dai frammenti degli scritti manichei e più ancora dalle fonti indirette, tra cui primeggia S. Agostino, manicheo prima di convertirsi al cristianesimo, possiamo ricostruire in sintesi la dottrina del Manicheismo, che però ebbe anche la sua liturgia e la sua ascetica. Il principio fondamentale del Manicheismo è il *dualismo* tra lo spirito e la materia, tra la luce e le tenebre, tra il bene e il male. Il principio del bene è Dio identificato con la luce: il principio

del male è *Ile* (= materia) che il popolo identifica col diavolo (*Satana*). L'origine del mondo e dell'uomo è complicata di mitologia, che fa ricordare lo *Gnosticismo* (v. questa voce). Si parla del peccato originale, della schiavitù dell'anima che Gesù viene a liberare (Redenzione). L'uomo, come il mondo, è un miscuglio di bene e di male: per salvarsi deve osservare una rigida mortificazione nelle *parole*, nelle *opere*, specialmente nella lotta contro la sensualità. Digiuni, regime vegetariano, astinenza dalle nozze e dai piaceri sensuali formano la morale austera almeno degli *Eletti* (i veri fedeli). Agli *Uditori* si concedeva maggiore libertà. L'*Escatologia* manichea attinge a quella cristiana e ad altre fonti. Si costituì anche una Chiesa manichea con una specie di *gerarchia*; vi si amministravano due Sacramenti: il *Battesimo* e l'*Eucarestia* (di pane e acqua consacrati).

S. Agostino in una serie di opere ha confutato i vari aspetti del Manicheismo, il quale però non si spense, ma continuò qua e là a serpeggiare finché riapparve forte e minaccioso dopo il sec. XI nella forma rinnovata dell'eresia dei *Catari* (nella Francia meridionale *Albigesi*), contro cui *Innocenzo III* suscitò una Crociata a causa della profonda corruzione e della prepotenza di questa setta. V. *Albigesi*, *Catari*.

Il *Conc. Later. IV* (1215) nelle sue definizioni ha di mira gli *Albigesi* insieme con altre sette eretiche (DB, 428 ss.).

BIBL. — F. CUMONT, *Recherches sur le manichéisme*, Bruxelles, 1912; P. PASCHINI, *Lezioni di storia ecclesiastica*, Torino, 1931, I, p. 143 ss. e III, p. 381 ss.; L. TONDELLI, *Mani*, Milano, 1932; H.CH. PUECH,

Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine, Paris, 1949; G. BARDY, « *Manichéisme* », in DTC.

P. P.

MANISMO: v. *Animismo*.

MARATONIANI: v. *Macedoniani*.

MARCIONISMO: eresia del II secolo, che fa capo a *Marcione*, contro cui Tertulliano scrisse un libro (*Adversus Marcionem*), che c'informa dell'uomo e delle sue dottrine. Marcione ebbe qualche contatto con gli Gnostici (v. *Gnosticismo*), ma non fu vero gnostico. Il suo fu un atteggiamento antignostico in quanto che in luogo d'una superba scienza (*gnosi*) egli preferiva un ascetismo pratico rigoroso, proposto come unico mezzo di salvezza. Considerando le differenze tra l'A. e il N. T. Marcione finì col convincersi che l'Evangelo è l'antitesi e la condanna dell'A. Testamento. Gli Apostoli non hanno compreso Cristo, anzi ne hanno adulterato il pensiero. Solo San Paolo ha capito a fondo il Divino Maestro, condannando il Giudaismo. Il Dio dell'A. T. è il Dio della giustizia e della severità, che semina dolore e tribolazioni nell'umanità; il Dio invece del N. T. è il Dio della bontà e dell'amore, che si manifesta in Gesù Cristo, *Spirito Salvatore*, apparentemente uomo, che muore per noi, per liberarci dalla tirannia del *Demiurgo* (il Dio dell'A. T.). Si aderisce al Salvatore con la mortificazione della carne, con lo astenersi dai piaceri e dal lusso, col soffrire volentieri fino al martirio. Scacciato dalla Comunità cristiana, Marcione fondò un'organizzazione ecclesiastica a parte con una propria gerarchia. Molti furono i suoi segua-

ci, attratti specialmente dall'austerità della sua vita. Ebbe un continuatore in *Apelle*, che però introdusse sensibili modificazioni nel sistema del maestro. A Marcione si ricollegano gli *Enkratiti* (v. questa voce) che condannavano il matrimonio. Non si può negare che Marcione fu animato da un sincero desiderio di perfezione ascetica per sé e per gli altri; ma egli ebbe il grave torto di rinnegare le ricchezze dottrinali del Cristianesimo e la genuinità della Chiesa Apostolica, che era opera non solo degli altri Apostoli, ma anche di S. Paolo, che Marcione contrapponeva arbitrariamente agli altri. È evidente esagerazione ed errore di valutazione storica l'opinione di alcuni (cfr. E. BUONAIUTI, *Storia del Cristianesimo*, I), che amano di vedere in Marcione un provvidenziale riformatore e magari un martire della Chiesa ufficiale. Nel seno di questa Chiesa Marcione avrebbe trovato la soddisfazione alla sua tendenza ascetica e il provvido freno contro le sue aberrazioni.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*¹⁰, Paris, 1942, p. 206 ss.; É. AMAN, « *Marcion* », in DTC; E. PETERSON, « *Marcione* », in EC, vol. VIII. P. P.

MARIA (dall'ebra. *Marjam* di dubbia etimologia, probabilmente = signora, eccelsa): la scarsità dei testi profetici e delle notizie storiche di fonte evangelica sulla Madre di Gesù sconcertano soltanto un lettore superficiale e curioso; in realtà noi disponiamo di tutti gli elementi essenziali per un giudizio completo sulla personalità, la grandezza e la missione di Maria. Ella è in primo piano nel disegno divino di salvezza come viene delineato nell'A. T. e

compiuto nel Nuovo. Nella tragedia del primo peccato, in contrapposto con Eva, la Madre del Messia è a Lui affiancata nella vittoria definitiva su *Satana* (V. *Protoevangelo*) e la sua presenza è viva nei successivi secoli dell'aspettazione. Nel 734 a. C. il singolare annuncio di Isaia (7, 34; cfr. *Mt.* 1, 22) la rivela *Madre-Vergine* dell'Emmanuele (v. *Verginità* di Maria) e il contemporaneo Michea (5, 1-2) la mostra « *partoriente* » a Betlemme.

Nella storia evangelica, Maria domina i racconti dell'infanzia di Gesù che, nella redazione di Luca, risalgono, come riconoscono anche critici non cattolici, alla sua testimonianza. La menzione del nome, della discendenza davidica (*Lc.* 1, 26-27; cfr. vv. 32, 69), la sua condizione di sposa promessa nell'imminenza di concludere il matrimonio col davidita Giuseppe, incorniciano il racconto dell'annuncio della maternità divina che è la chiave per la comprensione perfetta della psicologia e della personalità di Maria. Consapevole della gravità della proposta dell'Angelo, essa l'accetta non senza aver chiesto chiarimenti sulle circostanze dell'evento (*Lc.* 1, 26-38), mentre il tumulto di pensieri e di sentimenti che le si agitano in cuore straripa nel cantico *Magnificat* che dimostra fino a qual punto Maria avesse familiari i testi sacri e quanto la sua attesa messianica sia in perfetta armonia con la più autentica tradizione profetica (*Lc.* 1, 39-56). Da allora Maria appare strumento di grazie elette. Alla sua voce, nel seno di Elisabetta, il Precursore avverte la presenza del Signore. L'intima tragedia di Giuseppe messo di fronte alla misteriosa

maternità della sua sposa si risolve nella rivelazione dei grandi misteri compiutisi in lei (*Mt.* 1, 18-24). Il racconto della nascita di Gesù la pone in significativa evidenza (*Lc.* 2, 16), mentre i Magi, primizia del paganesimo intorno alla culla del Messia, trovano Gesù nelle sue braccia (*Mt.* 2, 11). Gli agitati eventi seguiti alla gioia di Betlemme segnano per Maria una via di persecuzione e di dolore, che le viene rivelata con esplicite parole come la sorte che l'attende durante tutta la vita di Gesù dalle profetiche parole del vecchio Simeone (*Lc.* 2, 22-38). La lunga parentesi della tranquilla vita di Nazaret è interrotta dall'episodio dello smarrimento di Gesù nel Tempio, in occasione del quale ci si manifesta la delicatezza del cuore materno di Maria in ansia mortale per il suo bambino e la fede con la quale essa accoglie le misteriose parole di Gesù che afferma la indipendenza della sua missione da ogni legame umano (*Lc.* 2, 41-52). Maria aspetta il giorno della separazione per altri venti anni, ed i trenta complessivi vissuti nella intimità col suo Figlio, ch'ella sa Figlio di Dio, in una vita affatto normale, senza che nessuna manifestazione straordinaria riveli ai suoi ed agli occhi dei nazaretani (cfr. *Mt.* 13, 55; *Mc.* 6, 3) la natura e la potenza divina di Gesù, sono l'esatta misura della profondità della sua fede e della sua virtù.

Maria può considerarsi materialmente assente durante il ministero pubblico di Gesù, ma, a Cana di Galilea, il primo miracolo del Cristo è una eccezione concessa per l'intercessione di sua Madre che dimostra di conoscere il cuore del Figlio e di avere la certezza di poter con-

tare sulla sua onnipotenza. La discezione e la decisione con la quale Maria interviene presso il suo Figlio fanno riscontro al rispetto col quale Gesù l'ha trattata di fronte agli uomini usando, nel rivolgerle la parola, il solenne appellativo « Donna » (*Giov.* 2, 1-11; cfr. 10, 26).

Due volte la Madre di Gesù incontra suo Figlio sulle vie dell'apostolato (*Giov.* 2, 12; *Mt.* 12, 46 e parall.) ma la sua presenza non ha particolare rilievo. Due volte Gesù parla di sua Madre (*Mt.* 12, 49-50 e parall. e *Lc.* 11, 27) e le sue parole sono qualificate « dure », ma, in effetti sono il migliore elogio di lei. Gesù dice: « Chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi è... mia madre », e, in risposta alla donna che aveva esaltato la Madre del grande Maestro chiamandola « beata » afferma: « Meglio ancora: beati coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica ». In tutti e due i casi, lungi dall'escludere Maria dall'elogio, Gesù la indica come perfetto modello; gli uomini devono sapere che Maria non solo fu grande perché Madre di Gesù, ma perché a questo gratuito privilegio di Dio corrispose con tutta la sua capacità di amore, di obbedienza, di sacrificio.

Maria ricompare durante la passione di Gesù, Madre dolente sotto la croce del Figlio che le affida l'apostolo prediletto (*Giov.* 19, 25-27) in segno ed in pegno di una più vasta maternità.

Lo storico della Chiesa primitiva presenta Maria a capo dei discepoli radunati nell'attesa dello Spirito Santo (*Atti* 1, 14), Madre e Maestra della Chiesa.

In un'assoluta normalità di vita esteriore Maria seppe chiudere in cuore i più alti misteri di Dio. All'epoca dell'annunzio aveva forse poco più di quindici anni e non sappiamo quanti ne contasse al tempo del suo glorioso transito, ma certo è poco parlare di una vita piena.

(V. le voci: *Assunzione di M.*, *Corredentrice*, *Immacolata Concezione*, *Maternità spirituale e Maternità divina di M.*, *Verginità di M.*).

BIBL. — Nella stragrande quantità di pubblicazioni ne scegliamo qualcuna di carattere più positivo: Articolo « Marie », in DBV, IV, 777-809; « Maria », in EC, vol. VIII; R. M. DE LA BROISE, *La Sainte Vierge*, ediz. 15^a, Paris, 1924; F. M. WILLIAM, *Vita di Maria*, Brescia, 1937; V. Mc NABB, *Testimonianza del N. T. alla Madonna*, Brescia, 1939; A. M. VITTI, *Maria negli splendori della Teologia biblica*, in « Civiltà Cattolica ». 1942, III, pp. 193-201; P. C. LANDUCCI, *Maria SS. nel Vangelo*, Roma, 1945; G. ROSCHINI, *Vita di Maria*, Roma, 1945; S. GAROFALO, *Le parole di Maria*, Torino, 1950.

S. G.

MARTIRIO (gr. μαρτύριον, da μάρτυς = testimone): è la testimonianza che un fedele rende a Cristo e alla sua dottrina affrontando volontariamente la morte o almeno le sofferenze inflittele appunto in odio a Cristo e alla sua religione.

Questo concetto è già nell'Evangelo: Gesù medesimo profeticamente esorta i suoi discepoli ad essere testimoni della sua vita e delle sue parole (*Giov.* 15, 27; *Lc.* 24, 26). Anzi Egli predice fino al dettaglio la loro sorte: saranno scacciati dalla Sinagoga, traditi dai consanguinei, accusati e tradotti davanti a re e governatori, messi a morte per il suo nome (*Mt.* 10, 17 e 24; *Lc.* 21, 12). Gli Apostoli protestano in faccia al mondo di essere i martiri, i testimo-

ni di Cristo e affrontano sereni la morte (*Atti Ap.* 2, 32; *1ª Petr.* 5, 1).

Il martirio degli Apostoli e di quelli più immediatamente vicini a loro è un cruento suggello della *realità storica* dell'Evangelo, come fatto, e della verità come *dottrina* di Nostro Signore. Quei Martiri attestano col sangue ciò che hanno *visto* e ciò che hanno *udito* e che *credono*. Più *morale* che storico invece è il valore del martirio di quelli morti nei secoli successivi, perché hanno *creduto*.

Il Martirio, nel suo complesso, costituisce un motivo apologetico per la *verità della fede cristiana*. Il nome sacro di Martire non compete se non a chi rende testimonianza alla *verità divina*, che è soltanto in Cristo e nella sua Chiesa: questa generosa testimonianza di Sangue fondata sulla fede, è tale, secondo la dottrina cristiana, da sostituire il Battesimo e da rendere l'anima del Martire degna dell'ingresso immediato in Paradiso. La Chiesa prega i Martiri, ma non ha mai permesso che si pregasse per loro.

Fuori della Chiesa non c'è vero e proprio martirio: un eretico in *buona fede*, che muore per Cristo, forse può mettersi tra i Martiri; ma non è Martire un eretico *contumace* che muore per la sua setta, perché la sua non è testimonianza della verità divina ma di dottrina umana.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, q. 124; D. MARSIGLIA, *Il Martirio cristiano*, Roma, 1913; P. ALLARD, « *Martyre* », in DA; ma più esatto dal punto di vista teologico R. HEDDE, « *Martyre* », in DTC.

P. P.

MASORETICO: è così chiamato il testo originale ebraico del Vecchio Te-

stamento dotato dei segni vocalici e delle annotazioni critiche della *Masorà* (= Tradizione).

La Masorà, iniziata fin dall'età degli Scribi (V-IV sec. a. C.), fu codificata dai dottori ebrei della Accademia di Tiberiade tra il VI-X secolo della nostra era, e tende alla migliore conservazione ed intelligenza del testo ebraico. Attualmente i dotti, nello studio del Vecchio Testamento, usano l'edizione masoretica. In sostanza, essa ci ha conservato integralmente il testo originale ispirato della Bibbia; eventuali alterazioni che derivarono accidentalmente attraverso le innumerevoli trascrizioni, sono corrette dai dotti col ricorso alle antiche versioni o anche con solide congetture.

BIBL. — La più recente edizione critica del testo masoretico è stata curata da A. KITTEL - P. KAHLE, Stuttgart, 1937. V. art. *Massore* in DBV, IV, 854-60; J. VANDERVOST, *Intr. aux textes hébreu et grec de l'Ancien Testament*, Malines, 1935; S. ZARB, *Il testo biblico*, Roma, 1939; G. PERRELLA, *Introd. gener. alla S. Bibbia*, Torino, 1952, nn. 179-185; *Institutiones bibl.*, I, Romae, 1951, lib. III, nn. 3-33.

S. G.

MASSIMO CONF.: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353), *Teandrica*.

MASTRIUS: v. *ibid.*

MATERIA E FORMA (dei Sacramenti): quando la Scrittura parla di un Sacramento, lo presenta come un rito composto di *cose* e di *parole*: così il Battesimo appare costituito da un lavacro sul quale viene pronunciata la formula trinitaria (*Mt.* 28, 19; per gli altri Sacramenti cfr. *Atti* 8, 15-17; *Mt.* 26, 26-28; *Iac.* 5, 14; *Atti* 6-6 ecc.). Però la Sacra Scrit-

tura non assegna importanza maggiore alle parole che alle cose, poi non congiunge il rito sensibile con il significato (cfr. *Mt.* 28, 19 cfr. *Rom.* 6, 3-11); enuncia soltanto in concreto che tutti i Sacramenti sono composti di un gesto e di alcune parole. Queste tre indeterminazioni vengono tolte man mano che i Padri e i Teologi s'inoltrano nell'analisi del composto sacramentale.

Nel secolo XII e XIII gli Scolastici avendo determinato esattamente il settenario sacramentale (cfr. q. v.) poterono con molta facilità enunciare in forma astratta che tutti i Sacramenti risultano composti, nel loro segno sensibile, di cose (*res*) e di parole (*verba*); condotti da un profondo spirito sistematico, non si accontentarono di enunziarne il fatto, ma cercarono di illustrarne il modo adattando al mondo sacramentale la teoria *ilemorfistica* (dal gr. ὕλη = materia, μορφή = forma), che sulle orme di Aristotile, avevano applicato al mondo fisico. Erano guidati da una semplice riflessione: se nel composto fisico l'elemento potenziale e indeterminato si dice *materia* e l'elemento determinante si chiama *forma*, alla stessa maniera nel composto sacramentale l'elemento indeterminato si può dire *materia* e quello determinante *forma*; risulta che nel rito del Sacramento, per esempio del Battesimo, la cosa, ossia l'acqua, essendo indifferente a indicare sia il refrigerio che la purificazione, viene determinata a significare la purificazione dalle parole che chiaramente l'esprimono: « io ti battezzo, ossia ti *lavo*, nel nome del Padre, ecc. ». È dunque conveniente che l'acqua sia detta *materia* e le parole siano chiamate *forma*.

Alcuni scrittori acattolici (*Harnack, Turmel*) hanno gridato allo scandalo come se la teologia fosse stata asservita alla filosofia aristotelica.

La ragione sopra indicata mostra a sufficienza l'opportunità della terminologia *ilemorfistica* a proposito dei Sacramenti; d'altra parte è proprio il compito della teologia secondo l'insegnamento del Conc. Vaticano, d'illustrare il dogma « *ex eorum, quae naturaliter cognoscuntur, analogia* » (DB, 1796).

La Chiesa, cui Cristo non solo impose il dovere di custodire, ma anche concesse il potere di formulare e adattare alla capacità dei fedeli il deposito della Rivelazione, da sette secoli ha adottata questa terminologia in parecchi documenti del suo magistero (cfr. DB, 672, 695, 914, 1963); ha dunque pieno diritto il teologo cattolico di usare una formula che, oltre ad essere consacrata dal secolare uso ecclesiastico, l'aiuta a chiarire molti punti oscuri della dottrina sacramentaria.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II, q. 60; J. LOTTINI, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, Romae, 1902, v. 3, *De Sacramentis*; J. B. UMBERG, *Systema sacramentarium*, Oeniponte, 1930; F. DIEKAMP - A. HOFFMANN, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, Romae, 1934, v. 4 [*De Sacramentis*]; G. BONOMELLI, *Il giovane studente*, Brescia, 1926, v. 2; « *Matière et forme* », in DTC.

A. P.

MATERIALISMO: v. *Panteismo*.

MATERNITA' DIVINA (di *Maria Vergine*): è il fondamento di tutta la grandezza e di tutti i privilegi di *Maria*. Il titolo θεοτόκος (= *Dei Genetrix, Deipara*) esprimeva questa verità nel linguaggio comune dei fe-

deli fin dai primi secoli. *Teodoro Mopsuesteno* e *Nestorio* (V sec.; vedi *Nestorianismo*) per la prima volta impugnarono quel titolo, sostenendo, coerentemente al loro errore cristologico, che Maria partorì l'uomo Gesù di Nazareth, in cui abitò il Verbo divino. Maria dunque, secondo i Nestoriani, è madre di Cristo (uomo), non madre di Dio, tanto più che a Dio eterno ripugna nascere nel tempo. *S. Cirillo Aless.* oppose all'errore nestoriano il peso della Tradizione secolare e la forza delle ragioni teologiche desunte dal mistero dell'Unione Ipostatica (v. questa voce). Il *Conc. di Efeso* (a. 431) condannò il Nestorianesimo rivendicando con la vera Divinità di Cristo la divina maternità di Maria: per questo fu detto il « *Concilio di Maria* ».

Invero nella S. Scrittura Maria è chiamata più volte e in senso proprio *Madre di Gesù* (*Mt.* 1, 18; *Giov.* 19, 25). Anzi Elisabetta la saluta « *mater Domini mei* », cioè Madre di Dio. Ma a provare teologicamente questa verità di fede basta questo semplice ragionamento: Cristo è il Verbo Incarnato, cioè una Persona divina sussistente nella natura divina e nella natura umana assunta. Ora Maria ha partorito Cristo nella sua integrità personale, secondo la natura umana: pertanto essa è veramente madre del Verbo, cioè di Dio. Né vale obiettare che il Verbo con la sua natura divina non deriva da Maria cui già preesisteva: *S. Cirillo* rispondeva a questa difficoltà dicendo che l'anima umana è infusa da Dio e non deriva dai genitori; eppure ognuno di noi non dubita di chiamarsi figlio della propria madre secondo tutto se stes-

so. Piuttosto è da ricordare che il Verbo è termine di una generazione eterna dal Padre e di una generazione temporale dalla Madre: due generazioni, due nascite, ma non due *filiazioni*. Cristo è Figlio di Dio e resta tale anche quando assume la natura umana; nessuna mutazione, nessun rapporto nuovo in Lui immutabile. Egli è veramente Figlio di Maria, ma la relazione mutua è *reale* solo da Madre a Figlio non da Figlio a Madre. Finalmente nessun figlio è così proprio di sua madre come Gesù di Maria, avendolo Maria concepito senza concorso virile.

BIBL. — *S. TOMMASO, Summa Theol.*, q. 35; *J. B. TERRIEN, La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, Paris, 1902; *E. CAMPANA, Maria nel dogma cattolico*, Torino, 1936; *B. H. MERKELBACH, Mariologia*, Paris, 1939; *G. M. ROSCHINI, Mariologia*, 3 voll., Milano, 1940-42; *H. M. MANTEAU-BO-NAMY, Maternité divine et Incarnation*, Paris, 1949.

P. P.

MATERNITA' SPIRITUALE (di Maria Vergine): Maria, Madre vera del Figlio di Dio (v. *Maternità divina*), è Madre spirituale di tutto il genere umano, alla cui salvezza cooperò insieme col Redentore. Questa verità è adombrata sul Calvario, quando Cristo morente affida la Vergine a Giovanni e Giovanni alla Vergine: « Donna ecco il tuo figlio ». Poi dice al discepolo: « Ecco la tua madre » (*Giov.* 19, 26-27). Già *Origene* aveva commentato: Cristo vive in ogni cristiano perfetto, che perciò è detto figlio di Maria. I Padri fanno un parallelismo tra Eva, madre di peccatori (= morti) e Maria, madre dei vivificati dalla divina grazia (cfr. *Giustino, Ireneo*). Oltre al testamento di Gesù morente c'è una

profonda ragione teologica toccata già da S. Agostino (*De virginitate*, 5, 6): Maria è Madre di tutti gli uomini perché è Madre di Cristo, di cui gli uomini sono membri mistici. Pio X, Enc. « *Ad diem illum* »: « Nello stesso seno castissimo della Madre, Cristo prese la carne e insieme un corpo spirituale, composto dei futuri fedeli... Sicché in una maniera spirituale e mistica noi ci chiamiamo figli di Maria ed essa è la Madre di tutti noi ».

BIBL. — S. ALBERTO M., *Mariale*, q. 29, § 3; B. H. MERKELBACH, *Mariologia*, Paris, 1939, p. 296 ss.; G. M. ROSCHINI, *Mariologia*, II, Milano, 1942, p. 481 ss.; A. PLOLANTI, *Mater unitatis. De spirituali Virginitis maternitate sec. nonnullos saec. XII scriptores*, in « *Marianum* », 1949, p. 423 ss.; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato* 4, Torino, 1951.

P. P.

MATRIMONIO (dal lat. *matris munus* = ufficio della madre): è il Sacramento che prepara i nuovi candidati al regno di Dio.

Nelle prime pagine della S. Scrittura (*Gen.* 2, 23 ss.; cfr. *Mt.* 19, 4 ss.) è tratteggiata la struttura del Matrimonio come contratto naturale (*officium naturae*). Eccone gli elementi: 1) è istituito da Dio indirettamente per la costituzione dei due sessi, che per istinto di natura si attraggono, direttamente per intervento positivo del Creatore, narrato nella *Genesi*; 2) è costituito nei singoli casi da mutuo consenso con cui un uomo e una donna si uniscono agli scopi voluti da Dio; 3) è caratterizzato da due qualità fondamentali: l'unità e l'indissolubilità « due in una carne sola »; 4) è orientato al fine principale della procreazione « crescite e moltiplicatevi » (*Gen.* 1,

27-28), a quello secondario del mutuo aiuto « adiutorium simile sibi » (*Gen.* 2, 18), e a quello accessorio di disciplinare l'istinto disordinato; 5) porta fin dalle origini qualche cosa di sacro, che tutti i popoli riconobbero nelle cerimonie religiose di cui circondarono le nozze e che Dio nel N. T. apertamente rivelò dicendolo simbolo della futura unione di Cristo con la Chiesa (*Ef.* 5, 32). Dalla caduta di Adamo alla Redenzione la primitiva unità e indissolubilità non venne sempre osservata né presso il popolo eletto, che per la sua dura cervice strappò una specie di dispensa da Dio stesso, né, tanto meno, presso i pagani, che rotti al divorzio e alla poligamia scesero ben presto a quel basso livello morale, da cui Cristo venne a liberare il mondo. Egli infatti, prima di tutto, restituì il Matrimonio alla sua primitiva purezza richiamando in vigore la legge dell'unità (*Mt.* 19, 9; *Mc.* 10, 11; *Lc.* 16, 18) e sancendo quella dell'indissolubilità con il celebre detto: « *Quod Deus coniunxit homo non separet* » (*Mt.* 19-6), poi elevò l'istituto matrimoniale alla dignità di Sacramento. Tale elevazione *adombrata* nel modo di agire di Cristo, più chiaramente *suggesta* da S. Paolo (*Ef.* 5, 20-32) e apertamente *insegnata* dalla Tradizione, trasferì nell'ordine soprannaturale l'« *officium naturae* » e lo pose sotto la luce dell'unione di Cristo con la Chiesa, da cui riceve la propria fisionomia. Infatti come l'unione di Cristo con la Chiesa 1) nasce da quella generosa dedizione, 2) per la quale Gesù Cristo nell'effusione del suo amore si dà per sempre (indissolubilità) ad una sola Sposa (unità), 3) per fecondarla spi-

ritualmente, affinché si completi il suo corpo mistico; così il Matrimonio cristiano a) trova la sua genesi nella mutua dedizione, espressa esternamente nelle parole del contratto (il rito sensibile del Sacramento), b) che produce tra l'uomo e la donna un vincolo unico, perché esclusivo di terzi, e *indissolubile*, perché duraturo fino alla morte, c) al fine principale della fecondità, ordinata a moltiplicare i cittadini del regno di Dio, cui s'aggiunge lo scopo secondario di aiutarsi e confortarsi scambievolmente e quello accessorio di mitigare il fomite della concupiscenza.

Per il conseguimento di tali fini il Matrimonio produce « ex opere operato » la grazia santificante e sacramentale, che stabilisce un orientamento costante dell'organismo soprannaturale dei coniugi, cui è annesso uno spirito di rettitudine nella procreazione della prole, di giustizia e di carità scambievole nel portare i pesi della famiglia e nell'assolvere il difficile compito di educare cristianamente i figli. Per la sua elevazione soprannaturale il Matrimonio è sottratto all'ingerenza civile e sottoposto alla vigilanza della Chiesa, che determina le condizioni di validità del contratto coniugale, ne stabilisce gli impedimenti e giudica di tutte le cause concernenti il vincolo sacramentale (cfr. *Concilio Trid.* sess. 24). Sulla dignità del matrimonio cristiano e sui rimedi contro gli abusi moderni Pio XI emanò la splendida Enciclica « *Casti Connubii* », 1930.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol., Supplementum*, qq. 41-68; D. PALMIERI, *Tractatus de matrimonio christiano*, 2 ed. Romae, 1897; A. DE SMET, *Le mariage*

chrétien (traduction par Mgr. Sentraul), Bruges, 1920; P. Card. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*. Città del Vaticano, 1932; D. VON HILDEBRAND, *Il matrimonio*. Brescia, 1931; J. DERMIN, *La doctrine du mariage chrétien*. 5^a ed., Louvain, 1938; C. CORSANEGO, *Il matrimonio*, Roma, 1932; N. LADOMERSZKI, *Saint Augustin Docteur du mariage chrétien*, Rome, 1942; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*, conferenze 85-89; « *Mariage* », in DTC; A. LANZA, *De fine primario matrimonii*, Romae, 1941; C. BOYER, *Synopsis praelectionum de matrimonio*, Romae, 1942; B. LAVAUD, *Mariage, nature humaine et grâce divine*, Fribourg en Suisse, 1942; A. PIOLANTI - G. ZANNONI, « *Matrimonio* », in EC. A. P.

MAZZELLA: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353).

MEDIAZIONE: fisicamente è la condizione di chi si trova tra due estremi dai quali si distingue, pur avendo con essi qualcosa in comune; moralmente è l'azione di chi cerca di unire e conciliare gli estremi tra i quali si trova.

È verità di fede che Cristo sia *Mediatore* perfetto tra Dio e gli uomini. S. Paolo nella 1^a *Let. a Timoteo*, 2, 5: « Poiché uno solo è Dio, uno solo è anche il Mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù ». Così i Padri e il Magistero della Chiesa (cfr. *Conc. Trid.*, sess. 5: DB, 790). Ragione: Cristo, come Dio-Uomo, si trova nelle condizioni richieste dalla mediazione fisica tra la Divinità e l'Umanità. Ma gli compete anche la mediazione morale perché il Verbo si è incarnato appunto per riconciliare il genere umano con Dio (v. *Incarnazione*). Il Verbo come Dio è uguale al Padre e quindi non può essere Mediatore: lo è però come Uomo, secondo la natura umana, che gli ha reso possibile il patire e riparare per noi.

Le sue azioni e passioni umane hanno valore redentivo in quanto sono proprie del Verbo, che sostiene e dirige la natura assunta. Cristo dunque è Mediatore secondo la natura umana, non però indipendentemente dalla Divinità. S. Agostino (*Sermo XII*, 21): « Ecco il Mediatore: la Divinità senza l'Umanità non è mediatrice; l'Umanità senza la Divinità non è mediatrice; ma tra la Divinità sola e l'Umanità sola, è mediatrice l'umana Divinità e la divina Umanità » (RJ, 1500). La mediazione di Cristo in atto è la Redenzione e si manifesta concretamente nel suo Sacerdozio (v.).

Maria, come Madre del Verbo Incarnato, partecipa in modo subordinato alla Mediazione di Cristo presso Dio ed è anche Mediatrice presso Cristo, suo Figlio. La sua Mediazione consiste principalmente nel pregare per ottenerci l'applicazione dei frutti della Redenzione, ma non può essere ristretta a questo ufficio, perché la SS. Vergine, associata a Cristo, cooperò con Lui nella grande opera redentrice, contribuendo all'acquisto di quei frutti salutari. V. *Corredentrice*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 26; I. BITTREMIEUX, *De Mediatione universalis B. M. Virginis quoad gratias*, Brugis, 1926; V. M. IACONO, *Maria SS. mediatrice di tutte le grazie*, Pompei, 1937; vedi anche il nostro ROSCHINI, *Mariologia*, Milano, 1942, II, p. 272 ss.; R. SPIAZZI, *La Mediatrice della riconciliazione umana*, Roma, 1951 (opera di ampio respiro dal punto di vista storico e dottrinale).

P. P.

MEDINA: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353).

MEMBRI (della Chiesa): la Chiesa è un organismo socialmente e gerar-

chicamente costituito, nel quale circola la vita soprannaturale. Come un membro può partecipare alla vita dell'organismo in modo perfetto, oppure può essere colpito da paralisi o anche può venire avulso dall'organismo stesso, così gli uomini, nei loro rapporti con la Chiesa, possono trovarsi nelle seguenti diverse condizioni:

1) O sono uniti perfettamente all'organismo sia per il vincolo interno della grazia e della carità, sia per il vincolo esterno dogmatico, liturgico, gerarchico (v. *Unità della Chiesa*): sono i membri *vivi* della Chiesa, nei quali scorre piena la vita divina.

2) O, pur avendo rotto il vincolo interiore per causa del peccato, conservano tuttavia i vincoli esterni, professando la stessa fede, comunicando agli stessi Sacramenti e ubbidendo agli stessi pastori; sono le membra *morte* o paralizzate della Chiesa, nelle quali come in rami secchi non fluisce più la linfa vitale. Ma è un bene per esse il rimanere unite materialmente all'organismo perché è più facile che possano ravvivarsi e ricevere nuovamente i suoi benefici influssi.

3) O, avendo una volta aderito alla Chiesa, con l'accettazione almeno esterna di tutti i vincoli giuridici (tutti inclusi nella recezione del Battesimo), in seguito li hanno pubblicamente respinti: tali sono gli *eretici*, che *pertinacemente* negano qualche verità da credersi di fede divina cattolica o che di essa nutrono dubbi; gli *apostati*, che negano in blocco tutte le verità della fede cristiana; gli *scismatici*, che ricusano sottomissione al Romano Pontefice e non ammettono rapporti

(*communio*) con gli altri membri della Chiesa (C. I. C. can. 1325, § 2). Sono questi i membri *separati* e avulsì dall'organismo della Chiesa.

4) I *catecumeni* che accettano la fede cristiana e che sono disposti a ubbidire ai pastori pur appartenendo *in voto* alla Chiesa, giuridicamente non si possono dire membri della medesima perché privi del Battesimo che è l'atto con cui un uomo entra a far parte della *società* ecclesiastica (cfr. C. I. C. can. 87). Gli *infedeli* non appartengono alla Chiesa se non *in potenza*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 8, a. 3. In III Sent. d. 13, q. 2, a. 2, q. 2; R. BELLARMINO, *De Ecclesia Militante*, I, 3, c. 3; C. Card. MAZZELLA, *De Ecclesia*, n. 590; G. VILMERS, *De Ecclesia*, n. 385; E. CARRETTI, *La propedeutica alla s. Teologia*, Bologna, 1926, lezione 18; S. FRAGHI, *De membris Ecclesiae*, Romae, 1938; A. M. VELLICO, *De Ecclesia Christi*, Romae, 1940, p. 533-547; G. PHILIPS, « *Membri della Chiesa* », in EC.

A. P.

MENNONITI: v. *Anabattisti*.

MERITO: è il diritto al premio dovuto per un'azione moralmente buona.

Il merito può essere *de condigno*, se c'è giusta proporzione tra l'azione buona e il premio; e *de congruo* se, mancando quella proporzione, interviene una ragione di convenienza o di benevolenza che muove il premiante. Merito soprannaturale è quello che nasce da un'azione fatta sotto l'influsso della grazia divina e che perciò dice rapporto al fine soprannaturale, che è la visione beatifica. Cinque condizioni si richiedono per il merito soprannaturale: 1) lo stato di *viatore*, perché la morte è il termine della prova (v. *Morte*); 2) stato di *grazia santificante*, perché il peccato rende impossibili

i rapporti con Dio; 3) la *libertà*, senza la quale non si concepisce la responsabilità e quindi il castigo o la pena; 4) l'*opera buona*, perché il male merita piuttosto la pena; 5) una *disposizione* di Dio, perché l'ordine soprannaturale è assolutamente gratuito e nessuna creatura può acquistare un vero e proprio diritto di fronte a Dio, senza il suo divino beneplacito.

L'uomo in queste condizioni può meritare, anche *de condigno*, l'aumento della grazia e la vita eterna, chiamata da S. Paolo « *corona di giustizia* ».

Cristo, durante la sua vita mortale, meritò *per sé* la glorificazione del corpo (l'anima già godeva della visione beatifica), per tutto il genere umano meritò, specialmente con la passione e la morte, ogni bene soprannaturale e la vita eterna. Questo merito, come la soddisfazione, ha un valore *infinito* ed è più probabilmente secondo *rigore di giustizia*, perché è proprio del Verbo, soggetto operante nella natura umana assunta. Maria ha meritato *de congruo* per noi tutto quello che Gesù ha meritato *de condigno*. Il *Luteranesimo*, ritenendo la natura umana intrinsecamente corrotta per il peccato originale fino alla perdita della libertà, negò ogni possibilità di merito nell'uomo; il *Conc. di Trento* condannò quest'errore, rivendicando con la libertà anche il merito, sotto l'influsso della grazia: DB, 809 è 842.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.* I-II, q. 114; E. HUGON, *Le Mystère de la Rédemption*, Paris, 1927, chap. VII; P. PARENTE, *De Verbo incarnato*⁴, Romae, 1951; J. RIVIÈRE, « *Mérite* », in DTC; M. GHIRARDI, « *Merito* », in EC.

P. P.

MESSA (dal lat. *missio* = congedo; dal IV sec. il rito di congedare i catecumeni prima dell'offerterio diede il nome a tutto il complesso delle cerimonie in cui si compie il sacrificio eucaristico): è il sacrificio della Nuova Legge: l'atto supremo del culto non poteva mancare al Cristianesimo, che è la religione perfetta, perciò Cristo arricchì la sua Chiesa del sacrificio incruento che doveva essere il memoriale perpetuo e l'applicazione perenne dei meriti acquistati nel sacrificio cruento della Croce; infatti la Messa non è che la ripetizione dell'ultima cena, secondo il comando del Signore: « fate questo in memoria di me ». Ora l'ultima cena fu un vero sacrificio perché le espressioni usate da Cristo: « questo è il mio corpo dato per voi » (*Lc.* 22, 19), « questo è il sangue della Nuova Alleanza effuso in remissione dei peccati » (*Mt.* 26, 28), secondo lo stile biblico, sono termini propriamente sacrificali (cfr. *Gal.*, 1, 4; *Ef.*, 5, 2; *Lev.*, 1, 5, 15; *I Petr.*, 1, 19). Tale conclusione viene efficacemente confermata dall'oracolo di *Malachia* (1, 10-11) che predice un sacrificio i cui caratteri di *santità* e di *universalità* non si verificano che nella Messa, e da tutta la Tradizione, che con la prassi liturgica e con le aperte testimonianze ci assicura della volontà di Cristo di istituire un vero e proprio sacrificio duraturo fino alla parusia (*I Cor.*, 11, 26). Da questi dati della Rivelazione la Chiesa trasse ragioni più che sufficienti da opporre, nel *Conc. di Trento* (sess. 22), ai protestanti che avevano totalmente respinto il sacrificio dell'altare.

I teologi da molto tempo si domandano come la liturgia della Mes-

sa, che si svolge nei tre grandi atti dell'offerterio, della consacrazione e della comunione, verifichi in sé la ragione di sacrificio. In ogni vero sacrificio si devono considerare l'offerente, la vittima e l'atto sacrificale, il quale comprende un elemento materiale, l'oblazione, e un altro formale, l'immolazione.

Tutti sono d'accordo, dietro la dichiarazione del *Conc. Trid.* (DB, 938, 940), nel riconoscere che Cristo è il sacerdote e la vittima principale offerta e immolata nell'atto della duplice consacrazione del pane e del vino. Ma la concordia s'incrina quando tentano di chiarire in che consista essenzialmente l'azione sacrificale della duplice consacrazione.

Lasciando l'opinione del *Bellarmino*, del *Suarez* e del *Franzelin*, che ponendo un'immolazione fisica sembrano peccare per eccesso, come quella del *P. De la Taille* e del *Lepin*, che accontentandosi della sola oblazione peccano per difetto, sembra meglio attenersi alla dottrina tradizionale, che presenta il sacrificio della Messa come un'oblazione e un'immolazione vera, ma di ordine mistico e sacramentale; questa dottrina prende le mosse dal dato primigenio della duplice consacrazione: essendo sotto le specie del pane, per le parole (*vi verborum*) soltanto il corpo e sotto le specie del vino soltanto il sangue del Signore, ne segue che il corpo di Cristo non in se stesso, ma in quanto è contenuto sotto le apparenze del pane è *separato* dal sangue in quanto questo è contenuto sotto le apparenze del vino: si ha così una immolazione vera ma mistica, quale è verificabile ora, data l'impassibilità del cor-

po glorioso del Redentore. Questa dottrina che collima perfettamente con il Concilio di Trento (DB, 938, 940) è suffragata dalle testimonianze più belle della Tradizione, dal Nazianzeno a S. Agostino, e dall'autorità dei più grandi teologi, da San Tommaso al Billot.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 83; L. BILLOT, *De Sacramentis*?, Romae, 1932; M. DE LA TAILLE, *Esquisse du Mystère de la Foi*, Paris, 1924; ID., *Mysterium Fidei*?, Parisiis, 1931; M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la Messe*, Paris, 1926; J. GRIMAL, *Le sacerdoce et le sacrifice de N. S. J. C.*, Paris, 1926; G. PETAZZI, *La vera natura del S. Sacrificio dell'altare*, Cavarzere, s. d.; ID., *L'essenza del sacrificio eucaristico*, Padova, 1936; J. VAN DER MERSCH, *Adnotationes de sacrificio Missae*, Brugis, 1940; P. PARSCH, *Cos'è la Messa*, Milano, 1938; C. CORAZZA, *La consacrazione delle due specie e le sue intime ragioni*, Venezia, 1940; G. SEMERIA, *La Messa nella sua storia e nei suoi simboli* (ed. 3ª, curata da V. Colciago), Torino, 1941; «Messa», in DTC; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, Romae, 1945, v. 2. Per una opinione speciale sostenuta dal Card. Lépicier, da V. Bernardi e ripresa dal P. Roschini, cf. G. M. ROSCHINI, *L'essenza del sacrificio eucaristico*, Roma, 1936; *Sull'essenza del sacrificio eucaristico*, estratto dalla «Palestra del clero», Rovigo, 1937 (opuscoli diretti contro P. Petazzi); *La Santa Messa, breve esposizione dogmatica*, Torino, 1941; A. PIOLANTI, «Messa», in EC.

A. P.

MESSALE: v. *Liturgia*.

MESSIA (dall'ebraico *Masciach* = Unto, in greco *Cristo*): il nome è derivato dalla unzione con la quale nella teocrazia ebraica venivano consacrati i re. Il titolo spettava quindi, in origine, a tutti i re degli Ebrei, ma poi fu riservato col tempo al supremo re, al Redentore che doveva procurare al popolo l'eterna salvezza.

Messianismo è il complesso delle profezie del Vecchio Testamento relative alla persona, origine e qualità del Messia ed al regno spirituale che egli sarebbe venuto a fondare.

Il Messianismo è un fenomeno storico e religioso esclusivo del popolo d'Israele, e permea tutto il Vecchio Testamento (v.): oltre ai testi espliciti sul Messia e la sua opera, è l'intera economia religiosa antica che postula come suo compimento il Messia; perciò, profezie messianiche si incontrano in tutti i tempi del V. T., con una ovvia preponderanza di quelli in cui operarono i profeti (v.). Spesso espresse nel linguaggio poetico ebraico, ricco di immagini, di metafore e di amplificazioni, o con riferimento a situazioni e a realtà contingenti, le profezie si servono di questa provvisoria veste per esprimere realtà spirituali, future, universali ed eterne. È impossibile raccogliere in breve il contenuto messianico del V. T., ma, a titolo di esemplificazione, se ne può dare un quadro generale e sommario. Fin dalla prima pagina della Bibbia, il Messia appare come il liberatore dell'uomo dalla schiavitù di Satana (*Gen.* 3, 15), mentre a mano a mano verrà indicata la sua origine umana dalla discendenza di Sem (*Gen.* 9, 25-27), di Abramo e del suo «seme» (*Gen.* 12, 3; 18, 8; 22, 18; 26, 4; 28, 14), dalla tribù di Giuda (*Gen.* 49, 8, cfr. *Num.* 24, 17-19), dalla famiglia regale di David (2 *Sam.* 7, 11-12; *Salmo* 88, 3-38; *Is.* 11, 1 ecc.). Egli nascerà a Betlemme (*Michea* 5, 1-5, Volg. 5, 2-6) da una madre vergine (*Is.* 7, 14-16) quando i grandi imperi antichi e la stessa casa di David saranno crollati (*Dan.* 9, 24-27; *Amos* 9, 11-12). Annunziato da un Precur-

sore (*Is.* 40, 3-5; *Mal.* 4, 50), comincerà a predicare in Galilea (*Is.* 8, 23-9, 1) e opererà miracoli (*Is.* 35, 5-6; 61, 1). Figlio d'uomo, il Messia è chiaramente detto anche Figlio di Dio (*Sal.* 2, 7; *Is.* 9, 5). È un re (*Sal.* 109; *Is.* 9, 3) umile (*Zacc.* 9, 8-10) che fonderà un regno spirituale, universale ed eterno, regno di giustizia e di pace, regno di santi (*Sal.* 17; *Is.* 11, 6-9; 19, 23-24; 54, 2-3; 60, 1-6; *Dan.* 7, 13-14, 18, 22, 27 ecc.).

È un sacerdote nuovo (*Sal.* 109, 4) che istituirà un nuovo sacrificio (*Mal.* 1, 10-11) e fonderà un tempio spirituale (*Zacc.* 6, 12). È un profeta (*Deut.* 18, 15-19) pieno di tutti i doni dello Spirito Santo (*Is.* 11, 2). Mediatore tra Dio e il popolo (*Is.* 42, 6), stabilirà un nuovo patto spirituale ed eterno (*Ger.* 31, 31-34; *Is.* 42, 6-7; 55, 3-5). Pastore unico e fedele (*Ez.* 34, 22-23), riscatterà con una condanna iniqua e una dolorosa passione e morte i peccati di tutti (*Sal.* 21; *Is.* 52, 13-53, 12), ma i suoi stessi crocifissori riconosceranno la sua innocenza (*Zacc.* 12, 10) ed egli risorgerà glorioso (*Sal.* 15, 10-11) per assidersi alla destra del Padre (*Sal.* 109, 1) donde ritornerà giudice inevitabile (*Dan.* 7, 13-14). Redenzione dal male, ricostruzione di un ordine di grazia e di santità, vittoria su ogni forza tenebrosa ed ostile a Dio, estensione della salvezza a tutte le genti per tutti i tempi, queste, in breve, le caratteristiche del regno messianico, dominato dalla figura del Messia Uomo-Dio, ed attuato in una società visibile e spirituale intimamente collegata al Messia.

Gesù ha detto esplicitamente di essere il Messia atteso da Israele

(*Giov.* 4, 25-26) e si è richiamato alle antiche profezie per dimostrare la legittimità della sua affermazione (cfr. *Lc.* 24, 27, 44-47; *Giov.* 5, 39).

La predicazione degli Apostoli, soprattutto in ambiente giudaico, faceva perno su questa dimostrazione, che è rimasta valida nei secoli successivi, fino ad oggi.

BIBL. — DBV, 1032-1040; DA, II, 1614-1654; P. E. PINARD DE LA BOULLAYE, *Gesù Messia*, Torino-Roma, 1931; F. CEUPPENS, *De Prophetiis messianicis in A. T.*, Romae, 1935; A. VACCARI, « Messianismo », in *El*, XXII, 953-597; L. TONDELLI, *Il disegno divino nella storia*, Torino, 1947; A. GELIN, *Les idées maitresses de l'A. T.*, Paris, 1949; P. HEINISCH, *Teologia del V. T.*, Torino, 1950, pp. 359-400; E. GALBIATI-A. PIAZZA, *Pagine difficili dell'A. T.*, Genova, 1951, pp. 283-326.

S. G.

METEMPSICOSI (dal gr. μετά = tra, dopo e ψυχή = anima): è la teoria della trasmigrazione dell'anima umana da un corpo all'altro (d'uomo o di animali) a scopo di purificazione dalla colpa. I moderni spiritisti e teosofi preferiscono il termine *reincarnazione* (ristretta solo ai corpi umani). Tracce di metempsicosi si trovano anche presso i popoli primitivi sotto l'influsso dell'*Animismo* (v. questa voce). Ma la terra classica della metempsicosi è l'India. Fu *Budda* che l'adottò e la diffuse come un elemento di soluzione del problema del male e del dolore. L'anima colpevole deve liberarsi dalla macchia del peccato, compensando gli atti peccaminosi con altrettanti atti virtuosi: è questa la famosa legge del *Karma*, che regola meccanicamente l'espiazione della colpa. Dopo una serie di trasmigrazioni l'anima è finalmente purificata e quindi passa nel *Nirvana*, quiete assoluta.

ta senza desideri e senza attività (secondo altre sette è un assorbimento dell'anima individuale in *Brahma*). La metempsicosi si riscontra anche nell'Egitto e nella Grecia, dove prevalse nell'*Orfismo* e presso i Pitagorici. *Platone* l'attinse da queste fonti (cfr. il dialogo *Fedone*): anche *Plotino* ne parla.

Nell'epoca moderna la metempsicosi è stata rimessa in onore dallo *Spiritismo* (v. questa voce). La teoria della metempsicosi è assurda: a) *psicologicamente*, perché trascura o distrugge l'unità dell'individuo umano e la sua personalità fondata sull'unione sostanziale di *quest'anima con questo corpo*; e anche perché non rispetta la debita proporzione tra la forma e la materia; b) *moralmente*, perché perverte il senso dell'espiazione, la quale esige dal colpevole il riconoscimento della colpa da espiare; ora l'anima che passa di corpo in corpo, secondo quella teoria, non ha alcuna memoria delle sue precedenti esistenze. Anche quest'amnesia resta inesplicabile. La metempsicosi non è conciliabile con la dottrina cattolica, che insegna l'unità sostanziale e personale dell'uomo e il passaggio dell'anima, subito dopo la morte, al tribunale di Dio per avere il premio o la pena meritata, immediatamente (v. *Morte, Giudizio*).

BIBL. — L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Boudhisme*, Paris, 1925; P. TACCHI VENTURI, *Storia delle religioni*, Torino, 1939 (v. relig. dell'India, dell'Egitto, della Grecia); R. HEDDE, «*Métempsychose*», in DTC; FRACASSINI, «*Metempsicosi*», in EI.

P. P.

METHODISTI: setta protestante di larga diffusione, che conta oggi più di 11 milioni di seguaci. Il *Methodi-*

simo (da *metodo*, molto curato in questa setta) fu fondato nel secolo XVIII da *Giovanni Wesley*, prete anglicano, che disgustato della dissipazione e dell'aridità spirituale dell'anglicanesimo, attraverso la lettura dell'*Imitazione di Cristo* si diede a un'intensa vita di pietà prima, e poi a un fervido apostolato di predicazione e di opere di carità, viaggiando da un capo all'altro del mondo. Perché il movimento rinnovatore da lui suscitato e alimentato fosse duraturo, visto che la Chiesa anglicana ufficiale lo osteggiava, se ne distaccò e fondò una sua propria comunità fortemente organizzata con vescovi, preti e diaconi, con regole di vita e di apostolato e con assemblee particolari e generali per il controllo continuo del movimento. La dottrina metodista è sostanzialmente protestante, fondata sui 39 articoli anglicani; ma è sua caratteristica la nota di viva pietà, di mortificazione (con digiuni sistematici), di lotta contro il male e il peccato, di zelo per la salvezza delle anime.

Come tutti i movimenti protestanti anche il Metodismo si è frantumato in varie sette: *Chiesa episcopaliana metodista*, *Chiesa protestante metodista* (nega l'episcopato) ecc.

BIBL. — C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 639 ss.; M. PIETTE, *La réaction wésélyenne dans l'évolution protestante*, Louvain, 1935.

P. P.

MILLENARISMO (o chiliasmo) dal gr. *χίλιαις* = migliaia): concetto d'origine giudaica sviluppatosi sul ceppo delle tradizioni messianiche. I profeti predicavano un regno del futuro Messia come un'età aurea ricca di gloria e di felicità: i Rabbini

si dilettarono a descrivere a vivi colori quel regno, accentuandone il carattere materiale e fissandone la durata per *mille anni*, seguiti dal giudizio universale e dalla fine del mondo.

L'Apostolo Giovanni nell'*Apocalisse*, c. 20, si è servito delle immagini e del linguaggio allora in uso nell'ambiente giudaico per esprimere pensieri e misteri cristiani intorno alle sorti future dell'umanità e della Chiesa di Cristo. *Letteralmente* il testo sacro parla di una sconfitta di Satana relegato nell'abisso e quindi di un regno trionfale, in cui le anime dei Martiri e dei Santi, sacerdoti di Cristo, regneranno con Lui mille anni. Questa glorificazione dei Santi è chiamata *prima risurrezione*. Dopo quel periodo Satana sarà sciolto per poco tempo e lotterà ancora per sedurre gli uomini: ma finalmente sarà vinto insieme col suo ministro, l'*Anticristo*, e allora sarà la fine del mondo con la risurrezione universale e il giudizio.

Alcuni Padri (S. Ireneo, S. Giustino, Tertulliano) rimanendo attaccati alla lettera ammisero *due risurrezioni* (quella dei Santi e quella universale) e tra esse il regno millenario di Cristo sulla terra. Altri scrittori (Cerinto, Apollinare) pervertirono il concetto di quel regno riducendolo a un periodo di frenesie sessuali. Perciò cominciarono subito le proteste (Caio prete romano, Origene), che culminarono in S. Agostino, il quale interpretando l'*Apocalisse* in senso simbolico e allegorico, eliminò per sempre dal campo ortodosso il *Millenarismo*. Quel regno millenario non sarebbe altro che il periodo cristiano, in cui Satana è relativamente sconfitto sotto l'azione

santificatrice del Redentore e della sua Chiesa. Alla fine del mondo, dopo breve lotta, sarà definitivamente vinto. Quella prima risurrezione, di cui parla S. Giovanni, non è altro che la glorificazione delle anime sante, che regnano con Cristo in cielo e in qualche modo anche sulla terra con la luce del loro esempio. La Chiesa è rimasta tacitamente sulla linea tracciata da S. Agostino, adottandone la dottrina, mentre non ha fatto mai buon viso alle dottrine opposte. Recentemente (luglio 1944) il S. Uffizio ha dichiarato che il Millenarismo, anche nella forma mitigata, non si può sostenere (AAS, 1944, ser. II, vol. XI, n. 7).

BIBL. — S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, 20, 7; L. GRY, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1904; L. BILLOT, *De Novissimis*, Romae, 1938, thesis XI; G. BARDY, «*Millénarisme*», in DTC; A. PIOLANTI, «*Millenarismo*», in EC.

P. P.

MINISTRO (lat. *minister* = aiutante, servo, ecc.): è la persona legittimamente deputata (v. *Ordine*) a dispensare la grazia per mezzo dei Sacramenti e ad offrire il sacrificio della Nuova Legge. Gesù Cristo, fissato il sacrificio e istituiti i Sacramenti, non si accontentò di assistere come semplice spettatore, allo svolgersi dell'opera sua, ma rimase al centro della sua economia sacramentale e sacrificale, invisibile ma eternamente operoso perché è Lui che offre, è Lui che santifica attraverso i santi segni. Però avendo stabilito un piano di redenzione in cui l'invisibile si manifestasse sempre nel visibile, l'armonia esigeva che la sua attività velata sotto il rito sacrificale e i simboli sacramentali venisse in

qualche maniera resa sensibile attraverso il ministero umano. E ministri visibili si scelse infatti Gesù tra i suoi discepoli (cfr. *Lc.* 27, 19; *Giov.* 20, 21-23; *1 Cor.* 1, 4; *2 Cor.* 5, 18-20) cui, ad imitazione del Padre che comunica realmente alle creature la dignità di causa, trasmise una vera partecipazione del suo potere santificatore, ma sempre subordinata alla sua azione di causa principale, onde i ministri non sono che un'irradiazione del sacerdozio di Cristo, una estrinsecazione della sua attività di Pontefice Eterno, quasi la « *longa manus* » attraverso cui opera.

In una economia, in cui l'efficacia dei Sacramenti dipende totalmente dalla santità e dalla misteriosa azione di Cristo, è facile comprendere come per la loro *validità* non si richieda nei ministri né la *fede* né lo *stato di grazia*.

Nei primi secoli del cristianesimo si agitarono vivaci polemiche in proposito, prima tra cattolici (tra S. Cipriano Martire e S. Stefano Papa) poi tra S. Agostino e i Donatisti (sec. V), i quali ostinatamente sostenevano che i Sacramenti amministrati da eretici e da peccatori non sono validi perché « *nemo dat quod non habet* ». Il genio e la santità del Vescovo d'Ipbona riuscirono a fiaccare il secolare scisma e a porre in chiara luce la dottrina cattolica, secondo la quale « *Sacramenta sancta per se non per homines* », perché della loro grazia Cristo è il principale distributore, mentre i ministri non sono che degli strumenti che incanalano le acque destinate a fecondare il campo delle anime: non importa che il canale sia d'oro o d'argento, di ferro o di piombo, purché faccia scorrere l'acqua. Però

perché i ministri agiscano validamente devono avere l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa (V. *Intenzione*).

Il ministro, in via ordinaria, è sempre un uomo viatore, generalmente insignito del carattere sacerdotale (v. *Ordine*) e distinto dalla persona ricevente, eccetto il caso dell'Eucaristia, in cui il sacerdote amministra a se stesso la comunione.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 64, aa. 4-19; G. DROUVEN, *De re sacramentaria contra perduelles haereticos*, I, 1, q. 7, c. 2; P. BATIFFOL, *Le catholicisme de St Augustin*, Paris, 1920, p. 77-348; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, Paris, 1931, t. 2, p. 396-411; P. PASCHINI, *Lezioni di storia ecclesiastica*, Torino, 1930, vol. I, p. 157-160; 193-195; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, 4ª ed., Roma, 1951.

A. P.

MIRACOLO (dal lat. *miror* = mi meraviglio): in senso largo è cosa *straordinaria*, che perciò richiama l'attenzione e desta meraviglia.

S. Agostino, da un punto di vista *soggettivo*, chiama miracolo un fatto *difficile e insolito*, superiore alla speranza e alla capacità di chi l'osserva, fatto di cui Dio ha preparato la possibilità e la realizzazione. San Tommaso aggiunge giustamente la nozione *oggettiva* di un intervento straordinario di Dio e dà questa definizione (*Summa Theol.*, I, q. 110, a. 4): « *Miracolo è ciò ch'è fatto da Dio fuori dell'ordine di tutta la natura creata* ». I Teologi spiegano e precisano: a) fatto da Dio come causa *principale*, che può servirsi anche di una creatura qualunque come di causa *strumentale*; b) fatto s'intende nel mondo; c) fuori dell'ordine naturale, cioè in modo superiore alle forze della natura tutta; d) *fuori o sopra*, non *contro* l'ordine naturale,

perché il miracolo non è una violazione delle leggi della natura ma un fatto eccezionale determinato da una speciale virtù divina, che interviene nelle cose create producendo un effetto superiore alla loro naturale potenza. La possibilità del miracolo poggia principalmente sul *dominio assoluto* di Dio come Causa prima e libera del mondo, le cui leggi fisiche sono subordinate a Dio e però non ne limitano né la libertà né la potenza. Solo l'assurdo e il peccato sono impossibili a Dio. Il miracolo può superare le forze della natura a) quanto alla sostanza del fatto, per es. la risurrezione della carne; b) quanto al modo, per es. una guarigione istantanea. Finalmente dei miracoli alcuni sono oggetto di fede e quindi fuori dell'esperienza sensibile; altri sono fatti esterni, di evidenza tangibile, e sono ordinati da Dio a provare una verità di fede. Di questi ultimi parla il *Conc. Vaticano* (sess. III, c. 3, DB, 1790) come di « segni certissimi della divina Rivela- zione adatti all'intelligenza di tutti ».

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 110, a. 4, e nei luoghi paralleli; A. M. LÉPICIER, *Del miracolo*, Roma, 1901; A. ZACCHI, *Il miracolo*, Milano, 1923; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 3^a ed., Paris, 1926; D. A. SPESZ, *Occultismo e miracolo*, Torino, 1933; A. VAN HOVE, *La doctrine du miracle chez St Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, Wetteren-Bruges-Paris, 1927; MICHEL, « *Miracle* », in DTC.

P. P.

MISSIONE (divina) (da *mittere* = mandare): è la processione di una Persona divina dall'altra in relazione a un particolare effetto prodotto in una creatura, in cui la Persona si fa presente con un certo modo nuovo. La missione divina importa

due note essenziali: a) che la Persona mandata proceda dall'altra che manda; b) un effetto nuovo che si pone nel tempo. La missione può essere *visibile* o *invisibile*.

1) *Missione visibile*: del Figlio mandato dal Padre ad assumere la natura umana (*Incarnazione*): « Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il Figlio suo » (*Gal.* 4, 4). L'Incarnazione del Verbo è un effetto nuovo, che come azione *ad extra* (v. *Operazione divina*) è comune alle tre Persone, ma *terminativamente* è esclusiva del Verbo, che è il solo incarnato. Il rapporto però tra esso e la natura assunta (v. *Incarnazione*) non aggiunge alcunché alla Persona assumente, che resta immutata; questo rapporto è reale dalla natura assunta alla Persona, ma è solo di ragione dalla Persona alla natura. Altra missione visibile è quella dello Spirito Santo sotto forma di *colomba* (nel Battesimo di Gesù al Giordano) e di lingue di *fuoco* (nel Cenacolo). Queste figure erano *segni* indicanti la presenza e l'azione dello Spirito: come effetti estrinseci si attribuiscono alle tre Persone insieme; come segni dicono relazione soltanto allo Spirito Santo. È evidente la profonda differenza tra la missione visibile del Figlio, che fa sua la natura umana, e la missione dello Spirito, che si serve di segni per manifestarsi.

2) *Missione invisibile*: è più difficile e complessa. Essa si attua unicamente con l'infusione della *grazia santificante*, per cui Dio comunica se stesso, si dà all'anima umana che ne diventa il tempio vivo, secondo l'Evangelo: « Verremo e faremo dimora presso di lui » (*Giov.* 14, 23). Propriamente questa missione invi-

sibile è conveniente al Figlio e allo Spirito Santo, cui la grazia dice relazione come *luce* e come *amore*; ma in *senso largo* si applica anche al Padre, che si dà insieme con le altre due Persone.

Alcuni vogliono attribuire in modo tutto particolare la inabitazione divina nell'anima santificata allo Spirito Santo (v. *Inabitazione*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 43; E. HUGON, *Le mystère de la très Ste Trinité*, Paris, 1930, p. 262 ss.; P. GALTIER, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Paris, 1933; KOLIPINSKI, *Le don de l'Esprit-Saint. Don incréé et don créé*, Fribourg, 1924. P. P.

MISSIONOLOGIA: è la scienza delle Missioni per la conversione degli infedeli. Il problema missionario, sempre vivo in seno alla Chiesa Cattolica, in questi ultimi tempi ha avuto uno sviluppo straordinario sotto l'impulso specialmente di *Benedetto XV* e di *Pio XI*, che rispettivamente nell'Enc. «*Maximum illud*» (1919) e «*Rerum Ecclesiae*» (1926) hanno tracciato le linee del nuovo programma missionario. Allo scopo di mettere sempre in maggiore evidenza la gravità del problema missionario e di preparare adeguatamente le anime elette da Dio al grande compito, Pio XI ha voluto erigere Istituti missionologici a carattere universitario, con un organico programma di studio. La missionologia abbraccia una sezione teoretica divisa in *dottrinale* (*Dommatica, Morale, Giuridica, Biblica, Patristica*) e *descrittiva* (*Storica, Geografica*); una sezione *tecnica* (*Pastorale, Medicina, Lingue*). Molte discipline ausiliari completano il programma.

Pio XII, nella recente Enc. «*Evangeliis praecones*» (11 giugno 1951),

fa un'ampia rassegna del progresso delle Missioni Cattoliche negli ultimi 25 anni e, richiamando gli atti dei Suoi Predecessori, traccia nuove linee e nuove norme missionologiche per il futuro, presentando il problema delle Missioni sotto tutti gli aspetti.

BIBL. — G. BARBERO, *Le Missioni - Compendio di Missionologia dottrinale, descrittiva ed operativa*, Roma, 1939; P. DE MONDREGANES, *Manual de Misionologia*², Madrid, 1947; S. PAVENTI, *La Chiesa Missionaria*, Roma, 1949-1950, 2 voll. (vi si tratta con chiarezza ed erudizione di tutta la Missionologia sotto l'aspetto dottrinale e pratico). P. P.

MISTERO (gr. μυστήριον, da μύειν = chiudere la bocca; cfr. lat. *mutus*): è una cosa arcana, segreta, specialmente sacra (cfr. misteri eleusini, di Cibele, di Iside, ecc.). Nella S. Scrittura, oltre che cosa segreta in genere, la voce mistero significa le cose divine del «regno dei cieli» (*Mt.*, 13, 11), in S. Paolo la rivelazione della salvezza del mondo per mezzo di Cristo Redentore (*Efes.*, 3, 9; *Col.*, 1, 26, ecc.). Nel secolo scorso il Magistero Ecclesiastico ha fissato definitivamente il significato di quel termine (*Gregorio XVI, Pio IX, Leone XIII*). Il *Conc. Vat.* (sess. III, c. 4, DB, 1795 ss.) così definisce: «I misteri divini per la loro stessa natura trascendono talmente l'intelletto creato che, anche rivelati e creduti, restano tuttavia velati e oscuri durante la vita mortale».

Il mistero dunque in *senso stretto* è una verità divina, di cui la ragione umana può conoscere l'*esistenza* solo per via di rivelazione, ma non può comprenderne l'*essenza* neppure dopo la rivelazione. Così per es. il mistero della SS. Trinità.

In senso largo si dice mistero una verità conosciuta solo per rivelazione e *comprensibile*, dopo di essa, da parte della ragione; per es. la creazione dell'universo nel tempo. La ragione umana non può *dimostrare* il mistero strettamente detto, ma lo può illustrare e difendere dalle obiezioni. La ripugnanza tra un mistero di fede e i principi di ragione o le scoperte della scienza può essere solo apparente, perché la verità soprannaturale e quella naturale derivano insieme dalla stessa fonte, che è Dio, Verità sostanziale.

BIBL. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Paris, 1926, p. 72 ss.; A. MICHEL, « *Mystère* », in DTC. Per il carattere analogico della nostra cognizione di fronte ai misteri della fede, cfr. M. L.-T. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931.

P. P.

MISTICA - MISTICISMO (dal gr. $\mu\acute{\iota}\sigma\omega$ = chiudo la bocca); la Mistica in senso *pratico* è una condizione di vita soprannaturale intensa, che importa una cognizione quasi sperimentale e spirituale di Dio, accompagnata spesso da fenomeni psichici straordinari (*estasi, stimate* ecc.). In senso *teoretico* la Mistica è la scienza che studia questa elevata spiritualità sia sotto il punto di vista *teologico* (*Teologia della Mistica*), sia sotto il punto di vista *psicologico* (*Psicologia della Mistica*). La parte essenziale della Mistica è quella saporosa conoscenza sperimentale di Dio, che va anche sotto il nome di *Contemplazione* (v. questa voce): essa ha le sue radici nella grazia e nelle virtù infuse, specialmente la fede e la carità, nonché nei doni dello Spirito Santo. Iniziata nello spirito umano con la cooperazione del-

l'uomo, tocca l'apice quando è attuata improvvisamente per influsso divino, senza quella cooperazione, determinando fenomeni interni ed esterni che difficilmente possono analizzarsi ed esprimersi. S. Teresa riduce a 4 i gradi della contemplazione mistica: 1° *la quiete*, in cui lo spirito si riposa senza però affrancarsi ancora da tutte le distrazioni; 2° *l'unione piena*, in cui è vivo il senso della presenza di Dio ed è vinta ogni distrazione; 3° *l'estasi* (v. questa voce), in cui cessa l'uso dei sensi e ogni moto del corpo; 4° *l'unione trasformante o nozze spirituali*, in cui l'anima gusta la presenza di Dio e si sente partecipe della sua vita divina.

Varie sono le opinioni e i sistemi di classificazione per le fasi e i fenomeni della vita mistica: ma essenzialmente, secondo l'opinione comune, essa consiste in un atto di conoscenza altissima di Dio, che sta tra la fede e la visione beatifica ed è immediata, e in un atto di amore che accompagna la conoscenza. I fenomeni psichici sono come una ripercussione sensibile di quei due atti essenziali.

Misticismo è tendenza o sistema mistico, che fuori del Cristianesimo si riscontra nelle religioni a mistero (per es. l'*Orfismo*) e in dottrine filosofiche come quella di Plotino. Sul terreno cristiano oltre al Misticismo ortodosso vissuto e professato da grandi anime come *San Bernardo, S. Francesco d'Assisi, S. Caterina da Siena, S. Giovanni della Croce, S. Teresa* già ricordata, *S. Paolo della Croce*, è sorto di quando in quando un Misticismo degenerato, che la Chiesa vigile ha subito condannato, come per es. il *Molinismo* (v. que-

sta voce). C'è poi un superficiale pregiudizio in molti psicologi e fisiologi, i quali vorrebbero ridurre ogni forma di Misticismo a manifestazioni morbose (*isterismo, nevrastenia* ecc.) non considerando che secondo la dottrina cattolica il Misticismo è anzitutto vita soprannaturale intensa e in linea secondaria manifestazione di fenomeni psichici straordinari, che devono essere in armonia con la santità e l'equilibrio morale del mistico.

BIBL. — DELACROIX, *Étude d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908 (con cautela); A. SAUDREAU, *L'État mystique* 2, 1921; A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique* 2, Paris, 1927; M. GRABMANN, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, München, 1922 (tradotta in ital. da M. Bendiscioli, ed. « Vita e Pensiero »); J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, 1924; A. TANQUERAY, *Précis de Théologie Ascétique et Mystique* 6, Paris, 1928; A. STOLZ, *Teologia della Mistica*, Brescia, 1940; A. FONCH, « *Mystique* », in DTC.

P. P.

MODALISMO: complessa eresia trinitaria sorta in Oriente alla fine del II secolo e diffusa poi largamente nella Chiesa occidentale. Essa difende rigidamente il Monoteismo fino al punto da concepire la Trinità delle divine Persone come tre *modi* di essere e di manifestarsi dell'unico Dio: questo Dio in quanto crea e genera è Padre, in quanto è generato e redime gli uomini è Figlio (Cristo), in quanto santifica è Spirito Santo. Non c'è dunque distinzione reale di Persone, ma uno solo è il Principio di tutto, cioè il Padre, che ha creato, s'è incarnato, è morto e risorto. Di qui i nomi di *Monarchianismo* (= un solo Principio) e *Patripassianismo* dati all'eresia modalisti-

ca. L'autore primo di essa è *Noeto*, che fu condannato dal *Presbiterio di Smirne*, dove predicava la sua falsa dottrina: i suoi discepoli, *Epigonio* e *Cleomene*, vennero a Roma per propagarvi la dottrina del maestro. Contro Noeto scrisse *S. Ippolito*. Ci fu inoltre un *Prassea*, che a Roma incontrò la vigorosa opposizione di *Tertulliano*. Ma più tardi (principio del III secolo) venne a Roma un altro orientale, che può dirsi l'architetto dell'errore modalista: *Sabellio* (donde l'altro nome *Sabellianismo*, molto noto nei secoli seguenti). Sabellio raffinò il Monarchianismo riducendo le Persone divine a semplici *modalità* transitorie: Dio è ora Padre ora Figlio ora Spirito secondo il modo di agire. Il dogma trinitario era così radicalmente eliminato. Il Papa *Callisto* scomunicò Sabellio. *Paolo di Samosata* insieme con l'Adozianismo (v. questa voce) professò anche il Sabellianismo. In seguito il Sabellianismo subì sviluppi e modificazioni notevoli.

Vedi *Sabellianismo*, *Monarchianismo*.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, Paris, 1928, I, p. 353 ss. e 482 ss.; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, I, 166-67; G. BARDY, « *Monarchianisme* », in DTC.

P. P.

MODERNISMO: eresia o meglio complesso di eresie sorte in seno alla Chiesa al principio del secolo nostro sotto l'influsso della filosofia e della critica moderna, con la pretesa di elevare e di salvare la religione e la Chiesa cattolica attraverso un radicale rinnovamento. Autori principali: in Francia *Le Roy* e *Loisy*, in Inghilterra *Tyrrel*, in Germania *Schell*, in Italia gli autori

(anonimi) del « *Programma dei Modernisti* », che non hanno originalità, ma ripetono idee altrui; ostinato seguace e difensore del Modernismo è stato fino alla morte *E. Buonaiuti*. Il Papa *Pio X* emanò due documenti contro il Modernismo: il Decreto del S. Ufficio « *Lamentabili* » (3 luglio 1907, DB, 2001 ss.) e l'Encicl. « *Pascendi* » (8 sett. 1907). Il primo consiste in una serie di 65 proposizioni condannate, l'Enciclica è una lucida e profonda analisi delle teorie modernistiche in contrasto con la sana filosofia e col patrimonio di tutta la dottrina cristiana. Per farsi una idea esatta del Modernismo basta leggere questo documento pontificio, che, nonostante le proteste dei Modernisti, col passar degli anni si è dimostrato sempre più oggettivo ed efficace. Ne accenniamo lo schema.

Il Modernismo è un ibrido amalgama di cattolicesimo verbale con un reale razionalismo naturalistico, in base a tre falsi sistemi filosofici: 1) *Agnosticismo* (dal Kantismo), che mette, insieme *soggettivismo*, *fenomenismo* e *relativismo*, svalutando la cognizione razionale. 2) *Immanentismo*, per cui la coscienza umana porta in sé virtualmente ogni verità, anche quella divina, che si sviluppa sotto lo stimolo del *senso religioso* (dalla dottrina di *Kant* e di *Schleiermacher*). 3) *Evoluzionismo radicale*, per cui la vera realtà non è l'essere, ma il *divenire* dentro e fuori dell'uomo (da *Hegel* e più ancora da *Bergson*).

Conseguenze di indole religiosa: a) Impossibilità di dimostrare un Dio personale, distinto dal mondo. b) La religione e la Rivelazione sono un

prodotto naturale della nostra *subcoscienza* e il domma ne è l'espressione provvisoria, soggetta a perenne evoluzione. c) La Bibbia non è un libro divinamente ispirato e però dev'essere studiato criticamente come libro umano, soggetto ad errori. d) La scienza non ha nulla a che fare con la fede: il critico come tale può negare ciò che ammette come credente. e) La divinità di Cristo non si ricava dagli Evangelii, ma è frutto della coscienza cristiana. f) Il valore espiatorio e redentivo della morte di Cristo è opinione di S. Paolo. g) Cristo non ha istituito la Chiesa né il primato di Pietro, passato poi ai Romani Pontefici: la odierna organizzazione ecclesiastica è la risultante di umane contingenze e può mutarsi continuamente. h) I Sacramenti furono istituiti dagli Apostoli, che credevano così d'interpretare le istruzioni del Maestro. Questi Sacramenti servono soltanto a tener vivo negli uomini il pensiero della presenza del Creatore sempre benefica. i) Il dommatismo rigido della Chiesa romana è inconciliabile con la vera scienza, che è legata alla evoluzione universale e ne segue le sorti.

Pio X conclude giustamente che il Modernismo, in forza di questi principi deleteri, conduce all'abolizione di ogni religione e quindi all'Ateismo (v. *Immanentismo*, *Prammatismo*, *Sentimento*, *Subcoscienza*).

BIBL. — GAUDEAU, *Les erreurs du modernisme*, Paris, 1908; E. ROSA, *L'Enciclica Pascendi ed il modernismo*, Roma, 1909; A. ZACCHI, *Dio - La negazione*, Roma, 1925, p. 289 ss.; J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Eglise*, Paris, 1929; v. « *Modernisme* », in DTC e DA; C. FABRO, « *Modernismo* », in EC.

MOLINA: v. *Molinismo*.

MOLINISMO: sistema teologico legato al nome di *Ludovico Molina*, gesuita e teologo spagnolo del secolo XVI. Prendendo occasione da una disputa sorta all'Università di Salamanca fin dal 1582 a proposito di una tesi del gesuita *Prudenzius di Montemayor* sulla libertà di Cristo, Molina volle approfondire la questione del rapporto tra la libertà umana e la scienza, la Predestinazione e la grazia di Dio. Pubblicò pertanto un libro dal titolo « *Concordia* » nel 1588, anche per combattere il Luteranesimo e il Calvinismo che negavano la libertà dell'uomo. Il Domenicano *Bañez* (v. *Bannesianismo*) censurò varie proposizioni di quel libro e perciò s'iniziò tra i Domenicani e i Gesuiti una controversia famosa, che dura ancora oggi.

Principi fondamentali del Molinismo: a) Dio concorre all'azione di ogni creatura, anche all'atto libero umano, con un influsso *generale* indifferente, che agisce non *sulla* creatura, *ma* con la creatura (due agenti coordinati) allo stesso effetto: è questo il concorso *simultaneo*, di cui la nostra volontà si può servire secondo il suo arbitrio; b) c'è inoltre un concorso *speciale* per gli atti soprannaturali ed è la *grazia preveniente*, che insieme con la volontà libera costituisce un sistema di due cause coordinate al medesimo effetto, l'atto salutare, il quale ha dalla volontà la sua *vitalità*, dalla grazia la sua *soprannaturalità*; c) la grazia attuale si riduce allo stesso atto vitale in quanto soprannaturale; d) in Dio si possono distinguere tre scienze: la scienza di *semplice intelligen-*

za che ha per oggetto i *possibili*, la scienza di *visione*, che ha per oggetto il *reale*, e la *scienza media*, che ha per oggetto il futuro *ipotetico*; le prime due sono ammesse anche dai Tomisti, la terza è caratteristica del Molinismo; in virtù della scienza media Dio, anche prima di volere la creazione, prevede nella sua essenza ciò che farebbe un uomo libero messo in un ordine di cose o in un altro ordine qualsiasi creabile; e) con la scienza media Dio esplora il libero arbitro umano secondo i vari ordini creabili e la sua eventuale corrispondenza alla grazia: in tal modo stabilisce la *Predestinazione*, subordinatamente alla *previsione dei meriti (post praevisa merita)*. Mentre il Bannesianismo concede più ai decreti della divina *volontà* nella questione della previsione dei futuri e della Predestinazione, il Molinismo attribuisce di più all'*intelletto* divino. Alcuni Teologi moderni si sforzano di conciliare questi due atteggiamenti sistematici con un sano sincretismo, ma l'antagonismo tra le due scuole permane, sia pure in forma meno rigida.

BIBL. — TH. DE REGNON, *Bannesianisme et Molinisme*. Paris, 1890; A. D'ALÈS, *Providence et libre arbitre*. Paris, 1927 (viva-ce polemica con R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*. in appendice); « *Molinisme* », in DTC.

P. P.

MOLINOSISMO: è il sistema pseudomistico formulato e diffuso in Italia e fuori dallo spagnolo *Michele Molinos* (1696). Questo sacerdote, venuto a Roma nel 1664 per una causa di beatificazione, vi si fermò e vi scrisse la *Guida spirituale* (1675) divisa in 3 libri: il 1° tratta delle oscurità e delle aridità e sensazioni

con cui Dio purifica le anime, poi del raccoglimento interiore e della contemplazione acquisita; il 2° parla del Padre spirituale, delle penitenze interne ed esterne; il 3° dei mezzi con cui Dio purifica le anime, della contemplazione infusa, dell'annientamento dello spirito e della pace interiore. Il libro, farraginoso ed enfatico non senza calore di sentimento, uscì con l'approvazione ecclesiastica e a prima vista fece buona impressione, anche per la stima, di cui Molinos godeva per la sua pietà e per il suo zelante ministero e un po' anche per la protezione di *Cristina di Svezia*, del *Card. Azzolini* e perfino del Papa *Innocenzo XI*. Ma presto qualche attento lettore scopre il veleno della *Guida*: primi a metterlo in evidenza furono i Gesuiti, poi l'Arcivescovo *Caracciolo* di Napoli. Essendo cresciuto il rumore, Molinos fu denunziato al Sant'Uffizio e messo in prigione (1685). Dopo accurato esame, furono estratte dal libro incriminato 68 proposizioni e condannate con Decreto del S. Uffizio e con la Bolla « *Coelestis Pastor* » di Innocenzo XI (1687). La lettura di queste proposizioni, che Molinos riconobbe per sue, dà la misura della gravità del falso e deleterio misticismo, di cui l'autore si era fatto maestro, seguito con entusiasmo da non poche anime, tra cui l'oratoriano di Iesi, *Pier Matteo Petrucci*, poi Cardinale, che difese Molinos e la *Guida* con scritti, che furono messi all'Indice dei libri proibiti. I principî fondamentali del Molinosismo si riducono a questi (v. proposizioni condannate in DB 1221-1288). L'uomo deve mortificare le sue potenze e la sua libera attività per raggiungere una specie di mor-

te mistica, in cui l'anima si fonde col suo Creatore come in una cosa sola. La preghiera dev'essere abituale abbandono in Dio, senza parole, senza domande, senza opere. Immersa così in Dio l'anima non deve più preoccuparsi di ciò che avviene nel corpo: il demonio può operare nella carne le più oscene azioni, senza che l'anima contragga alcuna colpa. Anzi Dio umilia così le anime, sottoponendole ai più gravi disordini sensuali per mezzo del diavolo, per purificarle. Non è necessario dolersi né confessarsi di questi peccati come non è necessario far penitenze e mortificazioni. Insomma l'anima mistica dev'essere come un cadavere, in cui solo Dio opera a suo talento. In tutta questa mostruosa teoria è facile individuare le conseguenze del Luteranesimo genuino, che aveva negato la libertà e l'attività dell'uomo per affermare l'inevitabilità del peccato e la necessità dell'abbandono in Dio, che santifica senza togliere la colpa ma solo dissimulandola.

BIBL. — V. sotto *Quietismo*; P. DUDON, *Le quietiste espagnol Michel Molinos*, Paris, 1921; J. PAQUIER, « *Molinos* », in DTC.

P. P.

MONARCHIANISMO: v. *Modalismo*.

MONENERGETISMO (dal gr. *μόνη* = una sola e *ἐνέργεια* = attività): errore iniziato, dopo la condanna del Monofisismo al *Conc. di Calcedonia* (451), da alcuni tenaci *anticalcedonesi*, specialmente dall'acuto *Severo d'Antiochia*, il quale nell'opera *Philalethè* tende a dimostrare che, qualunque opinione si abbia delle nature di Cristo e della loro unione, è certo che l'Uomo-Dio è un solo soggetto operante e però

la sua attività non può essere che una (*teandrica*). Questo principio di *unità dinamica* in Cristo sarà sviluppato da altri e preparerà la via all'eresia del *Monotelismo*, logicamente connessa col Monenergetismo. La questione dell'operazione teandrica (v. questa voce) fa parte di questo errore.

BIBL. — LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909; JUGIE, « *Monophysisme* », in DTC, col. 2216.

P. P.

MONISMO (dal gr. *μόνος*: solo, unico): termine usato la prima volta dal *Wolff* per indicare un sistema opposto al *Dualismo*. Il Dualismo classico è quello che distingue il mondo dello spirito da quello della materia fino ad affermare l'eternità dell'uno e dell'altra (*Platone*); oppure è il sistema aristotelico della materia e della forma (*Iemorfismo*), composte però armonicamente nel così detto *sinolo* (il tutto, l'essere composto), a differenza della concezione platonica, che poneva l'anima prigioniera del corpo in modo violento. Conseguentemente si distingue un *Monismo spiritualistico* (tutto è spirito) e un *Monismo materialistico* (tutto è materia). Esempio del Monismo spiritualistico è il *Sostanzialismo* di Baruch Spinoza († 1677), che riduceva tutta la realtà a una sola sostanza (divina), che si manifesta in due *modi* (corrispondenti a due degli infiniti attributi di Dio): il *pensiero*, che costituisce il mondo dello spirito, e l'*estensione*, che costituisce il mondo della materia. L'uno e l'altro però sono immanenti nell'unica sostanza divina. A questa concezione statica si ricollega il Monismo dinamico idea-

listico (v. *Idealismo*), che risolve tutto nell'Idea (*Hegel*) o nell'Atto del pensiero (*Gentile*): è questo il Monismo evoluzionistico del *divenire*. Ad esso si oppone il *Monismo materialistico*, che ha avuto un assertore famigerato in *Ernesto Haeckel* († 1910), il quale celebra nelle sue opere il trionfo della materia fino a una specie di apoteosi religiosa. Scienziati insigni però hanno scoperto le imposture di questo uomo, che ha contaminato la scienza col trucco a scopo propagandistico.

Accanto a queste forme ben determinate di Monismo vi sono forme meno decise, in cui la tendenza monistica domina l'uno o l'altro settore del pensiero, della natura o della vita umana: si parla quindi di Monismo *umanitario* o *sociologico* o *biologico* ecc. Se queste forme inferiori possono ammettersi a volte senza difficoltà di ordine morale o religioso, certo il Monismo assoluto, sia spiritualista che materialista, non è conciliabile col pensiero cristiano e con la dottrina cattolica, perché esso implica necessariamente il *Panteismo* (v. questa voce), cioè la confusione tra Dio e mondo e la negazione della creazione. Ma il Monismo si rivela falso anche dal punto di vista filosofico e scientifico.

BIBL. — A. GUZZO, *Il pensiero di Spinoza*, Firenze (Vallecchi), 1924; F. KLIMCKE, *Il Monismo e le sue basi filosofiche*, Firenze, 1914; E. WASMANN, *Haeckels Monismus, eine Kulturfahrt*, Friburgo, 1919; M. BARONCHELLI, *Monismo o Monoteismo?* Bergamo, 1923; P. MALLEBRANCO, « *Monisme* », in DA.

P. P.

MONOFISISMO (gr. *μόνος* = solo e *φύσις* = natura): errore cristologico, che raggiunse il colmo nell'*Etichia-*

nesimo (v. questa voce), che faceva delle due nature di Cristo una sola, mista. Ma ci furono (e persistono ancora oggi) forme mitigate di Monofisismo, come quello di Severo d'Antiochia, la cui eterodossia è più verbale che sostanziale.

Vedi sotto la voce: *Eutichianismo*.

MONOTEISMO: (dal gr. *μόνος* = solo e *θεός* = Dio): sistema religioso che in opposizione al *Politeismo* (v. questa voce), ammette un solo Dio. Il Monoteismo per eccellenza è la religione cristiana, che nell'A. e nel N. Testamento offre un'idea altissima dell'unico Dio con i suoi vari attributi, i quali però non intaccano l'assoluta unità dell'essenza divina. La Rivelazione del N. T. presenta Dio in tre Persone, Padre, Figlio e Spirito Santo: è il mistero della Trinità (v. questa voce) che il Magistero della Chiesa esprime nella formola « *Una natura in tre Persone* », in cui rimane intatto il Monoteismo (in senso *assoluto*, sostanziale) e la pluralità delle Persone è affermata solo in linea *relativa*. Il Monoteismo, conservato mirabilmente nella tradizione ebraica che fa capo al cristianesimo, fu la religione primitiva: il Politeismo non è che una degenerazione, come hanno dimostrato i più recenti studi di storia comparata delle religioni.

BIBL. — Vedi sotto le vv. *Politeismo*, *Dio*; P. PALAZZINI, *Il Monoteismo nei Padri Apostolici e negli Apologisti del II secolo*. Roma, 1944.

P. P.

MONOTELISMO (dal gr. *μόνος* = solo e *θέλω* = voglio): è l'ultima delle grandi eresie cristologiche, che pone in Cristo una sola volontà (quella divina), mutilando così la natura

umana assunta dal Verbo, come avevano fatto l'*Apollinarismo* e il *Monofisismo* (v. queste voci). Il Monotelismo deriva dal Monofisismo attraverso le sottili teorie di *Severo d'Antiochia* sull'attività (*ἐνέργεια*) di Cristo (v. *Monenergetismo*). Dall'asserita unità di operazione fu facile passare all'unità di volontà; e il passaggio si maturò lentamente dal VI al VII secolo. Circostanze politiche favorirono lo sviluppo dell'eresia: *Eraclio* († 641) voleva la pace religiosa nell'impero, in cui invece dominava ancora la discordia a causa delle numerose sette monofisitiche. *Sergio*, Patriarca di Costantinopoli, uomo di corte più che di Chiesa, si adoperò a tradurre in pratica il desiderio dell'imperatore, componendo una serie di 9 anatematismi (633), in cui si conciliava la dottrina cattolica col Monofisismo per mezzo di un compromesso: il *Monotelismo*. Proteste non mancarono da parte di cattolici accorti: Sergio cercò di tirare dalla sua parte il Papa *Onorio I* con una lettera ambigua, in cui tra altro diceva che parlare di due volontà in Cristo era uno scandalo, perché i fedeli pensavano subito che le due volontà fossero in discordia. Papa Onorio pur rimanendo sul terreno ortodosso delle due volontà, aderì bonariamente al punto di vista di Sergio ammettendo l'*unità morale* delle volontà di Cristo. Sergio abusò della risposta pontificia per diffondere sempre più il suo errore. Contro di lui insorsero due campioni della fede: *S. Massimo Confessore* e *S. Sofronio*, Patriarca di Gerusalemme, i quali con lettere e scritti vari misero in luce l'equivoco monotelita, che si ricollegava al *Monenergetismo*.

A Roma S. Martino I in un Concilio (649), cui prese parte S. Massimo, condannò l'eresia e il «*Tipo*» col quale *Costante II* voleva imporre il silenzio sull'agitata questione. Il Papa e S. Massimo furono esiliati e malmenati. Solo al tempo di *Costantino IV Pogonato*, sotto il Papa *Agatone* si poté radunare il 6° Concilio Ecumenico (*Costantinopolitano III* a. 680-681), che riprese e ampliò le decisioni del Conc. Romano del 649, definendo che la volontà è proprietà di natura e che essendo in Cristo due nature, due sono anche le volontà, sempre concordi, perché dirette da un solo agente, che è la Persona del Verbo. Si rinsaldava così per sempre la dottrina del Conc. Calcedonese sull'integrità delle due distinte nature con le rispettive distinte proprietà, volontà e attività. Vi fu deplorato anche il caso di Onorio I, il quale aveva imprudentemente favorito l'errore di Sergio. (V. DB, 262 ss. e 289 ss.).

BIBL. — CHILLET, *Le monothélisme exposé et critiqué*, Brignais, 1911; F. CAYRÉ, *Précis de patrologie*, II, 293 ss.; M. JUGIE, «*Monothélisme*», in DTC; per la questione di Papa Onorio v. E. AMANN, «*Honorius I*», in DTC.

P. P.

MONTANISMO: eresia d'indole ascetica sorta verso il 170 dell'era cristiana.

Nella Frigia (Asia Minore) un certo *Montano*, donde il nome *Montanismo*, convertito al Cristianesimo cominciò ad avere estasi ed altri strani fenomeni da ispirato. Due donne, *Priscilla* e *Massimilla*, lo seguono e danno in fenomeni analoghi. Presto si determina tutto un movimento alla sequela del Profeta,

il quale, tra altro, predica la *prossima fine del mondo* con la seconda discesa di Cristo sulla terra.

Il Montanismo, a differenza dello Gnosticismo, più che una dottrina, è una *prassi ascetica*, rigoristica. Montano si diceva ispirato e mosso dal *Paracleto* (Spirito Santo), disceso sopra di lui, per iniziare un Cristianesimo più rigido (proibizione delle seconde nozze, prolungati digiuni, mortificazioni dure, ecc.). Dall'Oriente l'eresia montanistica si diffuse dappertutto, arrivò a Roma e vi guadagnò *Tertulliano* (che morì poi fuori della Chiesa Cattolica). Vari Vescovi corsero ai ripari contro il pericoloso movimento: finalmente il *Papa Zefirino* lo condannò.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, Paris, 1928, I, p. 215 ss.; P. PASCHINI, *Lezioni di storia ecclesiastica*, Torino, 1930, I, p. 99; A. MAIER, «*Montanismo*», in EC.

P. P.

MOPSUESTENO: v. *Nestorianismo*.

MORTE: consiste nella separazione dell'anima, che continua a vivere, dal corpo, che si dissolve nei suoi elementi. L'anima è immortale per natura sua, essendo puro spirito, quindi semplice e indecomponibile. Il corpo, come ogni essere materiale, è soggetto per legge naturale alla corruzione. Ma Dio aveva provveduto con uno speciale privilegio all'integrità e immortalità del corpo umano: «*Deus creavit hominem inextermibilem*» (*Sap. 2, 23*). La morte corporale è conseguenza del peccato, secondo la minaccia divina: «*In qualunque giorno mangerai di quel frutto, morrai*». E S. Paolo dice esplicitamente: «*Per un solo uomo*

è entrato il peccato in questo mondo e per il peccato la morte » (*Rom.* 5, 12). La morte è legge universale, a cui volle assoggettarsi anche Gesù Cristo. La morte è il *termine* non solo della vita terrena, ma anche del tempo utile per *meritare*. Cristo infatti parlando della morte la chiama « notte in cui nessuno può più operare » (*Giov.*, 9, 4). E S. Paolo (*agli Ebrei*, 9, 27): « È stabilito che gli uomini muoiano una volta, dopo di che c'è il giudizio ». Ora il giudizio decide inesorabilmente della sorte dell'uomo. Questa verità è ampiamente sviluppata dalla Tradizione e, se non definita, insegnata dal Magistero ordinario della Chiesa (DB, 530 ss. e 693; cfr. anche 203 ss. dove si condanna l'opinione di Origene sulla possibilità d'una redenzione finale dopo la morte).

Fisiologicamente il momento della morte reale non coincide ma segue quello della morte apparente. Una recente teoria (« *Illuminazione degli agonizzanti* ») sostiene che l'anima tra quei due momenti possa subire una benefica crisi di conversione sotto uno speciale influsso divino. Teoria che dilaterrebbe di molto la via della salvezza, ma che non ha trovato favore.

BIBL. — (v. *Escatologia*); A. MICHEL, « *Mort* », in DTC, dove sono accennate anche le questioni recenti intorno alla morte apparente. S. TOMMASO, *Summa c. Gent.*, IV, 95, dove si tocca la delicata questione dell'immutabilità delle anime subito dopo la separazione dai corpi; A. PIOLANTI, *De Novissimis*³, Torino, 1950, p. 2 ss.

P. P.

MOZIONE DIVINA: v. *Concorso divino*.

N

NATURA (gr. φύσις dal lat. *nasci* = nascita): significò prima la *generazione* degli esseri viventi; poi il principio di questa generazione; finalmente il *principio intrinseco* del moto e dell'azione (*Aristotile*).

La natura coincide con l'essenza della cosa ma mentre l'essenza dice ordine all'*essere*, che la realizza, la natura dice ordine all'*agire*, che la attua. La natura suol dirsi *principium quo remotum operationis*, mentre le facoltà sono il principio *quo proximum* e il supposito o persona (v. questa voce) è il *principium quod*, il soggetto agente. La natura si distingue dal supposito o persona come una parte dal suo tutto. Essa coi suoi elementi costitutivi e con le sue leggi costituisce l'*ordine naturale*, che ha i suoi limiti nell'essere e nell'operare, nella sua potenza passiva e attiva. Ciò che trascende l'ordine naturale si dice *soprannaturale* (v. questa voce).

Dio può elevare, come difatti elevò, la natura umana all'ordine soprannaturale con la grazia. La natura umana però riguardo a questo ordine soprannaturale non ha né esigenza né capacità *attiva*, ma solo una capacità *passiva* detta *potenza obbedienziale* (v. questa voce).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 2, a. 1; Id., *De ente et essentia*; P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*, Torino, 1949, p. 243 ss.; J. V. BAINVEL, *Nature et surnaturel*, Paris, 1920.

P. P.

NATURALISMO: v. *Razionalismo*.

NEOFITO (greco νεόφυτος = nuova pianta): parola usata da S. Paolo

(1 *Tim.* 3, 6) per indicare un nuovo convertito. L'Apostolo altrove (1 *Cor.* 3, 6-8) paragona il lavoro dell'operaio evangelico a quello di un agricoltore. La parola è passata nel linguaggio ecclesiastico per designare i neobattezzati. Poiché nel luogo citato San Paolo raccomanda a Timoteo di non ordinare come vescovo un neofito, nell'antico diritto canonico, accolto poi dalle Decretali, si stabilì come irregolarità o impedimento dell'ordinazione il « defectus fidei confirmatae » proprio di quanti si battezzavano, convertendosi in età adulta. Il Codice ha soppresso questa irregolarità, ma pone i neofiti tra coloro che sono « simpliciter impediti, iudicio Ordinarii, sufficienter probati sint » (Can. 987, § 6).

BIBL. — F. CAPPELLO, *De sacra ordinatione*, Romae, 1935, n. 524; H. LECLERCQ, *Néophyte*, in DALC; E. AMANN, « Néophyte », in DTC.

A. P.

NESTORIANISMO: grande eresia cristologica del V secolo, che rompeva l'unità di Cristo, ponendo in Lui due soggetti, uno divino e uno umano.

L'autore principale di questa eresia è *Nestorio*, Vescovo di Costantinopoli, che fu discepolo di *Teodoro di Mopsuestia* nella Scuola Antiochena. In quella scuola dominava un realismo a tendenza naturalistica: Teodoro perciò vedeva in Cristo i due elementi, divino e umano, come entità reali, concrete, per sé stanti, uniti soltanto moralmente. Nestorio, fedele al suo maestro, ne sviluppa la dottrina in questi punti fondamentali: a) Cristo è anzitutto uomo perfetto come uno di noi; la sua natura umana ha dunque la sua

sussistenza, la sua autonomia e quindi la sua personalità; b) in Cristo uomo però c'è il Verbo, Figlio di Dio, che abita nell'Umanità assunta come in un tempio; c) Cristo uomo e il Verbo sono per sé due soggetti, ma formano una sola cosa moralmente (*prosoption unionis*) come il Re e il suo Legato; d) essendo l'unione tra i due soggetti solo accidentale, non è lecito attribuire all'uno le proprietà dell'altro; e) Maria Vergine non è propriamente Madre di Dio (θεοτόκος), ma Madre di Cristo uomo (v. *Maternità divina*); f) solo Cristo uomo è Redentore, Sacerdote e Vittima, non il Verbo che è in Lui.

Inoltre Nestorio si mostra almeno favorevole al *Pelagianismo* (v. questa voce), è oscuro e reticente sul carattere *intrinseco* della giustificazione (v. questa voce), e coerentemente alla Cristologia, nega la *transustanziazione* (v. questa voce) pur ammettendo la presenza reale del Verbo nel pane consacrato (*impanazione?*). Contro Nestorio combatté *Cirillo Alessandrino*: l'ardore della lotta fu accresciuto anche dalla imprecisione della terminologia, specialmente delle voci οὐσία, φύσις, ὑπόστασις (essenza, natura, ipostasi, persona), ma non fu una semplice *logomachia*; S. Cirillo sa e dimostra di difendere l'unità reale di Cristo contro il *dualismo* deleterio di Nestorio. Perciò l'eresia fu condannata nel *Concilio di Efeso* (431), dove si affermò la Maternità divina di Maria e l'unità vera, reale, sostanziale dell'elemento divino e umano di Cristo nell'unica persona del Verbo (v. *Unione ipostatica*).

BIBL. — M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912; A. SARTORI, *Il concetto di ipostasi e l'enesi dog-*

matica nei Concilii di Efeso e di Calcedonia, Torino, 1927; A. D'ALÈS, *Le dogme d'Éphèse*, Paris, 1931; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*⁴, Romae, 1951; Id., *L'Io di Cristo*, Brescia, 1950.

P. P.

NOMINALISMO: è una corrente filosofica con profonde ripercussioni in Teologia, iniziata sistematicamente da *Roscellino* (sec. XI) e continuata da *Abelardo*, ripresa e sviluppata nel sec. XIV da *Ockam* e dal *Biel*. Il Nominalismo è una delle soluzioni date al problema degli *universalis*, cui si appassionarono gli Scolastici fin dall'inizio. Distinta la sensazione e il *fantasma* (a carattere particolare, individuale) dal *concetto* (a carattere universale) come Socrate-uomo, si chiedeva quale valore avessero in genere i concetti universali, per es. umanità. Contro il *realismo esagerato*, di origine platonica, che faceva di quei concetti altrettante forme reali, sussistenti, i Nominalisti sostengono che essi sono pure *voci* o *nomi*, di cui ci serviamo per indicare individui che somigliano tra loro. Il concetto universale non ha nessuna realtà fuori della mente: l'unica realtà estramentale è la cosa singolare, l'individuo, come questo fiore, Tizio, Caio, ecc.

Con Abelardo il Nominalismo è *Concettualismo* (l'universale non è solamente voce, nome, ma anche un vero concetto). Con Ockam si approfondisce la questione della relazione tra concetto e cose reali e si stabilisce che il concetto ha la sua realtà *soggettiva* nell'anima (*oggettività ideale*), ma niente affatto fuori di essa (si prelude al Kantismo!). Il Nominalismo, in questa ultima forma, riduce gran parte della metafisica alla logica, deprime la capacità della

ragione umana, preparando le vie allo scetticismo posteriore; in Teologia, negando la distinzione reale tra natura e persona, compromette la dottrina trinitaria e cristologica; negando gli *abiti* sconvolge la dottrina della grazia, e stende la mano al Luteranesimo (v. questa voce). San Tommaso aveva risolto il problema degli universali col *realismo mitigato*: l'universale esiste *formalmente* nell'intelletto, ma ha un *fondamento reale* nelle cose.

BIBL. — DE WULFF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, Louvain, 1924, vol. I, p. 93 ss. e vol. II p. 157 ss.; C. GIACON, *Guglielmo di Ockam; Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della Scolastica*, Milano, 1941 (due nutriti volumi); P. VIGNAUX, «*Nominalisme*», in DTC. P. P.

NOTE (della Chiesa): si dicono note della Chiesa quei *segni caratteristici*, che la distinguono come la vera istituzione di Cristo, tra le molte società religiose che pretendono tale onore.

Secondo la dottrina comune, in gran parte confermata dal Concilio Vaticano (DB, 1794), le note della Chiesa sono le *quattro* proprietà che il Simbolo Niceno-Costantinopolitano attribuisce alla società religiosa fondata da Gesù Cristo: *unità, santità, cattolicità, apostolicità* (v. queste voci). Si osservi però che queste proprietà costituiscono le tessere di riconoscimento e le note individuali della vera Chiesa non in quanto hanno la loro origine dal principio soprannaturale e latente che regge la compagine dell'organismo ecclesiastico, ma in quanto *esteramente e visibilmente* si manifestano agli occhi di tutti come l'effetto di quella virtù misteriosa. Per es. la

unità è una nota della Chiesa non in quanto le anime sono spiritualmente unite per la fede, la grazia, lo Spirito Santo, ecc. all'unico Capo, Cristo, ma in quanto da tale invisibile e reale comunione di spiriti risulta *esternamente e sperimentalmente* la concordia dommatica, liturgica, gerarchica di milioni di uomini, che professano la stessa fede, che si accostano agli stessi Sacramenti, che ubbidiscono agli stessi Pastori.

Occorre venire alla applicazione concreta. I fedeli che si gloriano del nome cristiano si dividono in tre grandi classi: *Protestanti, Scismatici, Cattolici*. È chiaro che il Protestantesimo (v. questa voce), considerato nelle sue varie sette, manca di *unità* essendo ognuna di esse indipendente; manca di *santità*, perché non ha prodotto, in 4 secoli di storia, nessuno dei capolavori della grazia che sono i santi; manca di *cattolicità*, perché nessuna delle sue sette è presente in modo veramente cospicuo e simultaneo in tutta la terra; manca di *apostolicità*, perché è respinta la potestà di Ordine (nel Protestantismo tutti sono sacerdoti!) e quella di giurisdizione, essendosi distaccato dal ceppo apostolico.

Analoghe osservazioni si possono fare nei riguardi delle Chiese scismatiche, che certamente mancano di *unità* costituendo patriarcati indipendenti e nazionali (autocefalie), di *cattolicità* perché sono ristrette a qualche plaga dell'Oriente, ecc.

La Chiesa Romana invece appare chiaramente insignita delle quattro note che come quattro fulgide gemme attraggono su di lei lo sguardo degli infedeli e assicurano i cattolici della divinità della sua missione (cfr. *Conc. Vat.*, DB, 1794). È evi-

dente l'unità di questa Chiesa, tutta incentrata nel Papa, tanto vigile custode dell'unità dei dommi, del culto e della disciplina. Si vede in essa fiorire la virtù e maturarsi in quei frutti di *santità* così cospicui e così numerosi, da richiedere una società di studiosi, i Bollandisti, per essere ricordati. Così pure è un fatto l'originaria, simultanea, progressiva *universalità* di questa Chiesa « che le sue tende spiega, dall'uno all'altro mar ». Finalmente è provata l'*apostolicità* della sua origine e la non mai interrotta successione dei Papi nella Sede Apostolica, alla quale tutte le altre sono unite.

BIBL. — S. TOMMASO, *In Symbolum Apostolorum expositio*, aa. 7-8; G. THILS, *Les notes de l'Eglise*, Gembloux, 1932; T. ZAPELENA, *De Ecclesia*, Romae, 1941, v. I (Critica del Thils); C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942; M. JUGIE, *Où se trouve le Christianisme intégral? Essai de démonstration catholique*, Paris, 1947.

A. P.

NOZIONE (divina): è una nota distintiva da cui si riconoscono le singole Persone divine. Sono cinque: *innascibilità* e *paternità*, proprie del Padre (v. questa voce), *filiazione*, propria del Figlio (v. questa voce), *spirazione attiva* propria delle prime due Persone insieme, e *spirazione passiva* o semplice *processione*, propria dello Spirito Santo. Alle nozioni corrispondono gli *atti nozionali*, che sono due: *generare* e *spirare* (da considerarsi in forma attiva e in forma passiva, secondo i termini). I due atti nozionali coincidono con le due processioni, che sono appunto la generazione del Verbo e la spirazione che termina nello Spirito Santo, la prima per via di conoscenza, l'altra per via d'amore.

Anche i nove nomi propri: Padre, Principio, Ingenito, Figlio, Verbo, Immagine, Spirito Santo, Amore, Dono, sogliono dirsi nozionali.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 41; P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino* 3, 1949, p. 297 s. P. P.

NUOVO TESTAMENTO: (v. *Bibbia*). È il complesso dei 27 libri relativi alla storia di Gesù e della sua Rivelazione e dei primi tempi della Chiesa. Per analogia con i libri del V. T. (v. questa voce) vengono divisi in tre categorie:

LIBRI STORICI:

1. Vangelo secondo S. Matteo (28 cc.).
2. Vangelo secondo S. Marco (16 cc.).
3. Vangelo secondo S. Luca (24 cc.).
4. Vangelo secondo S. Giovanni (21 cc.).
5. Atti degli Apostoli (28 cc.).

LIBRI DIDATTICI:

a) *Epistole di S. Paolo:*

6. Ai Romani (16 cc.).
7. I ai Corinti (16 cc.).
8. II ai Corinti (13 cc.).
9. Ai Galati (6 cc.).
10. Agli Efesini (6 cc.).
11. Ai Filippesi (4 cc.).
12. Ai Colossesi (4 cc.).
13. I ai Tessalonicesi (5 cc.).
14. II ai Tessalonicesi (3 cc.).
15. I a Timoteo (6 cc.).
16. II a Timoteo (4 cc.).
17. A Tito (3 cc.).
18. A Filemone (1 c.).
19. Agli Ebrei (13 cc.).

b) *Epistole di altri Apostoli o Cattoliche:*

20. Di S. Giacomo (5 cc.).
21. I di S. Pietro (5 cc.).

22. II di S. Pietro (3 cc.).
23. I di S. Giovanni (5 cc.).
24. II di S. Giovanni (1 c.).
25. III di S. Giovanni (1 c.).
26. Di S. Giuda (1 c.).

LIBRO PROFETICO:

27. Apocalisse (22 cc.).

Sono tutti scritti occasionali, ma hanno un tema unico: la storia della redenzione umana nella sua realizzazione e nei suoi sviluppi immediati e futuri. Per gli *Evangelii* v. questa voce. Il libro degli *Atti*, scritto dall'autore del III Ev., offre a grandi linee la storia della fondazione e della diffusione della Chiesa prima nell'ambiente giudaico e poi nell'ambiente pagano, accentrando la narrazione intorno alle due grandi figure di Pietro e Paolo. La parte più considerevole dell'*epistolario apostolico* è dovuta a Paolo, lo scrittore più vario, più potente e profondo del N. T. Tredici lettere portano, secondo l'uso greco-romano, il nome dell'autore nel saluto iniziale, ed una quattordicesima (agli Ebrei) gli è attribuita dalla Tradizione. La serie va dal trattato teologico al biglietto di raccomandazione, e, pur avendo avuto origine da circostanze particolari di comunità e di singoli, sono pervase da tale un'onda di divina eloquenza, da una tale pienezza di verità e di insegnamenti morali da farne un pascolo sempre attuale di vita. Le epistole degli altri Apostoli, dette cattoliche perché con destinazioni meno particolari, presentano gli stessi caratteri di occasionalità e di ricchezza teologica.

L'*Apocalisse* di San Giovanni è l'unico libro profetico del N. T. Si apre con sette messaggi a sette Chiese dell'Asia minore e si diffonde a

presentare sotto forma di complicate e fantasmagoriche visioni, proprie del genere letterario apocalittico, le vicende della lotta tra il paganesimo e la verità cristiana che alla fine trionfa.

Tutti i libri del N. T. furono scritti e conservati in greco. Soltanto il Vangelo di S. Matteo fu originariamente redatto in aramaico, la lingua parlata dai Giudei di Palestina, ma ben presto fu tradotto in greco, mentre dell'originale aramaico si è perduta ogni traccia.

Finora si conoscono più di 4000 codici del testo greco del N. T. I più antichi frammenti, scritti su papiro, risalgono ai primi decenni del II sec. La pergamena per la trascrizione del sacro testo venne in uso a partire dal IV sec. e la carta dal X sec. L'attuale divisione del N. T. in capitoli è, come quella del V. T., del 1214; la divisione in versetti è del 1555 ed è dovuta a Roberto Stefano.

Per l'elenco dei libri v. *Canone*.

BIBL. — E. JACQUIER, *Histoire des livres du N. T.*, 4 voll., Paris, 1924-1928; H. HÖPFL-B. GUT, *Introductio spec. in N. T.*, ed. 5^a, Romae, 1949 (con ricchissima bibliogr.); J. SICKEMBERGER, *Introduzione al N. T.*, Torino, 1942 (V. anche la bibliogr. della v. *Bibbia*).

S. G.

O

OBEDIENZIALE (potenza): è la capacità della creatura ad essere elevata da Dio a uno stato e a un'azione superiore alla sua natura e alla sua potenza naturale. Secondo i *Tomisti* (che credono di tradurre il pensiero di S. Tommaso) essa si ri-

duce a una *non-ripugnanza*; secondo gli *Scotisti* e i *Suareziani* dice qualche cosa di più, cioè importa una disposizione e una tendenza, sebbene questa tendenza non possa raggiungere l'oggetto senza un intervento di Dio. La questione è assai delicata, perché dalla sua soluzione dipende la gratuità dell'ordine soprannaturale (v. questa voce). Se si spinge troppo la sentenza scotistica, l'ordine soprannaturale diventa termine di una tendenza naturale e quindi non è più *indebito*, come insegna la dottrina cattolica. Se invece si accentua la posizione tomistica, il soprannaturale appare troppo *estraneo* alla natura e non si comprende facilmente come vi si possa inserire in modo da perfezionarla.

La filosofia di *Blondel* si ricollega alla posizione scotistica, quando pone nella natura umana un *appello* al soprannaturale. Il *Baianismo* e il *Modernismo* sono una degenerazione di quella tendenza immanentistica. (V. *Immanentismo*, *Baianismo*, *Desiderio*).

BIBL. — S. TOMMASO, *De veritate*, q. 29, a. 3; DE BROGLIE, *De la place du surnaturel dans la philosophie de St Thomas*, in « Rech. de sc. relig. », 1924; J. V. BAINVEL, *Nature et surnaturel*, Paris, 1931; PIROTTA, *Disputatio de potentia oboedientiali* etc., in « Divus Thomas » (Plac.), 1930; P. PARENTE, « *Potenza obbedienziale* », in EC.

P. P.

OBICE (della grazia) (lat. *obex* = ostacolo, impedimento): è una indisposizione morale che rende impossibile l'infusione della grazia. Si distingue dall'*obice del Sacramento*, che è la mancanza di un requisito, per cui il Sacramento è nullo; per esempio il sesso femminile impedi-

sce che l'Ordine sia validamente amministrato.

L'obice della grazia nei Sacramenti destinati a conferire la giustificazione a chi è in peccato mortale (Battesimo e Penitenza, detti pertanto *Sacramenti dei morti*) consiste nella mancanza della contrizione imperfetta o attrizione (v. *Contrizione*); nei Sacramenti istituiti invece per aumentare la grazia (Cresima, Eucaristia, Estrema Unzione, Ordine e Matrimonio, detti perciò *Sacramenti dei vivi*) consiste nella mancanza della grazia santificante (o nella mancanza di attrizione in colui che inconsciamente si trova in peccato mortale): in tutt'e due i casi si riscontra un certo attaccamento al peccato. Il soggetto può essere conscio o meno della sua indisposizione morale; se è conscio, l'obice si dice *formale* e consiste in un affetto attuale al peccato grave, che rende la recezione del Sacramento non solo infruttuosa ma anche sacrilega; se invece il soggetto è inconscio, l'obice vien detto *materiale* ed è costituito dall'adesione abituale al peccato grave passato, che rende la recezione del Sacramento infruttuosa, ma non sacrilega perché dal peccato scusa la buona fede.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 69, aa. 9-10; I. B. CARD. FRANZELIN, *De sacramentis in genere*, 5ª ed., Romae, 1911; J. CONNEL, *De sacramentis Ecclesiae tractatus dogmaticus*, Brugis, 1933; J. JANOT, *Le sept fontaines*, Paris, 1939.

A. P.

OBLAZIONE: v. *Sacrificio*.

OLIO SANTO: v. *Estrema Unzione*.

ONNIPOTENZA: potenza in senso *passivo* è capacità di ricevere l'azione altrui, in senso *attivo* è facoltà di

agire e di produrre. A Dio ripugna la potenza passiva (v. *Atto puro*), ma si attribuisce giustamente la potenza attiva, purificata nel suo concetto da ogni imperfezione.

È di fede che Dio non solo è potente, ma è onnipotente (cfr. *Simbolo Apost.*, *Conc. Vat.*, DB, 1792). Le fonti della Rivelazione sono ricche di testimonianze (*Gen.* 17, 1; *Tob.* 13, 4; *Apoc.* 4, 8; i Padri frequentemente). S. Tommaso afferma che la potenza divina è fondata sul suo essere, perché un ente è potente in quanto è in atto, ed è tanto più in atto quanto più è essere. Ora Dio è l'Essere per essenza, cioè infinito, e però gli compete una potenza infinita di agire. Onnipotenza è potenza di far tutto, salvo se l'oggetto non sia *fattibile* in sé; e tale è tutto ciò che si oppone alla ragione di essere, come il peccato e il male, che sono piuttosto *non-enti* (v. *Male*). Così pure Dio non può fare ciò che è metafisicamente assurdo, per es. che le cose passate non siano state (contraddizione). L'onnipotenza di Dio considerata in se stessa si chiama potenza *assoluta*; considerata in rapporto agli altri attributi e all'ordine presente della creazione, si chiama potenza *ordinata*. Per es. Dio potrebbe distruggere l'anima immortale (potenza assoluta), ma per la sua sapienza non lo fa (potenza ordinata).

Leibniz sostiene che Dio non può creare un mondo migliore del nostro (*ottimismo*): la dottrina cattolica riconosce la bontà relativa del creato, ma insegna che Dio onnipotente potrebbe fare di più e meglio secondo la sua libertà (v. questa voce).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 25 (ricca e profonda); A. D. SERTIL-

LANGES, *St Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, I, p. 268 ss.; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le divine perfezioni secondo la dottrina di San Tommaso*, Roma, 1924.

P. P.

ONTOLOGISMO (dal gr. ὄν = ente e λόγος = discorso, scienza): come parola deve la sua origine a *Vincenzo Gioberti*; come sistema fu abbozzato dall'oratoriano francese *Malebranche* († 1715) e sviluppato organicamente in Italia dal Gioberti stesso e dai suoi discepoli.

Il Malabranche (cfr. specialmente: *Recherche de la vérité*) sosteneva come punto fondamentale della filosofia che noi abbiamo l'idea innata dell'Ente infinito (Dio) e che in esso contempliamo intuitivamente l'oggetto di tutte le nostre idee. Il Gioberti insegna (cfr. *Introduzione allo studio della filosofia*) che: l'oggetto primario della filosofia è l'*Idea*, che è la prima realtà e la prima verità assoluta ed eterna (*primo ontologico e primo logico*); questa Idea assoluta (= Dio) è l'oggetto d'una nostra *intuizione* primigenia, da cui si svolge tutta la nostra cognizione; tale intuizione vaga e inizialmente confusa si determina in un giudizio: l'Ente è necessariamente, e da questo giudizio nella formola ideale: l'Ente crea l'esistente. Da questa formola Gioberti sviluppa tutta la sua filosofia, ricollegandola alla migliore tradizione italiana, che farebbe capo a *S. Bonaventura* e a *S. Agostino*. Ma questa genealogia è arbitraria. *S. Agostino* parla di Dio come luce, sole dell'anima, non nel senso che l'anima intuisce l'essenza divina, ma nel senso che Dio ha impresso nell'anima un'immagine luminosa di sè per cui

l'intelletto conosce la verità (cfr. *De Trinitate*, I. 14 c. 15 e I. 12, c. 15, n. 24).

Similmente *S. Bonaventura* (*Itinerarium mentis in Deum; Breviloquium*) descrive i vari gradi ascendenti della cognizione umana e arriva fino al grado supremo, che non è la visione intuitiva di Dio (riservata all'altra vita), ma la contemplazione ideale dell'Ente come atto puro, nella cui luce si chiarifica tutta la nostra conoscenza. Né *S. Agostino* dunque né *S. Bonaventura* hanno mai asserito una visione intuitiva di Dio in questa vita come naturale inizio della cognizione umana, alla maniera di Gioberti. Sebbene il Gioberti escluda che *Antonio Rosmini* sia ontologista (*Introduzione*, t. I, p. 357 e t. II, p. 64), tuttavia non si può negare che l'oscuro sistema rosminiano (almeno nella sua oggettiva espressione) presti il fianco all'accusa di Ontologismo, quando asserisce che l'intelletto umano intuisce l'essere indeterminato, che il Padre astraie dal Verbo e che dal Verbo si distingue solo logicamente (*Teosofia*, v. II, p. 445). Ma tale accusa perde vigore se si considera a fondo il concetto rosminiano dell'essere *iniziale-ideale*, che Rosmini denomina una appartenenza del Verbo, negando però che sia il Verbo. Difatti l'essere iniziale-ideale per Rosmini è l'idea delle cose creabili, che come sussistente s'identifica con Dio, ma come astratta e partecipata o impressa nelle creature, specialmente razionali, si distingue da Lui. In questa concezione Rosmini si ricollega a *Scoto* e se avesse distinto meglio la partecipazione *formale* dell'idea divina dalla partecipazione in linea di causalità *efficiente*, nessuno

potrebbe trovare ombra di Ontologismo nelle sue opere. Ad ogni modo, nel quadro integrale del suo sistema, come non trova posto l'Idealismo così è difficile individuarvi l'Ontologismo di etichetta; tutt'al più si può parlare di tinta ontologica.

La Chiesa ha condannato esplicitamente l'Ontologismo riassunto in 7 proposizioni (Decr. del S. Ufficio, 1861; DB, 1659 ss.) e in altre 40 proposizioni (Decr. S. Ufficio, 1887; DB, 1891 ss.) ha rigettato il pensiero rosminiano, di cui l'errore ontologista appare nelle prime 7 prese in se stesse, avulse dal contesto. Teologicamente l'Ontologismo è erroneo perché toglie il carattere soprannaturale alla visione intuitiva di Dio, facendone un retaggio naturale della vita presente. Filosoficamente l'Ontologismo confondendo l'essere in generale con Dio porta al Panteismo: d'altronde non trova giustificazione anzi è contraddetto dall'esperienza psicologica, in cui non c'è traccia d'intuizione di Dio.

BIBL. — GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 1926; G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, Pisa, 1898; PADOVANI, *Gioberti e il cattolicesimo*, Milano, 1928; F. PALHORIES, *Rosmini*, 1908; A. STROSIO, *Sulla questione se l'ente ideale sia Dio ovvero una creatura*, Rovereto, 1859; G. CAPONE BRACA, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle Idee*, Milano, 1914; CARD. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale e dell'ontologismo*, Roma, 1874; A. FONCK, « *Ontologisme* », in DTC; A. MICHEL, « *Rosmini* », *ibid.*

P. P.

OPERAZIONE (divina): nelle creature, come l'essere si distingue dall'essenza, così l'operazione si distingue dalla natura o sostanza e si riduce a un accidente (*actio*). Ma Dio

che è essenzialmente essere (v. *Essenza*) è anche essenzialmente azione: in Lui l'operare s'identifica con la sostanza, che perciò è essenzialmente dinamica. Né è possibile, per la sua somma semplicità, distinguere realmente in Dio più operazioni con una distribuzione *specifica* o *numerica*: un solo atto semplicissimo è tutta la sua attività (conoscere, volere, agire). Ma è legittima una distinzione *rationis ratiocinatae* (v. *Attributi*) tra le varie operazioni, che sogliono attribuirsi a Dio e da cui rampollano le divine relazioni, che costituiscono le Persone (v. *Trinità*). Importante soprattutto è la distinzione tra *operatio ad intra* ed *operatio ad extra*. La 1^a è *immanente* in senso assoluto (formale e virtuale); la 2^a è immanente formalmente, ma virtualmente è *transeunte*. Invero ogni azione di Dio, identica con la sua essenza, dev'essere immanente: essa però si dice in certo modo transeunte in quanto la sua virtù pone fuori di Dio un effetto reale, come per es. l'uomo. Il principio dell'operazione *ad extra* è Dio-Trino, tutta la Trinità, che agisce necessariamente insieme, con la stessa volontà onnipotente; invece le operazioni *ad intra* possono essere esclusive di questa o di quella Persona divina, per es. generare, spirare (v. *Nozioni e Atti nozionali*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 27, a. 1 e q. 45, aa. 6-7; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le divine perfezioni secondo la dottrina di San Tommaso*, Roma, 1924; D. RICCHETTI, *La creazione passiva nella scuola tomistica*, Roma, 1942.

P. P.

ORDINAZIONI ANGLICANE: si dicono quelle ordinazioni fatte nella Chiesa scismatica inglese secondo il

rito *edoardiano*, ossia a norma dell'« *Ordinale* » promulgato, dietro ispirazione di Cranmer, da Edoardo VI, l'anno 1550, nel quale, ritenuta l'imposizione delle mani, la forma fu ridotta a queste parole: « Ricevi lo Spirito Santo. I peccati che rimetterai saranno rimessi, quelli che riterrai saranno ritenuti. Sii fedele dispensatore della parola di Dio e dei suoi santi Sacramenti ».

Dopo maturo esame storico e teologico Leone XIII nel 1896 con la Bolla « *Apostolicae curae* » dichiarò solennemente che tali ordinazioni sono invalide « *irritae prorsus omninoque nullae* » (DB, 1866). Le ragioni sulle quali si basa il Pontefice sono tanto la mancanza della debita forma e dell'intenzione da parte del ministro come la dichiarazione di Paolo IV.

La forma infatti omette intenzionalmente ogni parola che indichi la facoltà di offrire il sacrificio, che è il principale potere conferito dal Sacramento dell'Ordine (vedi *Ordine e Materia e Forma*). Da tale illegittimo mutamento della forma si deduce la mancanza d'intenzione da parte del ministro, perché chiunque muta volontariamente un rito stabilito da Cristo nella collazione di un Sacramento, mostra di non voler fare quanto Cristo stesso ha istituito e la Chiesa fedelmente ripete (vedi *Intenzione*).

D'altronde è storicamente accertato che gli autori del rito *edoardiano* volevano escludere assolutamente tutto ciò che si riferiva alla Messa; avevano pertanto un'intenzione diametralmente opposta a quella di Cristo, che istituì l'Ordine allo scopo principale di rinnovare il sacrificio eucaristico.

Per questa ragione Paolo IV fin dal 1555, con la Bolla « *Praeclara carissimi* » e con il Breve « *Regimini universalis* », dichiarò nulli gli ordini conferiti secondo l'*Ordinale* *edoardiano*; dichiarazione che tracciò la norma costantemente seguita dai suoi successori.

Perciò tutta la gerarchia anglicana discendendo da *Matteo Parker*, che fu consacrato vescovo secondo il rito *edoardiano*, è assolutamente priva dell'Ordine sacro e del carattere annesso.

BIBL. — P. GASPARRI, *De la valeur des Ordinations Anglicanes*, Paris, 1895; S. BRANDI, *Le ordinazioni anglicane*, Roma, 1908; C. LOVERA DI CASTIGLIONE, *Il movimento di Oxford*, Brescia, 1934; P. SYDNEY, « *Ordination* », DA; C. CRIVELLI, « *Anglicane (ordinazioni)* », in EC. A. P.

ORDINE (lat. *ordo* = ordine, rango, novero): è il Sacramento per mezzo del quale vengono costituiti i sacerdoti della Nuova Alleanza. Cristo per diritto di natura e per vocazione divina è il Sommo Sacerdote del N. T., ma dovendo sottrarre la sua presenza sensibile e rendere visibile e perpetua, come richiede la natura umana, l'applicazione dell'opera salvifica, fin dai primi tempi della sua vita pubblica scelse dei discepoli che educò con ogni cura. A coronamento di questa divina didascalia, nel momento stesso che istituiva il sacrificio della Messa, in virtù di una soprannaturale investitura, che espresse nelle parole « fate questo in memoria di me » (*Lc. 22, 19; I Cor. 11, 24*) trasmise loro il potere sacerdotale di rinnovare l'offerta incruenta, ricordo perpetuo dell'immolazione sanguinosa del Calvario. Nel giorno della risurrezione e dell'ascensione, conferendo ai medesimi Apostoli il

potere di rimettere i peccati (*Giov.* 20, 21-23) e la triplice potestà di magistero, di ministero e di governo (*Mt.* 28, 19-20) li stabilì rappresentanti di Dio presso gli uomini (*mediazione discendente*) mentre nell'ultima cena li aveva costituiti rappresentanti degli uomini presso Dio (*mediazione ascendente*).

Numero degli Ordini. Avendo trasmesso agli Apostoli il potere di continuare l'opera sua sacerdotale, Gesù nei giorni che trascorse con essi dopo la risurrezione « loquens de regno Dei », come costituì una gerarchia di giurisdizione (v. questa voce) conferendo a Pietro il primato sugli altri Apostoli (*Giov.* 21, 15-18) dovette dare istruzioni per una parallela gerarchia di Ordine (v. questa voce), se subito dopo la Pentecoste appare costituita di tre gradi: l'episcopato, il presbiterato e il diaconato (Ordini d'istituzione divina, *Conc. Trid.*, sess. 23, can. 6). Soltanto più tardi (secolo IV e V) la Chiesa alla gerarchia di origine divina aggiunse dei gradi inferiori: il suddiacono, l'accollito, l'esorcista, il lettore, l'ostiario (Ordini di origine ecclesiastica).

La *collazione* degli Ordini di origine divina fu sempre riservata al vescovo, mentre il conferimento degli altri (eccettuato il suddiaconato, nel diritto latino) può essere fatto da un semplice prete (cardinale, abate, vicario apostolico) a norma dei sacri canoni. Secondo una distinzione entrata da secoli nel linguaggio ecclesiastico l'episcopato, il presbiterato, il diaconato e il suddiaconato sono chiamati Ordini *maggiori* e chi ne è insignito si dice « in sacris », mentre l'accollito, l'esorcistato, il lettorato e l'ostiariato si di-

cono Ordini *minori* presso i Latini, invece presso gli Orientali il suddiaconato insieme con il lettorato (gli unici Ordini di origine ecclesiastica ammessi in Oriente) sono considerati come Ordini minori. Recentemente il suddiaconato è stato riconosciuto Ordine maggiore anche nel diritto della Chiesa Orientale.

Il rito delle ordinazioni. Cristo nel conferire l'Ordine agli Apostoli non si servì di segno alcuno, ma subito dopo l'ascensione appare il gesto, che rimase il rito essenziale del conferimento degli Ordini maggiori: l'imposizione delle mani unita a una preghiera (cfr. *Atti* 6, 6; 13, 13; 2 *Tim.* 1, 6). La consegna degli strumenti e tutti gli altri riti sono delle venerande e suggestive cerimonie complementari introdotte lentamente dagli usi delle varie Chiese e finalmente incorporate nel *Pontificale Romano*. Con la recente Costituzione Apostolica « *Sacramentum Ordinis* » del 28 gen. 1948 (*Acta Apostolicae Sedis* 40 [1948], pp. 5-7) Pio XII ha dichiarato solennemente che l'essenza del Sacramento dell'Ordine consiste nell'imposizione delle mani e nella preghiera determinante il significato del rito. Questo insigne documento riconduce la teologia e la prassi liturgica alle sue origini.

Gli *effetti* sono il carattere e la grazia. Il carattere dell'Ordine: 1) è la più perfetta partecipazione del sacerdozio di Cristo, perché conferisce il potere *immediato sul corpo di Cristo* con l'ufficio di renderlo presente con le parole della transustanziazione e di offrirlo in sacrificio accetto al Padre (*mediazione ascendente*). Chi può agire sul capo, ha il diritto d'influire anche sul corpo,

pertanto il sacerdote che consacra il corpo vero di Cristo, acquista un potere diretto sul corpo mistico, che istruisce, santifica e governa; 2) è il massimo diritto alla grazia perché trasmettendo la partecipazione più perfetta dell'ufficio sacerdotale, tanto più intensa esige la riproduzione dei sentimenti di Vittima nell'anima del sacerdote, per l'equazione della nuova economia « sacerdos suae hostiae et hostia sui sacerdotii », poi avendo fatto del sacerdote il ciborio vivente della Divinità, richiede che sia ornato delle gemme delle più rare virtù; 3) conferisce un posto di preminenza nella società ecclesiastica, perché fa del sacerdote la guida, il padre, il maestro dei fedeli.

La grazia santificante, che questo Sacramento « *ex opere operato* » aumenta è come l'ultimo tocco che assimila l'anima a Cristo, cui si aggiunge la grazia sacramentale, che implica un aumento di tutte quelle virtù e di quei doni che si possono chiamare professionali: il dono della pietà e la virtù della religione, per offrire degnamente il sacrificio; il dono della sapienza per istruire, la virtù della prudenza per governare.

Il *Conc. Trid.* rivendica questa dottrina dalle negazioni dei protestanti nella sess. 23 (DB, 938-968). Sulla dignità del sacerdozio promulgarono tre grandi documenti Pio X « *Exhortatio ad clerum catholicum* » 1908, Pio XI, Enciclica « *Ad catholici sacerdotii* », 1935, e Pio XII, Esortazione « *Menti nostrae* », 1950.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol., Supplementum*, qq. 34-40; G. Card. VAN ROSSUM, *De essentia sacramenti ordinis*, 2, Romae, 1931; P. POURRAT, *Il sacerdozio*,

Brescia, 1932; G. PETAZZI, *Il sacerdote*, Padova, 1935; E. MASURE, *De l'éminente dignité du sacerdoce diocésain*, Paris, 1938; G. TIXERONT, *L'Ordine e le ordinazioni*, Brescia, 1939; « *Ordre* » in DTC; J. PERINELLE, *Le sacerdoce*, Paris, 1936; S. GIRAUD, *Sacerdote e Ostia*, Milano, 1939; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*, conferenze 79-84, GIOVANNI B. DA FARNESE, *Il sacramento dell'Ordine nel periodo precedente la sess. XXIII di Trento*, Roma, 1946; H. LENNERZ, *De sacramento Ordinis*, Roma, 1947; A. PIOLANTI, « *Ordine* », in EC.

A. P.

ORIGENE: insigne scrittore ecclesiastico, n. ca. 185 probabilmente ad Alessandria, m. a Tiro nel 254. Figlio del martire Leonida, ne ereditò l'entusiasmo per la fede e per il martirio. Discepolo in filosofia d'Ammonio Sacca e in teologia di Clemente Alessandrino, nel 203 fu dal vescovo Demetrio preposto al « *Didascleion* » di Alessandria. Dopo molte peripezie, fondò a Cesarea di Palestina una scuola, sul modello di quella di Alessandria: ivi ebbe per discepolo S. Gregorio il Taumaturgo.

Uomo di straordinario ingegno e capacità di lavoro redasse, a testimonianza di S. Epifanio, circa 6000 libri (nel senso di rotoli papiracei), quasi tutti distrutti nelle successive controversie origeniane.

Delle sue numerose opere bibliche sono rimasti molti frammenti. D'importanza capitale per la teologia sono il *De principiis* (serie di dissertazioni su vari punti: Dio, l'uomo, il mondo, la Scrittura), il *Contra Celsum* (opera apologetica contro il filosofo platonico, spinto avversario del Cristianesimo: vi dimostra la messianità di Gesù Cristo e confuta il paganesimo esaltato da Celso). Per la morale e l'ascetica preziosi il *De*

Oratione e l'Exhortatio ad martyrium. Nonostante i suoi errori (spieghiabili in un pioniere) la Chiesa deve al grande alessandrino l'inizio scientifico della teologia e l'orientamento fondamentale della speculazione cattolica.

BIBL. — R. CADICU, *La jeunesse d'Origène*, Parigi, 1936; U. MANNUCCI-A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, I, 5ª ed., Roma, 1940, pp. 197-222 (con bibl.); I. DANIÉLOU, *Origène*, Parigi, 1948; C. VAGAGGINI, « *Origène* », in EC (con bibl.).

A. P.

ORIGENISMO: complesso di errori attribuiti ad *Origene*, ma non del tutto giustamente. Origene nella sua vasta opera aveva tentato di dare espressione scientifica alle verità di fede, servendosi del fiore della cultura ellenica. Più d'ogni altro egli sentì l'influsso del *Platonismo* e però, pur tenendo fermi i principî fondamentali della fede, si lasciò andare a interpretazioni, a frasi e ad opinioni o erronee o molto discutibili. I suoi discepoli, almeno alcuni, si attaccarono più a quelle scorie che alla sostanza della sua dottrina e in tal modo si venne sviluppando un complesso di errori intorno alle processioni divine, agli Angeli, alle anime, all'escatologia specialmente (v. questa voce). È questo il così detto *Origenismo* che fu condannato in blocco al *Concilio Costantinopolitano II* (a. 553), sotto Papa Vigilio.

BIBL. — DUCHESNE, *L'Eglise au VI siècle*, Paris, 1926, p. 156 ss.; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, vol. I, p. III, c. 3, n. IV.

P. P.

ORTODOSSO (dal gr. ὀρθός = retto, e δόξα = opinione, sentenza): nel campo teologico significa ciò che risponde perfettamente alla dottrina

della fede (contrario: *eterodosso*). Ma il termine ha un'importanza storica perché è stato usurpato dalla Chiesa bizantina, dopo lo scisma tentato da *Fozio* (sec. IX) e consumato da *Michele Cerulario* (sec. XI), quasi che essa fosse la custode della vera fede.

Se si prescinde dal primato del Papa la Chiesa detta « ortodossa » in realtà non presenta divergenze dottrinarie dalla Chiesa Cattolica Romana, specialmente da principio; nel corso dei secoli qualche disaccordo dottrinale o liturgico si è accentuato o anche creato per un senso di reazione contro le definizioni del Sommo Pontefice e dei Concili Ecumenici. Ma la vera e fondamentale ragione dello scisma orientale è quindi il principale suo errore è la negazione del Primato di giurisdizione del Sommo Pontefice, come successore di Pietro.

BIBL. — M. JUGIE (valente specialista in materia), « *Grecque (Eglise)* », in DA; ID., *Theologia Dogmatica Christianorum orientalium*, Paris, 1931, vol. I; L. PERRIN, *Les Eglises Orientales*, Rome, 1929; R. JANIN, *Les Eglises séparées d'Orient*, Paris, 1930; M. JUGIE, *Où se trouve le Christianisme intégral*, Paris, 1947.

P. P.

OSTIARIATO (lat. *ostiarius* = portinaio): è l'infimo dei quattro Ordini minori (vedi *Ordine*).

L'ufficio dell'ostiario è indicato nella esortazione della ordinazione: « deve suonare le campane, aprire la chiesa e la sacrestia, e preparare il libro a chi predica » (*Pontificale Romano*).

La sua origine si spiega dall'uso antico di preporre qualche persona alla custodia degli edifici sacri. La Chiesa si conformò a quest'uso fin

dai tempi della persecuzione, perché possedendo degli edifici riservati al culto, sentì il bisogno di difenderli, prevenendo, per quanto era possibile, le manovre dei pagani e dei traditori. La prima notizia riguardante l'ostiariato rimonta al secolo III.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, *Supplementum*, q. 37, a. 2; G. TIXERONT, *Gli ordini e le ordinazioni*, Brescia, 1939, cap. 2; VEN. OLIER, *Gli ordini sacri*, Roma, 1932, parte II, cap. I; B. KURTSCHIED, *Historia Iuris Canonici*, Romae, 1941, vol. I; A. PIOLANTI, « *Ostiario* », in EC.

A. P.

P

PADRE: è il nome proprio della prima persona della SS. Trinità, che è giustificato dalla generazione intellettuale (v. *Processione*), il cui termine è il Figlio-Verbo. Questa Paternità rispetto al Figlio è presa in senso *proprio* e naturale. Ma Dio in senso analogico si dice Padre dell'universo, effetto della sua onnipotenza, e in un senso più connesso con la sua vera Paternità si dice Padre degli uomini, specialmente in forza della grazia santificante (v. questa voce) che rende la creatura razionale *figlia adottiva* di Dio, partecipe in qualche modo della filiazione naturale del Verbo Incarnato. Al Padre spettano altri due titoli propri: *Principio* e *Ingenito*. Egli si chiama *Principio*, perché è il primo termine e come la prima fonte, donde derivano le processioni del Figlio e dello Spirito Santo. Ma bisogna allontanare ogni concetto di *priorità* cronologica e di *causalità* produttrice, perché le tre persone sono perfettamente uguali e quindi *coe-*

terne. Il Padre si dice anche *Ingenito* (= ἀγεννητος) non solo nel senso che non è generato come il Figlio, ma anche perché non ha principio di derivazione (come invece l'hanno il Figlio e lo Spirito Santo). Meglio si direbbe, come si usa in Teologia, *Innascibile*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 33; I. LEBRETON, *Hist. du dogme de la Trinité*, Paris, 1928, II, Note - C -, pag. 635 (sull' ἀγεννητος): E. HUCON, *Le mystère de la très Ste Trinité*, Paris, 1930, p. 172 ss.
P. P.

PADRI APOSTOLICI: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353).

PADRI DELLA CHIESA: sono quegli autori ecclesiastici che secondo la classica definizione del *Mabillon*, « *doctrina eminent, sanctitate florent, antiquitate vigent, qui expressa vel tacita Ecclesia designatione gaudent* » (*Praef. ad Opera S. Bernardi*, § 2, n. 23). Perché dunque un autore ecclesiastico possa essere onorato dal titolo di Padre della Chiesa deve possedere quattro qualità: dottrina eminente, santità di vita, antichità, riconoscimento esplicito o tacito della Chiesa. Tali sono per es. S. Ignazio di Antiochia, S. Giustino, S. Ireneo, S. Cipriano, ecc. Coloro invece che eccellono soltanto per dottrina e antichità sono detti semplicemente *Scrittori ecclesiastici*, come Tertulliano, Origene, Lattanzio, Eusebio, ecc.

Il consenso moralmente unanime dei Padri in materia di fede e di morale è un'irrefragabile testimonianza della Tradizione divina (v. questa voce). Tale consenso poi si può raccogliere sia direttamente, da esplicite testimonianze, sia indiret-

tamente: a) o dalla concordia, per es. di tutti i Padri occidentali; b) o dalla testimonianza di molti Padri insigni per dottrina e per fama, visuti in tempi e in luoghi diversi e senza che le loro affermazioni siano state contraddette da altri; c) o anche dalla testimonianza di pochi, se consti essere stata emessa in tali circostanze dalle quali si possa arguire che rispecchi la fede comune della Chiesa.

BIBL. — C. Card. MAZZELLA, *De Ecclesia*, Romae, 1892, n. 342 ss.; H. HURTER, *Theologiae Dogmaticae Compendium*, Oeniponte, 1900, I, n. 183-195; U. MANNUCCI - A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, Roma, 1942, 2 v.; G. ZANNONI, «Padri della Chiesa», in EC.

A. P.

PALAMITI: v. *Visione beatifica*.

PALMIERI: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353).

PANTEISMO (dal gr. $\pi\alpha\nu$ = tutto e $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ = Dio): consiste essenzialmente nel ridurre il mondo a Dio e quindi nell'identificazione dell'uno e dell'altro. C'è un Panteismo *volgare*, che riduce la Divinità agli elementi cosmici, alla materia bruta, donde l'*idolatria*, il *feticismo*, (v. questa voce). Ma c'è un Panteismo *scientifico* che non si confuta da sé come il primo, ma è una concezione organica, ragionata di tutta la realtà, mondo e Dio insieme. In altri termini questo Panteismo scientifico si presenta come un assoluto *Monismo* (concezione unitaria della realtà) e il Monismo o è *materialistico*, come quello di *Haeckel* († 1910) o è *spiritualistico*, come quello di *Spinoza* e di *Gentile*.

Il Monismo materialistico, che nega lo spirito e i suoi valori riducendo tutto alla materia, si avvicina

molto al Panteismo volgare, che ripugna per se stesso e non merita troppa considerazione. Più elegante e più insidioso invece è il Monismo spiritualistico, che riduce tutta la realtà, anche quella materiale, allo spirito e alla sua attività. Esso si presenta come *Sostanzialismo* in *Spinoza* (la realtà è una sola sostanza che si manifesta in due modi: estensione e pensiero, e quindi come materia e come spirito, che è Dio e mondo insieme). Si presenta ancora come *Idea* in perenne divenire (*Hegel*), o come *Io assoluto* (*Fichte*), o come *Atto pensante* in evoluzione autocreativa (*Gentile*). Una forma di Panteismo è anche l'*Immanentismo* (v. questa voce) a carattere intellettuale o sentimentalistico.

Ogni specie di Panteismo porta in seno una contraddizione insanabile, che dà nell'assurdo: l'identificazione dell'Infinito col finito. Dio, Essere assoluto, è necessariamente infinito e quindi uno, eterno, immutabile. Il mondo invece è evidentemente molteplice e quindi essere partecipato, finito, mutevole, temporale, cioè costretto ad attuarsi successivamente. Identificare questi due esseri è assurdo. Il concetto cristiano di *creazione* risolve pienamente il rapporto tra Dio e mondo, tra Infinito e finito.

BIBL. — A. D. SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*. Paris, 1928, chap. 18; KLIMKE, *Il Monismo e le sue basi filosofiche*, Firenze, 1914; G. SAITTA, *La personalità di Dio e la filosofia dell'immanenza*, Fano, 1914; A. ZACCHI, *Dio*, Roma, 1925, vol. I; R. JOLIVET, *Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, Paris, 1932; M. F. SCIACCA, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale* 2, Brescia, 1946; A. VALENSIN, *Pan-théisme*. Paris, 1922; ID., in DA.

P. P.

PAPA (gr. *πάππας* = padre): è il nome che la Tradizione ha riservato al vescovo di Roma, il quale come successore di S. Pietro, è l'erede del primato su tutta la Chiesa (v. *Primato di S. Pietro, Pontefice Romano*). Per tale prerogativa il Papa è da venti secoli la più grande realtà immanente alla storia dell'Urbe e dell'Orbe.

« Poscia che Costantin l'aquila volse, contr'al corso del ciel » (DANTE, *Paradiso* 6, 1-2) trasferendone sul Bosforo il glorioso nido, Roma, meta agognata di barbari, avventurieri e conquistatori che a periodica scadenza la minacciarono, sarebbe divenuta ben presto un cumulo di rovine, se il suo vescovo non se ne fosse costituito difensore. Da *S. Leone Magno* a *Pio XII* il Papa, con spontaneo e universale riconoscimento dei popoli è salutato « *defensor Urbis* ».

L'Orbe, a sua volta, consciamente o incosciamente, gravita tutto intorno al Vicario di Cristo. Il mondo cristiano è costituito, consolidato, difeso dal Papato. Da Roma, come da un centro luminoso, si prolungano i raggi, che diradando le tenebre del paganesimo e della barbarie dilatano la sfera delle divine influenze. L'Irlanda, i Franchi, i Germani, i paesi scandinavi, i popoli slavi entrano nell'orbita luminosa della Croce perché il Papa ha affidato a *Patrizio*, a *Bonifacio*, ad *Ansgario*, a *Willibrordo*, a *Cirillo*, a *Metodio* la « *missio canonica* » che li rende autentici banditori del Vangelo. Costituita così l'Europa cristiana, il Papa l'unifica e la consolida creando il *Sacro Romano Impero*, che pur nei suoi tralignamenti, servì ad assicurare al Medioevo il senso del-

l'unità e dell'universalità. Quando la minaccia della mezza luna, la tracotanza di principi ribelli e le pululanti eresie piantano il cuneo destinato a spezzare il grande blocco della Cristianità, il Papa bandisce crociate, fulmina anatemi, aduna Concili. E dopo che la febbre del nazionalismo e la ribellione di *Martin Lutero* (vera paralisi del Cristianesimo) gettarono nello scompiglio l'Europa cristiana, il *Giansenismo* e il *Gallicanesimo* fecero il supremo tentativo d'incrinare la compagine interna della Chiesa, allora il Papato, dopo le forti condanne del sec. XVII e XVIII, adunò il *Concilio Vaticano* destinato a neutralizzare per sempre gli ultimi germi dissolutivi dell'unità ecclesiastica. Così tutto incentrato nel suo capo visibile la Chiesa, dopo aver dato il possibile al mondo cristiano, volge lo sguardo materno oggi come mai verso il mondo pagano, da cui attende fiduciosa abbondante compenso per la defezione di tanti figli.

BIBL. — L. PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, Roma, 1942 (in 16 volumi: opera monumentale); G. DE MAISTRE, *Il Papa*, Firenze, 1926 (2 volumi); F. MOURRET, *La Papauté*, Paris 1929; G. KURTH, *L'Eglise aux tournants de l'histoire*, Bruxelles, 1933; P. BATIFFOUL, *Cathedra Petri*, Paris, 1938; E. PUCCI, *Il vescovo di Roma nella vita della Chiesa*. Torino, 1943; V. MARTIN, « *Pape* », in DTC.

A. P.

PARADISO: è parola di origine persiana, *pairidaeza* (analogo all'ebraico *pardes*) = parco, donde il greco *παράδεισος*, che usarono i Settanta nel tradurre l'ebraico *גן* = *gan* (giardino, parco). Nella Volgata leggiamo « *paradisum voluptatis* » in corrispondenza del testo originale *גן עדן*

gan be' eden: eden in ebraico etimologicamente significa: piacere, delizia e in questo senso è stato inteso dalla Volgata. Ma i Settanta presero la parola *eden* come nome proprio di regione e tradussero παράδεισος ἐν Ἐδέμ (parco di Eden). Questa interpretazione è più probabile. Ma l'etimologia ebraica di *eden* e il ricordo della felicità dei Progenitori hanno fatto dell'Eden il luogo e il simbolo del godimento, della gioia, della delizia perfetta. Nello stesso senso si usa ormai la parola *Paradiso*, che nel linguaggio dell'A. T. era ristretta a significare il luogo in cui Dio pose Adamo ed Eva e donde li scacciò dopo il peccato. Nel N. T. e nella letteratura cristiana si distingue il *Paradiso terrestre* nel senso antico e il *Paradiso celeste* nel senso di luogo dove i beati godono della visione di Dio. Così inteso il Paradiso, detto anche *Cielo*, è anzitutto uno *stato* di beatitudine (v. questa voce), in cui la visione e la fruizione di Dio sono fonte di eterna felicità (v. *Visione beatifica*).

Ma il Paradiso è anche un *luogo*, come esige la presenza della Umanità di Gesù Cristo, della B. Vergine assunta in cielo corporalmente, e, dopo la risurrezione universale, anche la presenza dei corpi gloriosi (v. *Risurrezione dei corpi*). Nulla si può dire sulla ubicazione del Paradiso.

BIBL. — M. SALES, *La Sacra Bibbia - Genesi*, p. 77, comm. ai vv. 8 ss.; M. HETZENAUER, *Theologia Biblica*, Friburgi Br., 1908, p. 24; CH. PESCH., *De Deo creante et elevante*⁶, Friburgi Br., 1925, n. 217 s.; A. PIOLANTI, *De novissimis*³, Romae, 1950.

P. P.

PARTECIPAZIONE: v. *Analogia*.

PARUSIA (dal gr. παρουσία = presenza, venuta, ritorno): indica il ritorno di Cristo, giudice dei vivi e dei morti, alla fine del mondo. Di questa seconda venuta in gloria già Cristo parlò nel grande discorso escatologico e gli Apostoli, in modo particolare Paolo, la menzionano spesso nelle loro lettere.

La difficoltà principale dei testi del N. T. relativi alla Parusia è originata dal fatto che, apparentemente, sembra che Gesù e gli Apostoli abbiano ritenuto imminente la trionfale apparizione. Se così fosse, né Gesù né gli Apostoli avrebbero potuto pensare a fondare ed organizzare una Chiesa se essa non doveva avere che brevissima vita. In tal senso concludeva un largo settore di studiosi acattolici, il cui più noto rappresentante era il Loisy. La Chiesa è intervenuta con documenti ufficiali per condannare sia la teoria escatologica in generale propugnata dai modernisti (DB. 2033) sia per l'interpretazione dei testi delle Epistole apostoliche (*decr. della Comm. Bibl.* 18 giugno 1913).

Essendo Gesù Figlio di Dio e gli Apostoli ispirati, come agiografi, dallo Spirito Santo, è ovvio che essi non abbiano potuto così clamorosamente ingannarsi sul tempo della fine del mondo. Né si può pensare che gli Apostoli abbiano espresso soltanto le proprie private vedute per quel che riguarda l'imminenza della Parusia senza compromettere la ispirazione divina, perché nella Bibbia non è possibile distinguere idee e parole proprie dell'uomo da idee e parole proprie di Dio (v. *Ispirazione*). Gesù si è rifiutato di pronunziarsi sul tempo della Parusia (*Mc.* 13, 22 s.), mentre ha ordinato

agli Apostoli di diffondere il Vangelo e la Chiesa in tutto il mondo promettendo di assisterli con la sua presenza e potenza « fino alla consumazione del secolo » (*Mt.* 28, 20). Paolo tranquillizza i Tessalonicesi che pensavano al prossimo ritorno di Gesù dicendo che prima di quel tempo dovrà verificarsi una grande apostasia e dovrà manifestarsi l'Anticristo (2 *Thess.* 2, 3-4); in lui nessuna frenesia apocalittica: egli pensa a fondare Chiese, ad organizzarle, a dare disposizioni ai suoi successori per l'incremento e la diffusione del messaggio cristiano.

Trattandosi di un avvenimento futuro, sia Gesù che gli Apostoli hanno usato, parlando della Parusia, lo stile profetico di cui è caratteristica la mancanza di distinzione di tempi presentando avvicinati e confusi avvenimenti tra loro distanti.

Alla morte di ogni uomo avverrà l'incontro con Cristo che dovrà giudicarlo; quando, perciò, gli Apostoli esortano alla vigilanza in attesa della venuta di Gesù, possono riferirsi a questa Parusia di carattere privato. D'altra parte essi erano visuti col Cristo poco più di due anni e lo avevano pienamente compreso solo quando egli era risorto e ritornato al cielo. L'intenso desiderio di lui, di rivederlo, influì sugli Apostoli che tornavano con insistenza al pensiero del glorioso ritorno finale di quel Cristo che essi avevano visto vittima dell'odio degli uomini.

BIBL. — L. BILLOT, *La Parousie*, Paris, 1920; L. MECHINEAU, *La Parusia nelle lettere di S. Paolo e degli altri Apostoli*, Roma 1921; L. TONDELLI, *Gesù Cristo*, Torino, 1936, pp. 309-402; F. PRAT, *La Théol., de St Paul*, I e II, ed. 15^a, Paris, 1927 (v. Indici); E. B. ALLO, *L'Apocalypse*, ed. 3^a, Paris, 1933, pp. CXIX-CXLIII; V.

CAVALLA, *Il tempo della Parusia nel pensiero di San Paolo*, in « Scuola Cattol. », 65 (1937), pp. 443-480; e i commenti alle lettere di S. Paolo ai Tessalonicesi di I. M. VOSTÉ, Roma, 1917; D. BUZY (Bibbia del PIROR, vol. XII), Paris, 1938; F. AMIOT, Paris, 1946 (collez. *Verbum Salutis*) e G. RINALDI, Milano, 1950; G. BONSIUEN, *Teologia del N. T.*, Torino, 1952, pp. 124-132; 296-300; 324-328.

S. G.

PASQUA: era, con la Pentecoste e la festa delle Capanne (o Tabernacoli), una delle tre grandi solennità liturgiche con le quali il popolo ebraico ricordava i benefici da Dio ricevuti nell'ordine della natura e della grazia, nel corso della sua agitatissima storia. Il nome ebraico è *Pesach*, in aramaico *Paschâh*, donde il nostro Pasqua. La radice verbale *Psch* (= *Päsach*) significa « saltare, oltrepassare » e la festa fu, difatti, istituita per ricordare lo scampo dei primogeniti degli Ebrei durante la decima piaga d'Egitto, quando l'Angelo sterminatore « oltrepassava », cioè risparmiava, le case degli Ebrei segnate dal sangue dell'Agnello (*Es.* 12, 13, 23, 27).

La festa durava dal 14 fino al 21 del mese di *nisan* (= marzo-aprile). Il primo e l'ultimo giorno erano di festa completa con l'obbligo del riposo (v. *Es.* c. 12; *Lev.* 23, 1-14). Il 14, ogni capo famiglia portava nel Tempio un agnello o un capretto perché il sacerdote lo sgozzasse e ne versasse il sangue sull'altare mentre il grasso veniva bruciato; ritornato a casa, arrostitiva l'animale infitto in due legni a forma di croce per non romperne le ossa. Seguiva, dopo il tramonto, la grande cena pasquale, durante la quale l'agnello veniva consumato tra preghiere e istruzioni, con pane non fermentato e con

erbe amare. I commensali dovevano trovarsi tutti nella richiesta condizione di purità legale. Ogni rimasuglio di carne veniva poi bruciato. Durante la settimana di Pasqua si mangiava soltanto pane azzimo — donde il nome di « festa degli azzimi » usato nei Vangeli — e si offrivano nel Tempio particolari sacrifici. Nelle epoche successive il rito venne di molto arricchito. L'agnello pasquale era un vero e proprio sacrificio e raffigurava l'immolazione del Cristo (*I Cor.* 5, 7 dove « Pasqua » indica per metonimia l'agnello; *I Petr.* 1, 19; cfr. *Giov.* 19, 33-36). Il convito pasquale nel quale Israele rinnovava il patto con Dio fu figura del convito eucaristico (*I Cor.* 10, 17).

Gesù Cristo istituì l'Eucaristia appunto alla fine dell'ultima cena pasquale della sua vita.

BIBL. — Art. « Pâques », in DBV IV, 2004-2106; F. X. KORTLEITNER, *Archaeologia biblica*, ed. 2ª, Oeniponte, 1917, pp. 256-267; E. KALT, *Archeol. bibl.*, Torino, 1942, p. 165 s. S. G.

PASSIBILITA' (di Cristo): v. *Docetismo*, *Propassione*.

PASSIONE (di Gesù Cristo): è il complesso dei dolori e delle sofferenze che Cristo sostenne nello spirito e nel corpo specialmente nell'ultimo periodo della sua vita, che ebbe come epilogo la tragedia della Croce.

Errori: *Docetismo*, fino dal 1° sec., che negava la realtà fisica del corpo del Signore, riducendolo a un'apparenza. *Aftardocetismo* (V sec.), di origine monofisitica (v. queste voci), che attribuiva a Cristo un corpo *incorruttibile*. In base a queste teorie

molti pensavano che la passione e il dolore fisico di Gesù fossero un miracolo. All'eccesso opposto giunsero i *Teopaschiti*, che attribuirono la passibilità alla Divinità stessa. La Chiesa, condannando tutti questi errori, ha insegnato sempre, in base alla Rivelazione, che l'Umanità del Redentore è in tutto simile alla nostra, eccetto il peccato, come dice S. Paolo (*Ebrei*, 2, 17; *Filipp.* 2, 6 ss.) e pertanto: a) ebbe le passioni sensitive come noi, escluso ogni disordine (v. *Propassioni*); b) sentì il dolore e le sofferenze vere e proprie della carne, cioè ebbe una perfetta *passibilità*; c) sebbene la passione dell'Umanità sia propria del Verbo, tuttavia essa non tocca la Divinità, che resta assolutamente impassibile.

A provare la verità e la realtà del dolore e di tutta la passione di Cristo basta leggere l'Evangelo, dove si parla con linguaggio realistico della sua stanchezza (*Giov.* 4, 6), della sua fame, della sua sete (*Mt.* 4, 2 e *Giov.* 19, 29), della sua mortale tristezza fino a sudar sangue. Nell'Antico Testamento il Messia era stato vaticinato « l'Uomo dei dolori ». San Tommaso dimostra che il dolore di Gesù Cristo proporzionatamente al suo infinito amore, fu massimo per estensione e per intensità; nondimeno la sua anima, anche durante la passione, continuò a godere della visione beatifica con la facoltà intellettuale, simile a una montagna che svetta nel sole, mentre sui suoi fianchi scroscia la tempesta.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 46; M. CORDOVANI, *Il Salvatore* 2, Roma, 1945, p. 253 ss.; M. JUGIE, *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, Paris, 1925; P. PARENTE, *Il dolore dell'Uomo-Dio*, in « Il Simbolo », Assisi, 1951.

P. P.

PATRIPASSIANISMO: v. *Modalismo*, *Monarchianismo*.

PECCATO (originale originante): è quello commesso dai nostri Progenitori all'origine del genere umano, come è narrato nella S. Scrittura (*Gen.* cc. 2-3). Pur tenendo conto dei generi letterari, il racconto biblico è sostanzialmente storico (cfr. *Enchiridion bibl.* n. 334; *Enc. di Pio XII*, «*Humani generis*» in fine). Dio aveva arricchito di doni Adamo ed Eva (vedi *Innocenza*, *Integrità*) e li aveva collocati nel Paradiso terrestre, pieno d'ogni bene materiale. Volle il Signore dalle sue creature una prova di fedeltà facilissima a superarsi: proibì loro di mangiare il frutto dell'albero detto della scienza del male e del bene, minacciando pene severissime in caso di disubbidienza. Satana sotto forma di serpente tentò Eva che, allettata dalle sue parole, staccò il frutto, ne gustò e ne diede anche allo sposo, il quale, per farle piacere, non esitò a mangiarne, nonostante il divieto divino. Immediatamente la colpa offuscò il loro spirito e sconvolse l'armonia di tutto il loro essere. Sentono la ribellione dei sensi, si vergognano della nudità, si nascondono dietro le piante credendo di sfuggire a Dio. E Dio, secondo la minaccia, promulga le pene del peccato commesso e scaccia dal Paradiso i colpevoli, che aprono a sé e a tutta la umanità l'itinerario del dolore, delle miserie e delle tribolazioni.

La S. Scrittura ritorna più volte su questo tragico fatto: « Dalla donna ebbe inizio il peccato e per essa tutti moriamo » (*Eccli.* 25, 33). *San Paolo* insistentemente nella *Let. ai Romani*: « Per il delitto di un solo

molti sono morti... Per la disubbidienza d'un solo uomo molti sono stati costituiti peccatori ». E S. Giovanni ricorda la parte del demonio: « Quell'omicida fin da principio » (*Giov.* 8, 44). La Tradizione è unanime nell'attestare il fatto: i Padri orientali lo presentano piuttosto nelle sue conseguenze, i Padri occidentali, soprattutto S. Agostino, ne indagano anche l'intima natura. Qualche vestigio del fatto si riscontra nelle mitologie religiose del mondo pagano, che però presentano deformazioni in contrasto con la dignità e la drammaticità composta della narrazione biblica. I *Razionalisti* negano lo storicità del racconto sacro, allegando l'incongruenza dei dettagli (un pomo causa di tanta rovina, il serpente che parla alla donna, ecc.). I nostri Eseteti hanno risposto adeguatamente a queste obiezioni: a) Dio, dopo tanta generosità, aveva diritto d'imporre una prova; b) nella sua bontà infinita si contenta di una prova lievissima; c) promulga con chiarezza il suo precetto e le sue sanzioni; d) il peccato dei Progenitori *materialmente* fu il frutto mangiato, ma *formalmente* fu *superbia* e *ribellione* a Dio perché il demonio suggerisce ad Eva che mangiando del frutto non moriranno ma diventeranno simili a Dio; ed Eva crede più al demonio che a Dio; Adamo pospone Dio alla sua donna ed ambedue disubbidirono col superbo desiderio di diventare dèi. Il peccato dunque fu grave, tanto più grave perché i Progenitori erano ricchi di luce e di energie soprannaturali e però nessuna scusa, nessun pretesto potevano addurre ad attenuare la loro colpa, che fu piena malizia. Del resto se la giustizia di-

vina colpisce, e giustamente, interviene subito la misericordia e la bontà con la promessa del Redentore che schiaccierà il serpente maligno.

Conseguenze del peccato originale negli stessi progenitori: a) privazione dei doni *soprannaturali* (*grazia e virtù infuse*) e *proternaturali* (*integrità*); b) stato di peccato col reato e la macchia (v. *Peccato personale*); c) debito di pena eterna; d) vulnerazione della natura, per cui le passioni insorgono contro la ragione, intralciano il libero esercizio della volontà e rendono difficile il bene.

La Chiesa ha definito (*Conc. Trid.* sess. 5, DB. 788) che tutto l'essere di Adamo per il peccato fu « *in deterius commutatum* »; ma ha condannato il *Luteranesimo* (vedi), che sosteneva la corruzione intrinseca e l'insanabilità della natura dopo il peccato originale (DB, 792 e 815 ss.).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, qq. 164-165; M. HETZENAUER, *Theologia biblica*, Friburgi (Br.), 1908; A. VERRIÈLE, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, Paris, 1932; F. CEUPPENS, *De historia primaeva*, Romae, 1934; A. GAUDEL, « *Péché originel* », in DTC (art. esauriente).

P. P.

PECCATO (originale originato):

S. Paolo (*Ai Romani* 5, 12) scrive: « Perciò come per un solo uomo il peccato entrò nel mondo e per il peccato la morte e così in tutti gli uomini è passata la morte, perché tutti hanno peccato... ». Questo testo che fa eco ad altre voci della Sacra Scrittura, ci rivela il mistero della trasmissione del peccato di Adamo in tutti i posteri. La Tradizione possedeva pacificamente questa verità rivelata, quando nel sec. V *Pelagio* (v. *Pelagianismo*) cominciò a negar-

la. Contro di lui insorse la Chiesa, e S. Agostino spese gran parte della sua vita a combatterlo e a confutarlo.

La trasmissione del peccato originale è verità di *fede definita* (vedi *Conc. Cartag.* approvato da Papa Zosimo; *Conc. II di Orange*, approvato da Papa Bonifacio II; *Conc. Trid.*, sess. 5: DB, 101, 174 ss., 787 ss.). Ma fin dal sorgere della Scolastica (sec. XI) si cominciò a discutere intorno all'essenza e all'indole del peccato originale nei posteri. La discussione si accentuò al tempo del *Luteranesimo* e del *Concilio di Trento*, perché Lutero insegnava che l'essenza del peccato originale trasmesso sta nella *concupiscenza* (v. questa voce), che sarebbe intrinsecamente peccaminosa ed invincibile fino al punto da togliere l'uso della ragione e della libertà.

Il *Conc. Trid.* condannava gli errori di Lutero, rivendicando nell'uomo decaduto la ragione, la libertà, l'integrità sostanziale della natura e la sua sanabilità per mezzo della grazia di Cristo, e determinava l'indole del peccato trasmesso dicendo, tra l'altro, che il peccato di Adamo per propagazione « è inerente a ciascuno *come proprio* ». I Teologi commentando questo testo hanno proposto varie opinioni sull'essenza del peccato trasmesso: un patto che Dio avrebbe fatto con Adamo, in qualità di capo morale del genere umano, perché egli potesse trasmettere i doni soprannaturali ai posteri o perderli per sé e per loro; oppure un trasferimento della volontà dei posteri in Adamo nell'atto del peccato ecc. La migliore è la spiegazione di S. Tommaso illustrata da *Bililot*: a) Adamo è capo e fonte, non morale, ma ontologico, del genere

umano: in lui era tutta la natura nostra; *b*) la giustizia originale (v. *Innocenza*) era in lui come una perfezione accidentale della specie umana, che la legava a Dio; *c*) Adamo ruppe volontariamente questo vincolo e spogliò di quella perfezione accidentale la natura che era in lui; *d*) la natura così destituita, cioè col reato di colpa e con la macchia (v. *Peccato personale*), passa ai posteri, che si trovano perciò in uno stato di peccato volontario non per la loro volontà, ma per quella dell'atto peccaminoso posto da Adamo; *e*) il peccato dei posteri *formalmente* sta nella privazione della grazia, *materialmente* nella privazione dell'integrità (v. questa voce) e però nella concupiscenza; *f*) col Battesimo si toglie la macchia per la infusione della grazia (elemento *formale*), ma la concupiscenza (elemento *materiale*) resta.

Il peccato originale si propaga con la generazione carnale, che ha come termine l'uomo intero, in anima e corpo, il quale è parte della natura infetta di colpa (destituita della grazia santificante). In forza del peccato originale la nostra natura è ferita, ma non intrinsecamente corrotta (*Luteranismo*, *Baianismo*, *Gianse- nismo*). S. Tommaso spiega la vulnerazione nel senso che la natura infetta del peccato, pur rimanendo sostanzialmente integra, è malata nelle sue facoltà di azione, che restano deboli e disorientate rispetto al proprio oggetto (*vero* e *bene*). Siccome il peccato originale nei posteri non è volontario per la loro volontà propria, ma per quella di Adamo, chi muore col solo peccato originale subirà la pena del *danno*, che deriva dallo stesso peccato (privazione del-

la visione beatifica per mancanza della grazia rigettata col peccato), ma non può andar soggetto alla pena del *sensu*, che è pena positivamente inflitta da Dio e non si concepisce senza un atto peccaminoso volontario nel peccatore stesso. S. *Agostino* opinò che ci fosse una pena almeno *mitissima*, ma non è stato seguito in questa opinione né dalla Chiesa né dai Teologi.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I-II, qq. 81-83; come commento niente di meglio e di più definitivo che L. BILLET, *De personali et originali peccato*, Romae, 1924; P. PARENTE, « *Peccato originale* », in EC.

P. P.

PECCATO (personale): è una libera trasgressione della legge di Dio. Più tecnicamente si può definire: aversione da Dio, fine ultimo, per una volontaria adesione a un bene finito. L'aversione da Dio è l'elemento *formale* del peccato, l'adesione disordinata al bene creato (in cui è implicita l'aversione da Dio) è l'elemento *materiale*.

Alcuni moralisti escogitarono una distinzione tra peccato *teologico* e peccato *filosofico*: quello includerebbe la cognizione di Dio e della sua legge e quindi la coscienza di offendere il Creatore; il filosofico invece sarebbe un atto moralmente cattivo, ma non offensivo di Dio, supposto che il peccatore non conosca Dio e la sua legge. La Chiesa ha condannato questa opinione (DB, 1290): chi pecca infatti sente di contraddire a una legge che risuona nell'intimo della sua coscienza, fuori d'ogni influsso umano; e in quella legge c'è sempre implicata una cognizione più o meno chiara di un Legislatore supremo, che è Dio. L'infra-

zione della legge pertanto è coscienza offesa di Dio, cioè il peccato è teologico, non soltanto filosofico.

Il peccato è *personale*, se è posto volontariamente dai singoli individui: è *originale*, se appartiene alla natura, per cui si chiama anche peccato di *natura* (v. *Peccato originale*). Si distingue inoltre l'atto del peccato dallo *stato* che ne consegue e che si suol chiamare peccato *abituale*. In questo ultimo si considerano due aspetti: il *reato di colpa* e la *macchia del peccato*. Il reato è lo stato di colpevole aversione da Dio (indotto dall'atto peccaminoso); la macchia è la privazione della grazia santificante, luce e bellezza dell'anima. Nell'ordine presente l'aversione da Dio coincide sempre con la privazione della grazia e però in concreto il reato e la macchia si riducono alla stessa cosa. La *volontarietà* è elemento essenziale del peccato: essa deve intervenire nell'atto peccaminoso; lo stato peccaminoso invece è volontario per la volontarietà dell'atto da cui deriva. Finalmente si noti che il vero peccato è il *mortale*, che dà morte all'anima staccandola da Dio; il *veniale* si dice peccato per *analogia*, perché non c'è l'aversione dal fine ultimo, ma un *ritardo* nel cammino verso di esso.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I-II, qq. 71-89; L. BILLOT, *De personali et originali peccato*, Romae, 1925 (profonda e limpida esposizione); G. GALTIER, *Le péché et la pénitence*, Paris, 1929; *La Chiesa e il peccatore* (vari autori: vers. dal francese di S. OFFELLI), Torino, 1949.

P. P.

PELAGIANISMO: grande eresia del V secolo diffusa particolarmente nelle Chiese occidentali dal monaco brettone *Pelagio*, che venne a Roma

circa l'anno 400, dove ebbe contatto con *Rufino Siro*, discepolo di *Teodoro di Mopsuestia*, il quale sotto l'influsso di Diodoro di Tarso non ammetteva chiaramente la trasmissione del peccato originale (vedi questa voce). Ben presto Pelagio si mise su questa stessa via aiutato, nella propaganda delle sue idee, dal loquace discepolo *Celestio*.

L'eresia pelagiana può ridursi a un sistema *naturalistico* sul terreno antropologico, a scapito del soprannaturalismo: presenta anche una tinta stoica nell'esaltazione della forza morale dell'uomo contro il male. Eccone i principi fondamentali: a) il peccato commesso da Adamo nocque a lui solo e in nessun modo si trasmette nei posteri con la generazione; b) i bambini nascono in condizioni identiche a quelle di Adamo prima del peccato: quindi sono innocenti e amici di Dio; c) i bambini anche non battezzati, raggiungono la vita eterna; d) l'uomo con le sue forze naturali e con la sua libertà può evitare ogni peccato e conquistare la visione beatifica; e) grazia divina intrinseca non c'è né è necessaria: grazia è l'esempio di Cristo, la legge, lo stesso libero arbitrio; f) la Redenzione non è rigenerazione dell'uomo nella sua anima vivificata dalla grazia, ma è piuttosto un appello a una vita più alta da conquistarsi con le proprie forze.

È la distruzione di tutto l'ordine soprannaturale! S. Agostino intuì subito la gravità del pericolo e ingaggiò una lotta implacabile per la difesa della verità cristiana prima contro Pelagio stesso e Celestio, che si erano recati in Africa, e poi contro *Giuliano*, vescovo di Eclana, che aveva redatto a sistema l'errore di

Pelagio. Per opera di S. Agostino l'eresia fu condannata prima nel 416 in due Concili (*Milevitano - Cartaginese*) approvati da *Innocenzo I*; poi nel 418 in un grande *Concilio Cartaginese* approvato dal Papa *Zosimo*, il quale ne sintetizzò le definizioni in una *Epistola tractoria*, che fu inviata a tutte le Chiese. *Giuliano Eclanense*, con altri 17 Vescovi italiani si rifiutò di sottoscrivere alla Lettera pontificia e andò in esilio in Oriente, presso Teodoro di Mopsuestia. Il Pelagianesimo fu condannato anche nel *Conc. di Efeso*, insieme col Nestorianesimo (431), e nel 2° *Conc. di Orange* (529); v. DB, 101 ss., 126 ss., 174 ss.

BIBL. --- F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, I, p. 381 e 614; P. PASCHINI, *Lezioni di Storia ecclesiastica*, Torino, 1930, I, p. 222 ss.; G. DE PLINVAL, *Pélage*, Lausanne, 1943; v. « *Pélagianisme* » e « *Péché originel* » in DTC; G. DE PLINVAL, « *Pelagianesimo* », in EC.

P. P.

PENA (gr. *ποινή*): è la privazione d'un bene che la creatura ragionevole subisce involontariamente per una colpa propria. La pena è dunque un male (*malum poenae*), che deriva da un altro male (*malum culpae*). Sebbene il male (v. questa voce), come difetto di bene, segua naturalmente la sorte di ogni ente finito, tuttavia sappiamo per Rivelazione che Dio aveva creato l'uomo in uno stato tale che, se egli non avesse peccato non avrebbe sofferto alcun male. In seguito alla colpa originale il male ha invaso il mondo sotto forma di peccato e di pena. La pena si divide in *concomitante* e *inflitta*: la prima deriva naturalmente dalla colpa e l'accompagna, come per es. il rimorso o la perdita del-

l'onore; la seconda è imposta dal giudice (Dio o uomo) in rapporto alla colpevolezza. Inoltre la pena inflitta può essere *medicinale* o *vendicativa*, secondo che il giudice la infligge per indurre il reo dalla contumacia al pentimento o per ristabilire l'ordine violato. Sul terreno teologico la pena inflitta da Dio a chi muore ostinato nella colpa grave si divide in pena del danno (= perdita di Dio) e pena del senso (= sofferenza positiva inflitta da Dio). A questo proposito v. *Inferno*, *Dannato*. La giustizia vieta la pena inflitta per una colpa non volontaria di volontà propria: perciò i bambini morti senza Battesimo sono privati della visione beatifica (pena del danno), ma non saranno positivamente castigati come i demoni e gli adulti dannati (pena del senso). Sul terreno giuridico la pena è in rapporto al delitto, che il CIC definisce (c. 2195): « una violazione esterna e moralmente imputabile della legge munita di sanzione canonica almeno indeterminata ». La sanzione penale appartiene al potere coercitivo proprio d'una perfetta società qual è la Chiesa. Le pene stabilite dalla Chiesa sono molteplici e tutte ispirate principalmente al bene dello stesso delinquente e al bene comune della famiglia cristiana. Nell'antica disciplina c'erano anche le pene corporali, oggi prevale la pena spirituale. Tre sono le categorie delle pene ecclesiastiche:

1) *Pene medicinali* o *censure* inflitte specialmente contro i contumaci allo scopo di determinarne la resipiscenza. Le censure sono: a) la *scomunica*, con cui si separa un colpevole (di colpa sempre *esterna*) dalla comunione dei fedeli; b) l'*in-*

terdetto che s'infligge alle persone e ai luoghi e che importa privazione di qualche Sacramento o in genere di qualche cosa sacra; c) la *sospensione* che s'infligge solo ai chierici e importa privazione dell'ufficio o del beneficio.

2) Pene *vendicative* inflitte a scopo *espiatorio*: p. es. la privazione della sepoltura ecclesiastica, la deposizione o la degradazione di un sacerdote.

3) *Rimedi penali e penitenze* come il monito, la vigilanza, la recitazione di certe preghiere, gli esercizi spirituali.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I-II, q. 37; L. BILLOT, *De personali et originali peccato* 3, Romae, 1924, p. 77 ss.; F. ROBERTI, *De delictis et poenis*, Romae, 1929; CIC, l. V. P. P.

PENITENZA (dal lat. *paenitere* = pentirsi): è il Sacramento con il quale il sacerdote in nome di Dio rimette i peccati commessi dopo il Battesimo. Gesù Cristo l'*istituì* nel giorno della Risurrezione, quando soffiando sugli Apostoli disse: « Ricevete lo Spirito Santo, i peccati che voi rimetterete saranno rimessi, quelli che riterrete saranno ritenuti » (*Giov.* 20, 21, 23). L'espressione « rimettere i peccati » nel modo consueto di parlare di Gesù, significa un perdono totale del peccato in quanto è offesa di Dio. In virtù di queste parole di una portata universale, la Chiesa ha definito che il potere conferitole da Cristo come non ammette restrizione di sorta né per il numero né per la gravità dei peccati (contro i *Montanisti* del II sec. e i *Novaziani* del III sec.), così non sopporta contorcimenti di qualunque genere, non potendo essere piegato

a significare la facoltà di predicare o di battezzare (contro *Lutero*), di dichiarare rimessi i peccati (contro *Calvino*) o attenuare le pene (contro gli *Anglicani*) cfr. *Conc. Trid.* sess. 14, DB, 894, 912, 913, 919, 920). Dalle stesse parole inoltre si deduce che la potestà conferita agli Apostoli e ai loro successori è di *indole giudiziale*, poiché potendo essere piegata a due atti positivi e opposti (rimettere o ritenere) importa la conoscenza della causa del reo e un *giudizio* in merito, onde possa essere, nel caso concreto, rivolta verso l'uno o l'altro dei due atti, cui è indifferente. Pertanto questo potere giudiziale non può essere esercitato se non con l'emissione di una sentenza pronunciata dopo un'obiettiva valutazione della causa del penitente e a norma del diritto divino che stabilisce che sia concesso il perdono a colui che sinceramente pentito del suo peccato se ne confessa e ne accetta la condegna soddisfazione: dunque gli elementi costitutivi del rito sacramentale della penitenza sono: la sentenza del giudice, o assoluzione (forma) e i tre atti del penitente: pentimento o contrizione, confessione, soddisfazione (materia) (v. queste voci).

L'assoluzione che scende a determinare i tre atti del penitente ha per *effetto* di restituirgli la grazia santificante. Il peccatore in questo Sacramento ritrova la figliolanza adottiva, la benevolenza del Padre, che rivestitolo della « stola prima » della giustificazione riammette il novello figliol prodigo nella sua casa restituendogli i diritti perduti. Però la misura della restituzione dei primitivi diritti, ossia la *reviviscenza dei meriti* (*iura ad praemium glo-*

riae) corrisponde al grado di fervore con il quale il penitente risorge dalla sua caduta, secondo l'assioma: « Dio tanto si dà quanto trova d'ardore ». Connesso con la restaurazione dell'organismo soprannaturale è l'orientamento nuovo, che gli imprime la *grazia sacramentale* con un aumento della virtù della penitenza e degli aiuti della grazia attuale, per cui l'anima del penitente si trova sotto la spinta costante di una inclinazione, « lo spirito di penitenza », che assecondata docilmente la può far salire fino alle più alte vette della santità. L'ascesa verso la riconquista di una integrità spirituale è resa più facile dalla riammissione del membro risanato a partecipare dei beni della Comunione dei Santi. Anzi la Chiesa, come la madre che è più misericordiosa verso il figlio indigente, riversa in misura più abbondante i tesori dei meriti di Cristo, della Vergine, dei Santi sul membro spiritualmente più bisognoso, specialmente nella concessione delle *Indulgenze* (v. questa voce).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, qq. 84-90; *Suppl.*, qq. 1-28; D. PALMIERI, *Tract. de poenitentia*, 2ª ediz., Prati, 1896; A. D'ALÈS, *De sacr. poenitentiae*, Parisiis, 1926; P. GALTIER, *De poenit. tractatus dogmatico-historicus*, 2ª ed. Parisiis, 1931; Id., *Le péché et la pénitence*, Paris, 1929; Id., *L'Eglise et la rémission des péchés*, Paris, 1932; « Pénitence » in DTC; G. PETAZZI, *La confessione*, Gorizia, 1934; F. CARPINO, *Il « reditus peccatorum »*, Roma, 1937; C. BOYER, *De poenitentia et extrema unctione*, Romae, 1942; G. RUS, *De munere sacramenti poenitentiae in aedificando corpore Christi mystico*, Romae, 1944; A. PIOLANTI, *De sacramentis*, 4ª ed., Roma, 1951; P. ANCIAUX, *La théologie du Sacrement de la Pénitence au XII^e siècle*, Lovanio, Gembloux, 1949; A. MAYER, « Penitenza », in EC.

A. P.

PERFEZIONE: perfetto etimologicamente (dal lat. *perficere* = compiere) significa completamente fatto. Ma a prescindere dalla azione, che rende perfetta una cosa, la perfezione si può considerare semplicemente come pieno possesso del suo atto, quindi come attualità in opposizione allo stato potenziale o virtuale. In questo senso Dio è perfetto infinitamente, perché è puro atto, l'Essere sussistente per essenza, che non soffre alcuna limitazione né alcuna evoluzione per ulteriore acquisto. Ogni perfezione è un *modo di essere*: là dove c'è l'essere sussistente per essenza ci sono tutte le perfezioni in atto. E siccome il bene è ciò a cui gli enti tendono come alla propria perfezione, Dio perfettissimo è il Sommo bene, la stessa Bontà, fonte e termine d'ogni bene finito. S. Tommaso (*Summa Theol.* I, q. 4, a. 4) scrive: « Così dunque ogni cosa si dice buona della bontà divina, in quanto essa è il principio esemplare, effettivo e finale d'ogni bontà ». Platone affermò il primato del *bene*, donde la dialettica dell'*amore* (v. per es. il *Simposio*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 4; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Paris, 1928, p. 382-386; P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*³, Romae, 1949, p. 116.

P. P.

PERRONE: vedi *Schema st. della Teol.* (p. 353).

PERSEVERANZA (finale): è un grande dono di Dio, per cui l'uomo al momento della morte si trova nello stato di grazia santificante e quindi si salva. Veramente la perseveranza riguarda anzitutto lo svolgimento della vita sotto l'influsso

della grazia di Dio. L'uomo rivestito di grazia santificante, attesa la debolezza della sua natura ferita dal peccato originale e le tentazioni diaboliche, è sempre in pericolo di perdere l'amicizia di Dio ricadendo nel peccato, nonostante il proposito in contrario. Non c'è ordinariamente in questa vita una stabilizzazione dell'anima nella grazia, che renda, come nei beati, impossibile la ricaduta nella colpa. S. Tommaso con fine senso psicologico ne dà così la ragione (S. *Theol.* I-II, q. 109, aa. 8-9): siccome la grazia santificante risana la mente ma non estingue la concupiscenza, sorgono nell'uomo moti improvvisi di passioni, cui l'animo, non sempre vigile e pronto, non sempre riesce a dominare: una tensione continua è psicologicamente impossibile. Di qui la colpa, che ritorna di tanto in tanto: si resiste per qualche tempo, ma poi stanchi di vigilare e di combattere si finisce col capitolare anche deliberatamente.

Il Concilio di Trento ha definito (sess. 6, c. 22) che l'uomo già ornato di grazia santificante non può perseverare nella santità senza uno *speciale aiuto* di Dio. Più ancora, secondo lo stesso Concilio (c. 16), l'uomo santificato ha bisogno dell'aiuto divino particolare per la perseveranza finale che è *magnum donum* velato dal mistero della Predestinazione (v. questa voce). In realtà il dono della perseveranza finale è complesso, perché suppone lo stato di grazia santificante e richiede inoltre un influsso continuo di grazia efficace per tutta la vita e specialmente nell'ora della morte, irta di difficoltà psicologiche e di tentazioni. E ancora quel dono importa felici disposizioni della Provvidenza,

che assicurino il legame tra lo stato di grazia e l'istante preciso della morte, da cui dipende la sorte eterna dell'uomo. Certo l'uomo deve collaborare con Dio, cooperare liberamente con la sua grazia per meritare la salute eterna; ma è anche certo che quel momento decisivo, a cui confluiscano tanti elementi diversi, è nelle mani di Dio. L'uomo non può esser sicuro della perseveranza finale e neppure può meritarsela nel vero senso (v. *Merito*); può però, secondo una felice espressione dei Padri, meritarsela con la preghiera (*suppliciter merere*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, q. 137; I-II, q. 109, aa. 9-10 e q. 114, a. 9; S. AGOSTINO, *De dono perseverantiae* (PL. 44); I. JAROSZEWICZ, *De dono perseverantiae finalis secundum doctrinam Sancti Thomae Aq.*, Kielcisz, 1932; A. MICHEL, « *Persévérance* », in DTC.

P. P.

PERSONA: Boezio la definisce « Sostanza individua di una natura razionale ». S. Tommaso più conciso e più esatto: « Distinto sussistente in natura intellettuale ».

La dottrina intorno alla persona è quasi esclusivamente cristiana ed è fiorita alla luce dei misteri della Trinità e della Incarnazione. La migliore filosofia pagana (lo stesso Aristotile) non aveva affrontato in pieno questo problema. La prima conquista del pensiero cristiano è la distinzione tra natura e persona suggerita dai misteri. Gli Scolastici, sulla scorta dei Padri, hanno elaborato una ricca dottrina con varietà di atteggiamenti. La persona è un tutto, di cui la *natura* è la parte fondamentale: oltre la natura essa comprende i *principi individuali* che derivano dalla materia, gli *accidenti*

e l'essere proprio, che pone fuori delle sue cause nella realtà la natura individuata, che è razionale, se si tratta di persona, irragionevole o anche inanimata se si tratta di *supposito*. Di questi elementi però qual è quello che costituisce formalmente e definitivamente la persona come tale? Questo problema ha avuto varie soluzioni: chiamando *sussistenza* la nota costitutiva formale della persona, le scuole si differenziano secondo il modo *negativo* o *positivo* di concepire la sussistenza.

A) *Negativo*: *Scoto* sostiene che la sussistenza o personalità è l'*incomunicazione* (una natura in quanto non comunica con un'altra); *Tifanio*, ripigliando questa sentenza crede di darle un carattere positivo dicendo che la sussistenza è la *totalità* o *completezza* di una natura in se stessa.

B) *Positivo*: alcuni (*Gaetano* e *Suarez*) riducono la sussistenza a un *modo sostanziale*, che terminerebbe la natura; altri (*Capreolo* e molti moderni) la riducono all'essere proprio della sostanza. Quest'ultima sentenza è preferibile per la semplicità e per la maggiore aderenza alle definizioni del Magistero Ecclesiastico. Per es. nell'Incarnazione la natura umana di Cristo non è persona perché non ha l'essere proprio, ma sussiste in forza dell'essere divino del Verbo e quindi partecipa della sua divina personalità. La filosofia moderna tende a ritenere che la persona si costituisce in forza della *coscienza di sé*: contro questa opinione ci sono difficoltà di ordine filosofico e di ordine teologico. La coscienza dell'io suppone già l'io

esistente e però lo rivela, ma non lo costituisce.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 29, aa. 1-2; TERRIEN, *S. Thomae Aq. doctrina sincera etc.*, Paris, 1894; R. WELLSCHEN, *La personne: son concept d'après St Thomas*, in « Rev. thomiste », 1919 (gennaio-marzo); P. PARENTE, *La genesi cristiana della personalità*, Roma, 1933; ID., *De Verbo Incarnato*, Romae, 1951; G. GONELLA, *La persona nella filosofia del diritto*, Milano, 1938.

P. P.

PETAPIO: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353), *Inabitazione*.

PIETA': v. *Doni*.

PIETISMO: una corrente religiosa sorta sul finire del sec. XVII in Germania per opera di *Giacomo Spener* († 1705), cui aveva aperta la via, tra altri, *Giacomo Böhme* († 1624), calzolaio. Lo Spener si propose di galvanizzare il Protestantismo congelato infondendovi il calore della pietà vissuta (dove il nome di *Pietisti*) attraverso l'esercizio intenso della preghiera. In tal modo veniva diminuita l'importanza delle formule dottrinali della Fede e superata la teoria luterana della giustificazione estrinseca, come imputazione della santità di Cristo, col concetto e con la pratica d'una progressiva, laboriosa conformità con Cristo, modello di perfezione. Era una parziale rinnegazione del Luteranesimo e una nostalgia di cattolicismo, che si accendeva spontaneamente in quei « *collegia pietatis* » istituiti dallo Spener, che ricordavano le nostre case di ritiro e di esercizi spirituali. In questo fervore di pietà naturalmente fu data la prevalenza al cuore e al sentimento. L'idea e l'opera

dello Spener furono abbracciate ed elaborate ampiamente da *Augusto Franke* (+ 1727), il quale si servì di quel fermento per la restaurazione della pedagogia e della scuola, a cui dedicò tutta la sua vita, a *Halle*, che divenne il focolaio del Pietismo. Ma col tempo questa corrente, che sembrava benefica, degenerò in strane forme ora apocalittiche, come la setta millenaristica (v. questa voce) di *Eva Buttler* e l'altra svizzera *Brüggler* (ambedue macchiate d'immoralità), ora pseudoedonistiche fino alla frenesia, come la setta dei *Labadisti*, ora simbolistiche con una tinta di razionalismo, come la setta della « nuova Gerusalemme » di *Emanuele Swedenborg* nella Scandinavia. Queste e altre degenerazioni hanno la loro radice nel *sogettivismo sentimentale* del Pietismo, nemico del domma e della gerarchia. È certo però che il Pietismo ha influito efficacemente sui vari settori della vita intellettuale e civile: i due grandi musicisti *Bach* e *Händel* s'ispirano a questa corrente religiosa nelle loro opere d'arte. Nel sec. XVIII il Pietismo tedesco rivivrà nelle Confraternite di *Herrnhut* di *Nic. Lud. Zinzendorf*, a fondo luterano.

BIBL. — HÜBENER, *Der Pietismus*, 1901; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 589 ss.; « *Réforme* », in DA, col. 620-622. Sul Franke v. W. FRIES, *Die Stiftung A. H. Franke*, 1913; L. CRISTIANI, « *Pietisme* », in DTC.

P. P.

PLEROMA: v. *Gnosticismo*.

PNEUMATOMACHI: v. *Macedoniani*.

POLICARPO: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353).

POLITEISMO (dal gr. πολυς = molto e θεός = Dio): sistema religioso che ammette più divinità. È l'antitesi del Monoteismo (v. questa voce).

Molte controversie si sono accese tra gli studiosi di storia delle religioni, specialmente in questi ultimi tempi, per spiegare l'origine del Politeismo. Notevole l'opera di *Max Müller*, considerato come il fondatore dello studio scientifico delle religioni. Egli in una prima fase delle sue ricerche credette di poter collegare l'origine del Politeismo a un fenomeno linguistico, la *polionimia*, o pluralità di nomi, di genere, di desinenze, che avrebbe favorito la personificazione di varie divinità. Poi assegnò al Politeismo tre fonti: una *fisica* (cose naturali, come pietre, fiumi, alberi, astri ecc.), un'altra *antropologica* (relazioni domestiche e sociali); la terza *psicologica* (la coscienza del proprio io in rapporto con l'infinito). A queste teorie, troppo speculative, si aggiungono quelle del *Feticismo* e dell'*Animismo* (v. queste voci), quelle della *Mitologia astrale*, del *Totemismo* (rapporto fra tribù e animali), del *Magismo* ecc. Tutte queste teorie generalmente sono d'accordo nell'affermare che la religione primitiva fu politeistica e mitologica; col progresso della civiltà si sarebbe mano mano sviluppato il *Monoteismo*.

Ma uno studio diretto e accurato dei fatti ha portato alla scoperta di un culto dell'*Ente Supremo*, che si riscontra più o meno in tutti i popoli primitivi. L'*Ente Supremo* o gran Dio è presentato come creatore di tutto, anche degli spiriti o divinità inferiori, come onnipotente, immenso, giusto. Questo fatto abbastanza costante nei popoli più anti-

chi dimostra che il Monoteismo è anteriore al Politeismo e che questo è una degenerazione di quello.

Verità contenuta già nella S. Scrittura, che descrive (cfr. *Sap.* e *Rom.*) l'aberrazione colpevole dell'uomo, che, pur conoscendo l'Essere Supremo, ha osato distogliere la mente e il cuore da Lui per formarsi delle divinità assurde personificando oggetti, piante e animali.

BIBL. — Basta consultare l'opera complessa del P. G. SCHMIDT, che ha riassunto le conclusioni delle sue ricerche nel noto *Manuale di storia comparata delle religioni*, Brescia, 1934, fornito di ricca bibliografia.

P. P.

PONTEFICE ROMANO: è il successore di S. Pietro, ossia l'erede del primato su tutta la Chiesa (v. *Primato di S. Pietro*).

La supremazia conferita al figlio di Giona non era un privilegio personale perché essendo la Chiesa un edificio, un regno, un ovile duraturo fino al termine dei secoli, sempre aveva bisogno del suo fondamento, del suo clavigero, del suo pastore; doveva dunque il primato perpetuarsi nei secoli e S. Pietro vivere nel suo successore, il Romano Pontefice (cfr. DB, 1825).

Ci si domanda perché nel Vescovo di Roma e non in un altro; perché in quello di Roma e non piuttosto in quello di Gerusalemme dove morì Gesù Cristo. Perché il Redentore che aveva preordinato tutta la storia umana ai fini della salute, scelse Roma, la grande metropoli, a centro della sua Chiesa. La scelse ispirando al Principe degli Apostoli di porre definitivamente la sua sede in questa città, in modo che i vescovi,

che ivi gli succedevano, ereditassero « ipso facto » i privilegi del primato.

Testimonianze aperte e fatti indiscussi della Chiesa nascente dimostrano come fin da principio tanto il Vescovo dell'Urbe quanto i fedeli dell'Orbe avessero piena coscienza dell'alta preminenza della Chiesa Romana. All'inizio del sec. II Sant'Ignazio di Antiochia saluta la Chiesa di Roma « προκαθήμενη τῆς ἀγάπης » (*Rom.* prologo). Il significato più naturale di questo linguaggio, come osserva il Duchesne, è che la Chiesa Romana presiede all'insieme delle Chiese. Come il vescovo nella Chiesa particolare presiede alle opere di carità, così la Chiesa Romana presiede a queste stesse opere nell'intera cristianità. Alla fine dello stesso secolo S. Ireneo di Lione scrive le celebri parole: « È necessario che ogni altra Chiesa convenga con essa, a motivo della sua più potente principalità (*propter potioiorem principitatem*); vale a dire che tutti i fedeli sparsi nel mondo devono convenire con essa, perché in essa s'è sempre conservata intatta la Tradizione che ebbe la sua origine dagli Apostoli » (*Adv. haereses*, III, 3, 2). Alla metà del sec. III S. Cipriano esalta Roma come la « Ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis orta est » (*Ep.* 12, 4). A questi documenti sono paralleli molti fatti che provano il riconoscimento pratico del primato romano. Non era ancora spirato il secolo I che Clemente Papa con tono autorevole richiamava all'ubbidienza i ribelli di Corinto (*Epist.* 44, 3, 45; 40, 12). Nel sec. II e III il vescovo di Roma appare arbitro delle controversie ecclesiastiche, che dirime con autorità specialmente quelle concernenti la

fedele; gli eretici stessi ricorrono a tutti gli intrighi per guadagnare la confidenza della Sede Apostolica e per procurarsi il favore della Cattedra di Pietro. La recente Enciclica di Pio XII « *Sempiternus Rex* » (8 sett. 1951) illustra splendidamente il primato di Roma nelle vicende del Concilio di Calcedonia (451), ove fu pronunziata la celebre frase « *Petrus per Leonem locutus est* ».

Il primato, secondo la definizione del Concilio Vaticano (DB, 1831), importa sul gregge di Cristo un'autorità *giurisdizionale, piena, suprema, universale, immediata, ordinaria* sia per quanto concerne la fede come per quanto riguarda la disciplina.

I protestanti del sec. XVI fecero di tutto per svuotare del loro contenuto i testi riguardanti il primato di Pietro, la sua venuta a Roma, la sua eredità trasmessa ai successori (le tre verità che formano un blocco solo). I protestanti moderni spiegano tutto per la via dell'evoluzione: un centro unico della cristianità, dicono, è l'ultima cosa a formarsi; quel centro non è alla base ma al vertice della piramide. Dapprima le comunità cristiane sono amorfe, poi si organizzano in piccole oligarchie (il governo collettivo dei presbiteri); in seguito sorse l'episcopato monarchico, ma dovettero passare molti anni perché i vescovi sparsi nell'Orbe riconoscessero come loro capo il Vescovo dell'Urbe. La comoda teoria è pienamente contraddetta dai testi e fatti sopra riferiti e da molti altri che si potrebbero addurre.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa contra Gentiles*, IV, 76; R. BELLARMINO, *De Romano Pontifice*, Venezia, 1599; P. BALLERINI,

De vi ac ratione primatus Romanorum Pontificum et de ipsorum infallibilitate in definiendis controversiis fidei, Verona, 1766; R. CERCIA, *De Romano Pontifice*, Napoli, 1850; B. BATAIFFOL, *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Eglise*, Paris, 1938; D. PALMIERI, *De Romano Pontifice*, Romae, 1931; G. DE MAISTRE, *Il Papa*, 2 voll. Firenze, 1918; P. BATAIFFOL, *L'Eglise naissante*, Paris, 1927; Id., *La paix constantinienne*, Paris, 1929; Id., *Le Catholicisme de St Augustin*, 4 ediz., Paris, 1929; Id., *Le Siège Apostolique*, 3 ed., Paris, 1924; V. ERMONI, *Il primato del Vescovo di Roma durante i tre primi secoli della Chiesa*, Roma, 1906; « *Tu es Petrus* », in « *Encycl. populaire* »; P. BATAIFFOL, *Cathedra Petri*, Parigi, 1938; T. FACCHINI, *Il papato principio di unità e Pietro Ballerini di Verona*, Padova, 1950; A. PIOLANTI, « *Primato di San Pietro e del Papa* », in EC. A. P.

PONTIFICALE Romano: v. *Liturgia*.

POSITIVISMO: più che un sistema è una tendenza del pensiero sorta nel secolo scorso in reazione alle correnti idealistiche. Contro le costruzioni soggettivistiche dell'Idealismo e i vaneggiamenti sentimentali del Romanticismo, suo alleato, si determinò verso la metà dell'800 una corrente *positiva*, che preferiva l'esperienza alla teoria, la sensazione al concetto astratto, il fatto al principio. Fu un forte richiamo degli spiriti dalle alte speculazioni alla realtà concreta della natura e della vita umana, sotto l'impulso delle scienze, che ebbero largo sviluppo in quell'epoca. Il Positivismo ha la sua radice lontana nell'*Empirismo* inglese del 600 (*Locke*) e nel Sensismo francese del *Condillac*; ma la sua origine prossima è nel criticismo kantiano, che aveva svalutato la conoscenza della sfera metafisica (*noumeno*) a vantaggio della sfera empirica o fenomenica. Rimanendo legati al fatto e al mondo sensibile i

Positivisti si accostano al *Materialismo*, ma se ne distaccano quando ammettono la possibilità di una realtà soprasensibile, come per es. Dio. Il Materialista la nega, il Positivista è *agnostico* in quanto dice d'ignorarla finché non avrà potuto dimostrarla per via empirica.

In Francia il fondatore del Positivismo fu *Augusto Comte* († 1857), uomo d'ingegno, ma poco equilibrato, il quale imperniò il suo sistema sulla teoria dei 3 stadi: il *teologico*, il *metafisico* e il *positivo*, che segnano il progresso dell'umanità dall'ingenua fantasia, al ragionamento astratto, alla conoscenza diretta della natura, in cui domina il fenomeno con le sue leggi, oggetto dell'esperienza. La stessa vita umana si riduce a un complesso di fenomeni e di leggi fisiche individuali e sociali. Non c'è un Dio sopra la natura, ma c'è soltanto l'Umanità, il grande Essere, cui si deve tributare un culto. In Inghilterra il Positivismo prende un aspetto più scientifico e più pratico con *Erberto Spencer* († 1903), che adotta la teoria evoluzionistica e l'applica alla cosmologia, all'antropologia, alla sociologia e all'etica. Secondo Spencer c'è nell'universo un *Inconoscibile*, che la scienza e la religione devono rispettare, contentandosi di conoscere i fatti e lasciando da parte i misteri. La corrente positivista in Inghilterra si manifesta anche nell'*Utilitarismo* di *G. Bentham* († 1832) e di *Stuart Mill* († 1873); in Francia nella sociologia empirica di *E. Durkheim* († 1917), che riduce la psicologia, la morale e la religione a fatti e prodotti sociali. Finalmente il Positivismo attecchì anche in Italia, specialmente per

opera di *Roberto Ardigò* († 1920), ma in una forma blanda, né molto filosofica, né molto scientifica, adatta a uomini di mezza misura, poco solleciti dei grandi problemi, che trascendono la vita ordinaria. È evidente il contrasto tra Positivismo e Filosofia e Teologia cristiana.

BIBL. — DE BROGLIE, *Le Positivisme et la science expérimentale*, Paris, 1881; G. ALIEVO, *Del Positivismo*, Torino, 1883; L. M. BILLIA, *La crisi del Positivismo*, Parma, 1895; A. ZACCHI, *Dio*, v. I, pp. 167-219; M. PARODI, *Du Positivisme à l'Idéalisme*, Paris, 1930; L. ROURE, « *Positivisme* », in DA. P. P.

POTENZA (di Cristo): tre potenze si distinguono nel Verbo Incarnato: 1^a la potenza divina (onnipotenza) che gli compete in quanto è Dio; 2^a la potenza propria di ogni natura umana, che gli compete perché Uomo perfetto; 3^a una potenza *strumentale* di origine divina, che si esercita però col concorso della natura umana, secondo le esigenze della missione redentrice del Salvatore. È evidente che l'onnipotenza non può essere comunicata all'Umanità di Cristo, perché propria ed esclusiva dell'Ente infinito. Ma è teologicamente certo che quella Umanità ha concorso e concorre tuttora a certe azioni divine comunicabili, come operare miracoli, produrre e infondere la grazia nelle anime. Le descrizioni dell'Evangelo non lasciano dubbi: « La folla cercava di toccarlo, perché da lui usciva una forza che risanava tutti » (*Lc. 6, 19*); Gesù guarisce il sordomuto toccandone le orecchie con le dita e la lingua con la saliva (*Mc. 7, 32*). Simili gesti sarebbero una commedia indegna di Gesù se la sua Umanità non contribuisse realmente alla guarigione

miracolosa. I Padri insegnano unanimi la stessa cosa: i frutti della Redenzione passano attraverso la carne del Verbo, che Cirillo Alessandrino chiama perciò *vivificatrice* (DB, 123). Secondo la dottrina comune gli stessi Sacramenti sono subordinati all'influsso santificante dell'Umanità di Cristo.

Ma si discute sulla natura di questa funzione strumentale tanto dell'Umanità quanto dei Sacramenti: alcuni Teologi preferiscono la strumentalità *fisica* (più consona alla Tradizione), altri quella semplicemente *morale*. S. Tommaso sta per la prima opinione.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 8 e 48; E. HUGON, *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel*, Paris, 1924, c. III; B. LAVARD, *S. Thomas et la causalité instrumentale physique de la Ste Humanité et des Sacrements*, in «Rev. Thom.» 1927, p. 292 ss.; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato* 3, Romae, 1951; C. V. HÉRIS, *Il Mistero di Cristo*, Brescia, 1938, c. IV.

P. P.

POTESTA' DI GIURISDIZIONE: v. *Gerarchia*.

POTESTA' DI ORDINE: v. *Gerarchia*.

PRAMMATISMO (dal gr. *πράγμα* = azione, fatto): è un sistema filosofico-religioso sorto in America, sulla fine dell'800, per opera di *Ch. Sander Peirce* e specialmente di *William James*, che è considerato come il vero fondatore e divulgatore della nuova teoria. Sorto come *metodo* il *Prammatismo* si è sviluppato in una dottrina e in un sistema che può definirsi in generale come tendenza a considerare tutto dal punto di vista

pratico, cioè attraverso l'azione, e quindi a cercare nell'azione la ragione della verità e della certezza, della vita e della religione. Il punto di partenza del *Prammatismo* sta nella svalutazione del mondo teoretico delle idee: le idee non hanno valore per se stesse, ma sono in funzione dell'agire. Per agire e realizzare l'uomo ha bisogno d'una convinzione, d'una *credenza*; le idee dunque devono convergere verso una credenza, che diventi norma d'azione. Se nel corso dell'azione si vede che l'idea giova, allora si dirà che essa è *vera*. La verità d'una idea dipende dalla *verificazione* pratica di essa. Questo è il così detto *metodo scientifico* dei *Prammatisti* contrapposto ai metodi intellettualistici per la ricerca della verità. In tal modo apparisce chiaro che per i *Prammatisti* non esiste una verità immutabile, eterna; la verità invece si sviluppa, è in divenire continuo come l'azione, che è lo scopo della vita.

Nel campo religioso il *Prammatismo* rigetta ogni rivelazione esterna di verità e ogni sistema concettuale, limitandosi alla considerazione del sentimento e della coscienza religiosa individuale, chiamata con termine tecnico *esperienza religiosa*. Per essa l'individuo sente il divino e si eleva a Dio con un atto di fede, che è pure volontà di credere (non adesione dell'intelletto a verità rivelate) e tendenza a verificare l'utilità e il vantaggio del credere. Quest'atto di fede può appropriarsi anche una religione formata come il Cristianesimo, ma solo provvisoriamente e in quanto quella religione si dimostra utile ed efficace praticamente. Come nel campo filosofico così nel campo religioso sono inutili le

discussioni teoretiche di principi. Il Prammatismo, frutto dello spirito pratico proprio degli Americani, è un sistema antimetafisico, perché è antintellettualistico (in fondo è *sen-sismo*, che si ricollega all'*Empirismo* inglese di *Locke* e di *Hume*). *Gnoseologicamente*, negando i primi principi logici e la stabilità del vero, cade in un disastroso *relativismo*, con altrettanto disastrose ripercussioni nel campo morale. Il vero e il bene diventano qualche cosa di soggettivo subordinato alle convinzioni dell'individuo e alle sue verifiche sperimentali.

Dal punto di vista religioso il Prammatismo nega in radice ogni religione rivelata e condiziona la stessa esistenza di Dio alla esperienza psicologica, come esaltazione della volontà, contro la ragione; il Prammatismo discende, specialmente, in materia religiosa, dal principio luterano della *fede fiduciale* (v. *Luteranesimo*).

BIBL. — G. PAPINI, *Sul pragmatismo. Saggi e ricerche*, Milano, 1913; A. LECLÈRE, *Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme*, Paris, 1909; E. CHIOCCHETTI, *Il prammatismo anglo-americano; La teoria della verità e della realtà nel prammatismo; Saggio di esposizione sintetica sul prammatismo religioso di W. James e F. Schiller*, in « Riv. di Filos. Neoscol. », 1910, p. 142 ss. e 431 ss.; 1911, p. 24 ss. e 212 ss.; C. MAZZANTINI, nell'introduzione all'opera di W. JAMES, *La volontà di credere*, tradotta e annotata, Torino, 1928.

P. P.

PREDESTINAZIANISMO: ebbe origine da alcune frasi di S. Agostino male intese intorno alla gratuità della grazia e all'indebolimento del libero arbitrio in seguito al peccato originale (v. questa voce). Il primo predestinaziano fu il prete francese

Lucido (sec. V), che combattendo i *Semipelagiani* (v. questa voce) cadde nel rigorismo riguardo alla Predestinazione. Il suo errore fu ripreso nel sec. IX dal monaco *Gottschalk* e più tardi da *Wicleff* e da *Huss*. *Lutero* e più ancora *Calvino* e *Giansenio* (v. *Calvinismo* e *Giansenismo*) accentuarono la tinta pessimistica della teoria predestinaziana, che si può riassumere così: a) col peccato originale l'uomo ha perduto la sua libertà diventando schiavo delle concupiscenze; b) Dio non vuole la salvezza di tutti, ma solo di alcuni, che sono gratuitamente predestinati alla gloria e non devono per questo cooperare con la grazia; c) le azioni dei predestinati sono sempre buone, quelle degli altri sempre infette di peccato; d) il decreto divino che segna la sorte eterna degli uomini precede ogni considerazione di merito o demerito, perché Dio crea alcuni per il Paradiso, altri per l'Inferno (*Calvino, Instit. religionis christianae*, 1, 3, c. 21); e) Cristo non è morto per tutti (*Giansenio*).

La Chiesa ha condannato più volte questo grave errore (cfr. DB, 316, 320 ss., 816, 827).

BIBL. — « *Prédestination* », in DTC; cfr. bibl. sotto la voce « *Predestinazione* ».

P. P.

PREDESTINAZIONE: significa generalmente preordinare verso un fine. In senso teologico la Predestinazione è l'ordine concepito da Dio per condurre la creatura razionale al fine soprannaturale, che è la vita eterna (*S. Tommaso*).

1) *S. Scrittura:* è S. Paolo che ne parla più insistentemente (*Rom.* 8; *Efes.* 1) adoperando il termine $\pi\rho\omicron\omicron\rho\rho\rho\omega$, per indicare un disegno di

Dio, che riguarda in blocco la salute cristiana del genere umano (cfr. *Lagrange*, comm. all'Ep. ai Rom.) da attuarsi attraverso la grazia, i doni celesti, non esclusa però la cooperazione dell'uomo.

2) *Tradizione*: culmina in Sant'Agostino, che, in contraddittorio coi Pelagiani, sviluppa ampiamente il pensiero di S. Paolo arrivando alla concezione di una categoria di uomini, che Dio, secondo il suo beneplacito, aiuterebbe in modo da assicurarne la salvezza. Ad altri invece Dio concederebbe qualche aiuto, ma non così efficace come ai predestinati, e però essi non si salverebbero. La ragione intima della Predestinazione è un mistero, ma nessuno può accusare Dio d'ingiustizia perché il peccato originale ha reso l'umanità una « *massa damnationis* » e solo per bontà sua Dio sceglie in essa un gruppo di anime predestinate infallibilmente alla vita eterna. Del resto nessuno si dannava senza propria colpa (cfr. *De praedestinatione sanctorum*; *De gratia et libero arbitrio*).

3) *La Chiesa*: ha definito la *gratuita* Predestinazione alla grazia e alla gloria, ma ha condannato il *Predestinazianismo* di *Gottschalk*, *Huss*, *Wicleff*, *Lutero* e *Calvino*, che mettono sulla stessa linea i predestinati al Paradiso e i predestinati all'Inferno, indipendentemente dal merito o dal demerito.

4) *I Teologi*: S. Tommaso adotta sostanzialmente la dottrina di Sant'Agostino, ma ne smussa qualche angolo troppo acuto e tempera la questione tenendo conto di tutti gli elementi.

Nel sec. XVI arse la controversia tra Domenicani (*Bannesiani*) e Ge-

suiti (*Molinisti*) sul concorso e sulla scienza divina che fu portata poi davanti al Papa, senza utili risultati (*Congregatio de Auxiliis*). Naturalmente la discussione investì poi anche il problema della Predestinazione specialmente su questo punto: nel predestinare alla vita eterna Dio nella sua mente tiene conto della cooperazione meritoria dell'uomo? I Bannesiani rispondono *no* (quindi Predestinazione *ante praevisa merita*); dei Molinisti alcuni rispondono *sì* (quindi Predestinazione *post praevisa merita*), altri (i *Suareziani*) stanno per il *no*, avvicinandosi ai Bannesiani. Ma non è soltanto questa la divergenza. Il mistero resta in ogni sistema e forse consiste nella complessa molteplicità degli elementi (grazia, scienza divina, libero arbitrio, ecc. ecc.). Ma la dottrina cristiana insiste su due cose: 1° per salvarsi bisogna cooperare con la grazia; 2° nessuno si dannava se non per propria colpa (cfr. *Conc. II d'Orange*, *Conc. di Quiersy*, *Conc. Trid.*; DB, 198 ss.; 316 ss., 850, 826-27).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 23; C. FRIETHOFF, *Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aq. und Calvin*, Freiburg (Schw.), 1926; A. SAINT-MARTIN, *La pensée de St Augustin sur la prédestination*, Paris, 1930; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Prédestination des Saints et la grâce*, Paris, 1936; P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*³, Romae, 1949, p. 167 ss.; DTC e DA, voce « *Prédestination* » (con le due tendenze: bannesiana e molinista).

P. P.

PREDETERMINAZIONE: v. *Concorso divino*, *Grazia efficace*, *Bannesianismo*.

PREGHIERA: comunemente si definisce un'elevazione dell'anima a Dio per esprimere a Lui i propri sentimenti e i propri desideri. Psicolo-

logicamente la preghiera è un atto dell'*intelletto*, mentre la *devozione* è un atto della *volontà*, che si dà prontamente al servizio di Dio: l'una e l'altra appartengono alla virtù della *religione*, che inclina l'uomo a rendere a Dio la riverenza e l'onore dovuto (S. Tommaso). In senso largo si suol dire preghiera ogni movimento verso Dio e ogni opera fatta per Lui. Ma strettamente parlando la preghiera è l'elevazione della mente a Dio (aspetto *soggettivo*) e *domanda* o *petizione* (aspetto *oggettivo*).

Modello divino di preghiera è il « *Pater noster* » dettato da Gesù Cristo il quale ha dato l'esempio dell'uso continuo della preghiera e ha esortato a pregare sempre.

La preghiera, come atto di religione, è un dovere; ma è anche un bisogno dell'anima che sente le sue infermità e le sue indigenze e si rivolge umilmente e confidenzialmente a chi può aiutarla. La preghiera può essere *mentale* (silenziosa) o anche *orale, vocale*. Il suono della parola non serve a comunicare con Dio, che tutto sa, ma ad eccitare i nostri affetti. Negano il valore della preghiera quelli che ammettono il *Fatalismo* o il *Determinismo* universale, rigettando il concetto d'un Dio provvido. Ma anche ammessa la divina Provvidenza, può sorgere una molesta difficoltà: la preghiera, se fosse valida, muterebbe i disegni di Dio (il quale invece non può mutare!). S. Tommaso risponde che la divina Provvidenza ha disposto *ab aeterno* che alcuni effetti fossero subordinati alla preghiera la quale perciò entra insieme con altri elementi nel disegno di Dio.

Il termine della nostra preghiera propriamente è soltanto Dio Uno e Trino: preghiamo però la SS. Vergine e i Santi perché *intercedano* per noi. L'efficacia della preghiera dipende dalla divina misericordia, ma ordinariamente è proporzionata anche alla dignità di chi prega. La potenza dell'intercessione di Maria è espressa dai Padri con la frase « *Omnipotentia supplex* ». Gesù Cristo ha pregato in terra come uomo e così, secondo S. Paolo, continua a « *interpellare* » per noi in cielo. Ma anche il peccatore può e deve pregare nella miglior maniera: Dio lo esaudisce non secondo la giustizia, ma secondo la misericordia.

Tutta la liturgia cristiana attesta l'utilità, la bellezza e la necessità della preghiera. V. *Contemplazione, Mistica*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, 11-II, q. 83; J. SEGOND, *La prière*, 1925; O. ZIMMERMANN, *Lehrbuch der Aszetik*, 1932; F. MÉNÉGOZ, *Le problème de la prière*, 1933; R. PLUS, *In continua preghiera*, Torino, 1936; ID., *La preghiera bene intesa*, Torino, 1935; E. ELLER, *Das Gebet. Relig. psychol. Studien*, 1937; P. CHARLES, *La preghiera vissuta* (trad. Actis), Torino, 1940; A. STOLZ, *Teologia della Mistica*, Brescia, 1940, pp. 150-128; « *Prière* », in DTC.

P. P.

PREMOZIONE: v. *Concorso divino*.

PRESBITERO (dal gr. πρεσβύτερος anziano): dopo l'istituzione dei diaconi (v. questa voce), gli Atti degli Apostoli menzionano più volte i « presbiteri » che, nella Chiesa di Gerusalemme sono accomunati agli Apostoli nelle decisioni (*Atti*, 11, 30; 15, 2, 4, 6, 22, 23; 20, 28 ecc.). San Giacomo (5, 4) attribuisce ad essi l'unzione degli infermi (v. *Estrema unzione*). Paolo stabilisce in

ogni Chiesa i presbiteri con poteri e compiti di pastori e di dottori (*Atti*, 14, 23; 20, 28-31) perché siano i continuatori del suo ministero apostolico. In alcuni testi (*Atti*, 20, 28 con 20, 17; cfr. *I Petr.* 5, 1-5) è chiaramente affermata l'equivalenza tra presbiteri ed *episcopi* (v. *Vescovi*) la cui designazione spetta ai delegati di Paolo, Tito e Timoteo, che trasmettono i necessari poteri con l'imposizione delle mani (*1 Tim.* 4, 14; *2 Tim.* 1, 6).

Probabilmente i presbiteri erano semplici preti che, nelle Chiese fondate da S. Paolo, avevano cura del gregge di Dio sotto l'alta autorità dell'Apostolo fondatore che era l'unico vescovo. Accanto a Paolo hanno poteri vescovili (l'ordinazione dei diaconi e dei presbiteri) i suoi delegati Tito e Timoteo.

Dagli inizi del II sec. il termine «presbiteri» è riservato — salvo poche eccezioni — agli ecclesiastici inferiori, ai vescovi che ancora oggi comunemente si chiamano preti.

BIBL. — Art. «*Évêques*», DBVS, II, 1927-1933; E. RUFFINI, *La gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lett. di S. Paolo*, Roma, 1921, pp. 67-90; V. CAVALLA, *Episcopi e presbiteri nella Chiesa primitiva*, in «*Scuola cattol.*», 64 (1936), pp. 235-256; G. LEBRETON-G. ZEILLER, *Storia della Chiesa*, I, ed. 2ª, Torino, 1942, pagine 268-272; I. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives*, Paris, 1951; A. PIOLANTI, «*Presbitero*», in EC.

A. P.

PRESCIENZA: è la cognizione attribuita a Dio intorno alle cose future. *Futuro* è ciò che è contenuto virtualmente nella propria causa e dice ordine e tendenza ad essere realizzato da essa. Questo rapporto all'esistenza reale non compete al *possibile*. Il futuro è: a) necessario se di-

pende da causa determinata secondo una legge naturale fissa, per es. un eclissi; b) contingente se dipende da causa non necessariamente determinata, com'è il futuro libero, proprio della volontà umana; c) *assoluto* o *condizionato* secondo che è indipendente o dipendente da una condizione. Se la condizione è tale che non si verificherà mai, pur potendosi verificare, il futuro si chiama *ipotetico* o *futuribile*; per es. se Cristo prima del giudizio ritornasse in terra a predicare, tutto il mondo si convertirebbe.

Una celebre controversia si accese nel sec. XVI tra Domenicani e Gesuiti sulla prescienza divina. Bisogna distinguere il *fatto* dal *modo*. 1) Anzitutto è principio teologico certo che non le creature sono causa della scienza divina, ma la scienza divina è causa delle creature, se però ad essa è congiunta la volontà: Dio realizza, se vuole, e determina senza essere determinato da nessuna cosa. 2) È di fede che Dio conosce tutto, anche il futuro di qualunque specie (*Conc. Vat.*, sess. 3). S. Agostino in «*De civitate Dei*», 5, 9, afferma: « Chi non conosce anticipatamente tutte le cose future, certo non è Dio ». 3) Il modo secondo cui Dio conosce il futuro è misterioso e ripete la sua difficoltà dal rapporto tra l'Infinito e il finito, l'eternità e il tempo. La maggiore difficoltà sta nel conciliare la prescienza divina con la libertà umana. Il Tomismo (v. *Bannesianismo*) parte da Dio e ne difende il dominio anche sugli atti umani, che Egli prevede in quanto li predetermina con la sua volontà onnipotente, la quale muove fisicamente la volontà umana a fare ciò che Egli vuole. In tal

modo il mistero svanisce da Dio ma si addensa nell'uomo (v. *Concorso*). Il *Molinismo* (v. questa voce) parte dall'uomo per difendere la libertà anche di fronte all'influsso della grazia e alla prescienza divina, per mezzo della *scienza media*, in cui Dio conosce, prima che intervenga la sua volontà, ciò che l'uomo farebbe in questo o in quell'ordine di cose creabili. Il mistero svanisce dall'uomo, ma si accentua in Dio.

La Chiesa lascia ancora discutere. Forse la verità è parzialmente di qua e di là nei due sistemi. Il mistero è nella complessità degli elementi che entrano in gioco: atto libero, che implica intelletto e volontà, scienza divina (causa esemplare) volontà divina (causa efficiente), presenzialità (v. *Eternità*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 14, a. 13; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Paris, 1928, p. 406 ss. e specialmente, nell'app. V in opposizione a D'ALÈS, *Providence et libre arbitre*, Paris, 1927 (recente controversia molto istruttiva); cfr. anche l'altra controversia tra R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De comoedia banneziata et recenti syncretismo*, in « *Angelicum* », 1946; e P. PARENTE, *Causalità divina e libertà umana*, in « *La Scuola Catt.* », 1947.

P. P.

PRESENZA (di Dio): si può considerare in rapporto al *luogo* e in rapporto al *tempo*. Nel primo senso Dio è presente in tutti i luoghi contemporaneamente per la sua infinità e la sua immensità (v. *Infinità*): questa proprietà divina si chiama *ubiquità*. Ma avverte San Tommaso (*Summa c. Gent.*, III, 68) che Dio non è dappertutto sparso, cioè una parte qui una parte altrove, ma per la sua semplicità è tutto in tutto e tutto in ogni parte dell'universo. Il

titolo di questa sua *onnipresenza* è la sua *azione*: Dio è presente in ogni creatura in quanto agisce (conservandone l'essere, muovendola). E siccome la sua azione è identica alla sua essenza, dove Egli opera ivi è presente con tutto se stesso. Riguardo al tempo Dio è presente a tutti i momenti (passato, presente, futuro) perché è eterno (v. *Eternità*) e come tale trascende e domina tutto il tempo. Questa è l'onnipresenza naturale, espressa dagli Scolastici in tre formole: *per potenza*, in quanto Dio opera in tutte le cose; *per presenza*, in quanto Egli è eterno e vede tutto, secondo il detto della Sacra Scrittura « *Omnia nuda et aperta sunt oculis eius* » (*Agli Ebrei*, 4, 13); *per essenza*, perché l'azione di Dio s'identifica con la sua sostanza.

Oltre che con questa presenza chiamata *sogettiva*, Dio è presente *oggettivamente* in ogni intelletto che lo conosce e in ogni volontà che lo ama. Finalmente Dio si fa presente in modo particolare nell'anima umana santificata dalla grazia (presenza *soprannaturale*) che diventa perciò tempio di Dio (*S. Paolo*). Ma anche qui la ragione fondamentale della presenza è sempre un'azione divina nella sua creatura. È però innegabile che Dio si fa presente nell'anima santificata anche come oggetto di fede e di amore soprannaturale, in attesa e in preparazione alla visione beatifica, di cui la vita della grazia è un preludio (v. *Missione*, *Inabitazione*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 8 e q. 43; a. 3 e 6; A. D. SERTILLANGES, *St Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, I, p. 195 ss.; R. PLUS, *Dio in noi*, Torino, 1925. Ved. sotto la voce *Inabitazione*.

P. P.

PRESENZA REALE EUCARISTICA (fatto): è il dogma secondo il quale sotto le specie del pane e del vino, fatta la consacrazione, è presente il corpo, il sangue, l'anima e la divinità di N. S. Gesù Cristo. È questa una verità, che superando le forze dell'intelletto e sfuggendo all'esperienza, non può essere ammessa che per rivelazione divina. Dio ha rivelato questo mistero in tre fatti narrati nel N. T. che si legano a vicenda come anelli di una stessa catena: la promessa, l'istituzione e la celebrazione dell'Eucaristia nella Chiesa nascente. La *promessa* è raccontata nel cap. 6 di S. Giovanni. Gesù prendendo le mosse da tre miracoli operati poco prima (la moltiplicazione dei pani, il camminare sulle onde, il rapido approdare della nave al lido) solleva il pensiero degli uditori all'idea di un pane spirituale, il quale si identifica con la sua carne sottratta alle leggi naturali, che mangiata ha per effetto di condurre le anime al porto della vita eterna; le parole più salienti sono queste: « In verità, in verità vi dico, che se voi non mangerete la carne del Figliolo dell'uomo e non berrete il sangue, non avrete la vita in voi. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò l'ultimo giorno. La mia carne infatti è un vero cibo e il mio sangue è una vera bevanda » (vv. 52-56). Gesù con queste espressioni parlò tanto chiaro che i discepoli dichiararono di non poterne ammettere il contenuto, mentre S. Pietro, a nome degli Apostoli e recando in germe la fede di tutta la Chiesa, gridò: « Noi crediamo e sappiamo che tu sei Cristo, Figlio di

Dio » (v. 69). Scolpite nell'animo dei dodici, le parole della promessa sono lo sfondo naturale, nel quale s'inserisce la scena dell'ultima cena (l'*istituzione*). Quando Cristo prese il pane e disse: « questo è il mio corpo » e tenendo nelle mani la coppa del vino soggiunse « questo è il mio sangue » (*Mt.* 26, 26-28; *Mc.* 14, 22-23; *Lc.* 22, 19-20; *1 Cor.* 11, 24-25) gli Apostoli nel gesto del Maestro scorsero subito il compimento della promessa fatta a Cafarnao e ubbidienti al suo comando « fate questo in memoria di me », dopo la Pentecoste iniziarono la *celebrazione* dell'Eucaristia a Gerusalemme (*Atti* 2, 42), a Troade (*Atti* 20, 7-11), a Corinto; fu appunto in quest'ultima città che si verificarono quei disordini, che provocarono la lettera di Paolo, in cui la fede della Chiesa nascente nel mistero della reale presenza è colta nell'atto del suo esercizio normale (cfr. *1 Cor.* 10, 14-21; 11, 17-34).

La Tradizione segue la pista tracciata dalla fede apostolica: le prime generazioni cristiane aderirono alla reale presenza come « alla cellula fondamentale del dogma e della pietà » (*Tondelli*). I Dottori dei sec. IV e V ne fecero oggetto di catechesi, omelie, trattazioni e se ne servirono di fondamento dogmatico per dirimere le controversie trinitarie, cristologiche, ecclesiologiche, che allora si agitarono in seno al Cristianesimo. Dal sec. VI al X la Chiesa trasmette ai nuovi popoli rigenerati a Cristo la fiaccola della fede eucaristica, che viene accolta con così sincero trasporto, che quando nel sec. XI *Berengario* († 1088) negò per primo la verità della reale presenza, tutta la Chiesa insorse con-

tro l'eretico e lo costrinse ad abiurare l'errore. Ma mentre la negazione di Berengario provocò un rafforzamento nella fede e la gravitazione della civiltà medievale intorno al mistero eucaristico, l'eresia dei Protestanti *Sacramentari* (*Zwinglio, Carlostadio, Ecolampadio*) che ridussero l'Eucaristia a un simbolo vuoto del corpo di Cristo, come quella di *Calvino* e degli *Anglicani*, che ritennero il Sacramento dell'altare un pane permeato di una misteriosa forza emanante dal corpo di Gesù presente soltanto in cielo, strappò molti popoli alla professione di questo dogma. Contro tali errori il Concilio di Trento, nella sessione 13, definì che nell'Eucaristia « si contiene veramente, realmente, sostanzialmente il corpo, sangue, anima, divinità, di N. S. Gesù Cristo » e condannò coloro che affermavano « come presente in segno o in figura o soltanto virtualmente » (DB, 883).

Quanto alla *via*, al *modo*, alla *condizione* della reale presenza vedi *Transustanziazione, Modo assoluto e relativo della reale presenza, Accidenti*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, p. 65, a. 1; N. CARD. WISEMAN, *Conferenze sulle dottrine e pratiche più importanti della Chiesa cattolica*. Milano, 1847, v. 2; V. ERMONI, *L'Eucaristia nella Chiesa nascente*. Roma, 1906; P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive: l'Eucharistie*. 9^a ed., Paris, 1903; G. RAUSCHEN, *L'Eucaristia e la Penitenza nei primi secoli della Chiesa*. Firenze, 1909; J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*. Paderborn, 1926; W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie*. Gembloux, 1931; « Eucharistie », in DTC e DA; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*. Romae, 1945, vol. 2; Id., « Eucaristia », in EC.

A. P.

PRESENZA REALE EUCARISTICA (modo): il modo della presenza del corpo di Cristo considerato in se stesso (modo *assoluto*) e nel suo rapporto con la specie sensibile (modo *relativo*) è essenzialmente legato alla transustanziazione, la quale, effettuandosi tra due sostanze, in assoluta esclusione degli accidenti che rimangono invariati, ha per termine la sostanza del corpo e del sangue di Cristo; dunque *direttamente*, ossia in virtù delle parole della consacrazione (*vi verborum*) sotto la specie del pane è presente soltanto la sostanza del corpo di Cristo, sotto le apparenze del vino soltanto il sangue. Ma siccome dopo la risurrezione in Cristo sono inseparabilmente uniti il corpo, il sangue, l'anima e la Divinità, per naturale conseguenza (*vi naturalis concomitantiæ*) sotto entrambe le specie è presente tutto Cristo, come definisce il *Conc. Trid.* (DB, 885), con tutta intera la sua *quantità*, quale compete ad un corpo che gode della pienezza della vita sensitiva. Però essendo direttamente e *per sé* presente la sostanza del corpo e del sangue, la quantità, che vi è soltanto per conseguenza e *per accidens*, viene tratta ad esistere al modo della sostanza divenendo così presente « *per modum substantiæ* ». Se infatti la quantità fosse presente nel modo naturale dovrebbe pesare, estendersi oltre le misure dell'ostia ecc., cose tutte contraddette dall'esperienza, che viene così a confermare la conclusione che logicamente discende dal dogma della transustanziazione. Sebbene questo modo di presenza sia *misterioso*, tuttavia l'intelletto umano non ne può dimostrare la ripugnanza perché ignora affatto l'in-

tima natura dei due estremi, da cui dipende questa meraviglia: l'onnipotenza divina, che è inesauribile, e la natura della sostanza corporea, che sfugge tanto all'acume del filosofo, quanto all'occhio dello scienziato, come risulta dalle molteplici congetture formulate sull'essenza dei corpi; anzi la mente umana può essere aiutata a intravedere la possibilità di questo mistero: infatti il Vangelo narra che il corpo glorioso di Cristo apparve avulso dalla gravità e dalla impenetrabilità quando camminò sulle onde ed entrò nel cenacolo a porte chiuse.

Inoltre essendo presente il corpo di Cristo con la sua quantità alla maniera della sostanza (la quale, come l'anima, è tutta in tutto il corpo e tutta nelle singole parti) ne segue che il corpo di Cristo sia presente per intero in tutta l'ostia e per intero nei singoli frammenti tanto *dopo* (come definisce il *Conc. Trid.* DB, 885) quanto *prima* della frazione della medesima; ma da ciò non segue che prima della frazione sia presente infinite volte, perché il numero dipende dalla divisione della quantità, onde fino a tanto che la quantità rimane indivisa, la sostanza di una cosa è presente una volta sola sotto le sue dimensioni.

La sostanza del corpo di Cristo, a sua volta, è presente in maniera *singolare* perché esclude tutti i modi di presenza realizzabili nella natura. Difatti non è presente *per contatto quantitativo*, perché sebbene abbia tutte le sue dimensioni, non per mezzo di esse dice ordine alle specie del pane, non *per contatto informativo o virtuale* come sono presenti in un corpo l'anima e l'angelo, perché il corpo di Cristo non influisce

sulle specie eucaristiche né come causa formale né come causa efficiente, non *per ubiuità*, che è propria di Dio, perché la virtù intrinseca del corpo del Signore è limitata e quindi non può abbracciare tutti gli esseri contenendoli nella sua potenza, ma è presente *per il semplice e misterioso rapporto di contenenza*, che per la transustanziazione, le specie acquistano riguardo allo stesso corpo, onde moltiplicandosi questi rapporti si moltiplica la presenza del medesimo. Tale modo di presenza misterioso e nello stesso tempo glorioso, riservato al corpo di Gesù, è chiamato, con termine tecnico sancito dal *Conc. Trid.* (DB, 874), « sacramentale ».

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 66; L. BILLOT, *De sacramentis*, Roma, 1932, I, p. 457-598; A. VAN HOVE, *De Ss.ma Eucharistia*, 2ª ed., Mechliniae, 1941, p. 47-68; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*, conferenza 6; A. Card. CAPECELATRO, *La dottrina cattolica esposta*, Roma, 1901, I, 3, cap. 12; G. BONOMELLI, *Il giovane studente*, Brescia, 1926, vol. 2; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, 4ª ed., Roma, 1951; Id., *L'Eucaristia*, Roma, 1952.

A. P.

PRETERNATURALE: è ciò che sorpassa la natura con le sue leggi, la sua potenza attiva e passiva. Secondo la dottrina cattolica, si distingue un ordine naturale e un ordine *soprannaturale* (v. questa voce). Ma il soprannaturale ha vari gradi: c'è il soprannaturale *assoluto*, che trascende tutta la natura creata e in linea di sostanza è Dio stesso, in linea accidentale è per es. la grazia (v. questa voce); c'è il soprannaturale *relativo* che trascende solo un settore della natura creata, come per es. la scienza infusa che trascende la natura umana, ma è naturale negli An-

geli; c'è finalmente il *preternaturale*, che, pur superando le condizioni naturali di un ente, si presenta tuttavia come uno straordinario perfezionamento di esso; così per es. l'immortalità del corpo non trascende assolutamente la natura umana, perché non è altro che il prolungamento straordinario della vita che è già nel corpo.

Nello stato d'innocenza originale (v. questa voce) si distinguono la grazia santificante e le virtù infuse (*dono soprannaturale assoluto*) da un complesso di doni *preternaturali* che costituiscono l'*integrità* (v. questa voce) della natura umana (immortalità corporea, scienza infusa e immunità dalla concupiscenza).

Il regno del miracolo (v. questa voce) appartiene al mondo soprannaturale, quando il fatto è miracoloso nella sua sostanza, al mondo preternaturale, quando il fatto è miracoloso nel modo in cui avviene.

Finalmente si suol chiamare preternaturale quello che non può spiegarsi con le leggi comunemente note della natura: così per es. alcuni fatti ipoteticamente diabolici come, secondo alcuni, i fenomeni spiritici. Ma su questo argomento v. *Spiritismo*.

BIBL. — J. V. BAINVEL, *Nature et surnaturel*⁵, Paris, 1920; A. VERRIELE, *Le surnaturel en nous et le peché originel*, Paris, 1932; P. PARENTE, *De creatione universalis*³, Romae, 1949, p. 118 ss. P. P.

PRIMATO (di S. Pietro): è il potere di giurisdizione (v. questa voce), non di semplice autorità direttiva o di eccellenza e di onore, conferito da Gesù Cristo al principe degli Apostoli, per il quale questi divenne capo e rettore supremo di tutta la Chiesa.

Il *Concilio Vaticano* definendo questo punto di dottrina (DB, 1823) non fece che interpretare autenticamente le parole di Cristo, la cui storicità è oggi ammessa anche dai razionalisti.

Infatti il primato di Pietro è *insinuato* nel mutamento del nome, *promesso* nel colloquio presso Cesare di Filippo, *conferito* dopo la risurrezione sulle rive del lago di Tiberiade, *esercitato* nella Chiesa nascente.

Gesù impose a Simone il nome di *Pietro* (Mt. 10, 2; Mc. 3, 16; Lc. 6, 14; Giov. 1, 42). Secondo lo stile biblico il cambiamento del nome ha grande significato: quando Dio volle fondare il patriarcato scelse Abramo come capo e centro di quell'istituzione e gli mutò il nome di Abramo in *Abraham*, come quando istituì la Sinagoga scelse per capo un altro grande Patriarca mutandogli il nome di Giacobbe in quello d'*Israele*. Il misterioso significato del nuovo nome fu svelato dal Maestro nella memoranda scena svoltasi ai piedi del monte Hermon: Gesù chiese agli Apostoli: « E voi che dite che io sia? E Simone Pietro rispondendo disse: Tu sei Cristo, figlio di Dio vivo. E Gesù gli disse: Beato te Simone, figlio di Giona, perché non te l'ha rivelato la carne e il sangue, ma il Padre mio che è nei cieli. E io ti dico che tu sei Pietro (*Kephas = roccia*) e su questa pietra (*Kephas = roccia*) edificherò la mia Chiesa, né prevarranno contro di essa le porte dell'inferno. E darò a te le chiavi del regno dei cieli e qualunque cosa avrai sciolto sulla terra sarà sciolta anche in cielo e qualunque cosa avrai legato in terra sarà legata anche in cielo » (Mt. 16, 18-19).

Nelle parole riferite il Salvatore parla a Pietro in futuro: è la promessa. Il conferimento avvenne dopo la risurrezione presso il lago di Tiberiade; Gesù parla con il presente: « Simone di Giona, m'ami tu più di questi? Gli risponde: Certo, Signore, tu lo sai che t'amo. E Gesù gli dice: Pasci i miei agnelli. E Gesù di nuovo: Simone di Giona, m'ami tu? Gli risponde: Sì, Signore, tu sai che ti amo. Ebbene pasci i miei agnelli. Gli domanda Gesù per la terza volta: Simone di Giona, m'ami tu? Pietro si rattrista che per la terza volta gli dice "m'ami tu?" e gli risponde: Signore, tu sai tutto, tu conosci che io t'amo. Gesù gli dice: Pasci le mie pecorelle » (Giov. 21, 15-17).

Gesù presentando la sua Chiesa sotto l'immagine di un edificio, di un regno e di un gregge ne costituisce Pietro il fondamento, il clavigero, il pastore. « Nella prima comparazione dell'edificio, si ha l'occhio più particolarmente alla stabilità delle dottrine, nell'altra più specialmente al potere di governo e nell'ultima soprattutto all'affetto pastorale; in ciascuna però si vede largamente e pienamente effigiato il primato di S. Pietro » (Card. Capececelatro). E la storia della Chiesa nascente mostra che il figlio di Giona ebbe piena coscienza di essere pastore non solo degli agnelli ma anche delle pecorelle, di tutto il gregge di Cristo; difatti Pietro, subito dopo l'Ascensione agisce come capo supremo della Chiesa. È Pietro che si leva nel cenacolo per proporre di sostituire Giuda Iscariota nel collegio apostolico; è Pietro che per primo predica il giorno di Pentecoste; è Pietro che riceve i primi pagani nel

seno della Chiesa, in casa di Cornelio e ciò nonostante che Paolo fosse per eccellenza il missionario dei Gentili; è Pietro che interroga e rimprovera i due coniugi colpevoli di menzogna; è Pietro che, come un presidente, prende per il primo la parola al Concilio di Gerusalemme.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa contra Gentiles*, IV, 76. Si consultino i trattati classici «*De Ecclesia*» e «*De Romano Pontifice*» citati alle voci *Chiesa* e *Pontefice Romano*; P. BATIFFOL, *La Chiesa nascente*, Firenze, 1915; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*, conf. 56; A. CARD. CAPECECELATRO, *La dottrina cattolica esposta*, Roma, 1901, l. 3, c. 12; G. SEMERIA, *Gerarchia, Dogma, Culto nella Chiesa primitiva*, Roma, 1902; A. CELLINI, *Il primato di S. Pietro negli Atti degli Apostoli*, Roma, 1907; E. RUFFINI, *La Gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di San Paolo*, Roma, 1921; E. FLORIT, *Il primato di S. Pietro negli Atti degli Apostoli*, Roma, 1942; V. MC NABB, *Testimonianze del Nuovo Testamento a S. Pietro*, Brescia, 1943; P. SCHINDLER, *Petrus*, Vicenza, 1950; A. PIOLANTI, *Il primato di Pietro*, in EC.

A. P.

PRISCILLIANISMO: un complesso d'errori attribuiti a *Priscilliano* (sec. IV).

Sulpizio Severo nella sua *Historia Sacra* (principio del V sec.) parla delle vicende e degli errori di quest'uomo d'origine spagnuola, dall'ingegno vivace, austero nei costumi e molto proclive all'ascetismo. Priscilliano diventò presto capo d'una setta religiosa, in cui prevalsero le donne. Il vescovo *Idacio di Emérita* condannò nel *Sinodo di Saragozza* (380) gli errori di Priscilliano. Il quale però non si perdettero d'animo ma anzi si fece ordinare sacerdote e poi consacrare vescovo di Avila. Perseguitato nella Spagna venne a Roma sotto Papa Damaso

insieme con altri vescovi suoi seguaci; ma il Papa non li ricevette, come fece anche S. Ambrogio a Milano. Finalmente accusato presso l'imperatore Massimo a Treviri fu condannato a morte. I suoi seguaci però continuarono a spargere errori con zelo fanatico finché il *Concilio di Braga* nel 563 formulò 17 anatemi contro il Priscillianismo. Secondo questo documento i Priscilliani insegnarono i seguenti errori:

a) *Sabellianismo* (v. *Modalismo*) negando la distinzione reale delle tre persone divine; b) *Arianismo* (v. questa voce) negando l'esistenza di Cristo prima della sua nascita da Maria; c) *Docetismo* (v. questa voce), perché attribuivano a Gesù un corpo apparente; d) *Panteismo* nell'affermare che gli angeli e le anime sono emanazione della sostanza divina; e) il Demonio, derivato dal caos tenebroso, è essenzialmente cattivo; f) il matrimonio e la procreazione sono opera diabolica; g) corruzione del sacro testo della Scrittura. I critici moderni dopo accurato studio, non osano attribuire proprio a Priscilliano tutti questi errori. Fino a qual punto egli abbia insegnato o aperto la via a tante aberrazioni, in parte già condannate dalla Chiesa, non si può dire ancora con sicurezza. È certo però, dai frammenti delle sue opere, che Priscilliano prediligeva gli *apocrifi* (v. questa voce) e adoperava un linguaggio oscuro in materia trinitaria; a volte ha qualche spunto di sapore gnostico o manicheo almeno nell'espressione. I suoi discepoli avranno frainteso ed esagerato.

BIBL. — Importante la scoperta e la pubblicazione di G. SCHEPPS, *Priscilliani quae supersunt*, Vienna, 1889; J. TIXERONT,

Histoire des dogmes, Paris, 1924, vol. II, p. 231 ss.; E. CH. BABUT, *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris, 1909; recentemente: G. BARDY, «Priscillien», in DTC con bibliografia aggiornata.

P. P.

PRIVILEGIO: v. *Legge*.

PROCESSIONE (divina): materialmente processione significa moto da un punto all'altro; il che è alieno dalla natura divina. Ma in Dio si pongono le processioni immanenti come origine di un termine dall'altro. Difatti in Dio ci sono le due operazioni immanenti proprie dello spirito: l'intellezione e la volizione. Queste operazioni, pur identificandosi con la natura divina, analogamente a quanto avviene in noi non si concepiscono se non come rapporti tra due termini (*operante-operato*). Ma la ragione non sarebbe mai riuscita a farsi un'idea delle processioni divine se la Rivelazione non le avesse manifestate esplicitamente: «Lo spirito... che procede dal Padre» (*Giov.* 15, 26). La Chiesa ha definito come verità di fede che il Figlio procede dal Padre («*Deum de Deo*») e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio («*Qui ex Patre Filioque procedit*»).

1ª *Processione*: è la generazione eterna del Figlio dal Padre; la Sacra Scrittura chiama il termine che procede Figlio, Unigenito, Primogenito, ma lo chiama anche Verbo (*Λόγος*: vedi queste voci). Donde si ricava che il Figlio procede per via d'intellezione e però di generazione spirituale. Difatti l'intellezione non si attua senza concepire e mettere quasi alla luce l'idea, il verbo mentale, che è la riproduzione spirituale della cosa conosciuta.

2ª *Processione*: si attua per via di volizione e quindi di amore. Dio conoscendosi nel Verbo si contempla e si ama, con un'adesione di sé a sé. La dottrina di fede insegna che soltanto la prima processione è generazione, che dà origine a un solo Figlio (*Unigenito*). Lo Spirito Santo non è Figlio, ma, quale termine d'amore, procede dal Padre e dal Figlio come da un solo principio (*Conc. Fior.*, DB, 691).

I Greci scismatici non ammettono l'origine e la derivazione dello Spirito Santo anche dal Figlio (v. « *Filioque* »).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 27; E. HUGON, *Le mystère de la très Ste Trinité*, Paris, 1930; P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*³, Romae, 1949, p. 255 ss.; Id., *Il Mistero della SS. Trinità*, nella op. « Il Simbolo », vol. I, Assisi, 1941.

P. P.

PROFETA (dal gr. *προφήτης*, derivato dal verbo *προφάναι* nel senso di parlare in nome di un altro): nella storia del Vecchio Testamento i profeti ci appaiono come i supremi ed autentici maestri istituiti da Dio, che parlano in suo nome, zelano il suo onore, comunicano agli uomini la sua volontà in ordine alla conservazione, alla spiegazione, alla realizzazione del patto stretto col popolo per mezzo di Mosè, ed alla preparazione del nuovo patto, che Cristo doveva suggellare col suo sangue.

Chiamati direttamente da Dio, senza distinzione di classi e senza preparazione, sono lanciati nel tumulto della vita sociale e politica per estendere a tutti, re e sudditi, sacerdoti e laici, la loro attività ed autorità.

Dio comunica con essi per mezzo di visioni o, più raramente, di sogni.

Nelle visioni, l'oggetto poteva presentarsi ai sensi esterni o ai sensi interni sotto forma di immagine o di simbolo, oppure Dio poteva imprimere direttamente nell'intelletto del profeta le specie intelligibili ed elevarlo con il lume soprannaturale per renderlo capace di vedere nei misteri della Divina Provvidenza. È certo che i profeti hanno avuto coscienza delle comunicazioni divine, ma non necessariamente essi han dovuto capire tutto ciò che vedevano o dicevano, perché essendo la loro mente un « *instrumentum deficiens* », un mezzo insufficiente, non ha potuto raggiungere una conoscenza esauriente in tutto quello che Dio intendeva nelle sue comunicazioni (San Tommaso, *Summa Theol.*, II-II, q. 173, a. 4).

La previsione del futuro nei profeti del Vecchio Testamento poteva esercitarsi o su fatti che erano contenuti nei limiti del loro tempo, oppure sugli avvenimenti messianici, relativi cioè alla futura salvezza di Israele e del mondo (v. *Messia*). In questo secondo caso le profezie sono di un altissimo valore ed interesse e danno la misura della divina origine ed eterna attualità del Vecchio Testamento.

BIBL. — VAN DEN OUDERNIJN, *De prophetia charismate in populo israelitico*, Romae, 1924; TOBAC-COPPENS, *Les prophètes d'Israël*, I, 2 ed., Malines, 1932; J. CHAINE, *Introd. à la lecture des prophètes*, Paris, 1932; G. RICCIOTTI, *Storia di Israele*, I, Torino, 1934, p. 381 ss.; GIROTTI, *Il libro di Isaia* (Bibbia del Sales, vol. VII), Torino, 1942, pp. 5-102; G. BOSON, *I Profeti d'Israele*, Brescia, 1948.

S. G.

PROFEZIA (dal gr. *προφάναι* = parlare in vece di un altro, a nome di un altro): significa in generale « interpretazione ».

In senso più ristretto la profezia è la manifestazione di cose occulte agli uomini, ed in senso specifico è la « predizione certa e determinata di un evento futuro che non può essere noto dalle cause naturali ».

Essendo un miracolo di ordine intellettuale, la profezia è, col miracolo propriamente detto, un criterio esterno per la conoscenza della Rivelazione.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, qq. 171-174; *De Veritate*, XII; E. MANGENOT, « *Prophétie* », in DTC.

P. P.

PROPAGANDA FIDE »(Congr. « de): v. *Santa Sede*.

PROPASSIONI: son chiamate così le passioni sensitive della Umanità di Cristo: amore, desiderio, speranza, timore, tristezza, ecc. Tali passioni per se stesse sono parte integrante della natura umana, come funzioni proprie dell'appetito sensitivo *concupiscibile* e *irascibile*. Soggette alla ragione sono forze vive per il bene: ma col peccato originale le passioni diventarono ribelli fino al punto da offuscare la ragione e fiaccare la libera volontà. Questa ribellione però non è tale da togliere la libertà e la responsabilità dei propri atti, come pretende Lutero. La Chiesa ha definito (*Conc. Trident.* sess. 5, DB, 792) che la concupiscenza proviene dal peccato ed eccita al peccato, ma non è peccato per sé né può nuocere a chi sa resistere con la grazia di Dio.

In Cristo, come ci fu una vera *passibilità* del corpo, così non poterono mancare le passioni, anzi l'Evangelo le attesta: « Ho desiderato assai di mangiare questa Pasqua con voi »

(*Lc.* 22, 15) « L'anima mia è triste fino alla morte » (*Mt.* 26, 38) ecc. Ma le passioni di Cristo furono scevre d'ogni disordine e assolutamente subordinate alla ragione, perché in Lui non ci fu il peccato originale, anzi neppure la possibilità di peccare (v. *Impeccabilità*). Perciò i Teologi chiamano le passioni di Cristo *propassioni*, in quanto sono *irreprensibili* (S. Giovanni Damasceno: ἀδιάβλητα πᾶθῃ). S. Tommaso precisa: le passioni di Cristo differiscono dalle nostre perché mai poterono eccitare al male né influire comunque sulla ragione e sulla volontà.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 15; A. CHOLLET, *La Psychologie du Christ*, t. II; E. HUGON, *Le mystère de l'Incarnation*, c. IV, Paris, 1931; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*⁴, Romae, 1951; ID. *L'Io di Cristo*, Brescia, 1950.

P. P.

PROTESTANTESIMO: parola che ebbe origine alla seconda dieta di Spira (1529), la quale rivendicava la libertà dell'esercizio del culto cattolico nelle regioni devastate dal Luteranesimo, specialmente riguardo alla celebrazione della Messa. Cinque Principi e 14 città aderenti alla eresia luterana presentarono una *protesta* (= *Protestanti*) contro quelle rivendicazioni.

Protestantesimo oggi significa il complesso delle sette religiose, delle Chiese, delle dottrine derivate dal movimento di quella *Riforma*, che fa capo a Lutero, a Zwingli e Calvino, a Enrico VIII d'Inghilterra. La pleiade di queste sette è così vasta (se ne contano oltre 300!) che non è facile farne una sintesi. La scissione, iniziata subito sotto gli occhi di Lutero, è la legge fatale propria del

Protestantesimo, *Tre* sono i suoi *tronchi principali*, da cui rampollano sempre nuove ramificazioni:

1) *Luteranesimo*: fino alla fine del '700 diverse evoluzioni dottrinali più o meno legate ai principî di Lutero; trasformazioni radicali dal *Les-sing* († 1781) in poi, sotto l'azione di filosofie scettiche o panteistiche (*Spinoza*); più tardi a contatto con la critica razionalistica (*Schleiermacher*, *Ritschl*, *Harnack*). A queste innovazioni si oppone via via la tendenza *conservatrice*, specialmente sul terreno ascetico-liturgico, secondo le regioni.

2) *Calvinismo* (Protest. franco-svizzero): travagliato subito dallo scisma *sociniano*, risorto nel secolo scorso con l'*Unitarismo* (v. questa voce), poi dallo scisma *arminiano* nei Paesi Bassi. In Francia grandi contrasti nell'800 tra corrente *conservatrice* e corrente *liberale* ogni giorno più audace e radicale.

3) *Protestantesimo inglese*: il più fecondo di sette (più di 200): *Presbiteriani* divisi in varie sezioni, *Congregazionisti*, *Battisti*, *Quakeri*, *Metodisti* (fondati da *J. Wesley*), molto diffusi, *Irvingiani* (da *Ed. Irving*, † 1834), *Darbysti* (da *N. Darby*), che attendono un prossimo ritorno di Cristo, ecc. Oggi l'Anglicanesimo, forma predominante del Protestantesimo inglese, è diviso in: a) *High Church* (= alta Chiesa), partito conservatore di destra (il più vicino al Cattolicesimo); b) *Low Church* (= Chiesa bassa), partito moderato di sinistra, democratico, a fondo veramente protestante e quindi antiromano; c) *Broad Church* (= Chiesa larga, liberale), partito radicale di sinistra, aperto al modernismo e a tutte le nuove correnti fino a com-

promettere le verità di fede più fondamentali.

Vani sforzi sono stati fatti per ritrovare quell'unità, che è invece la forza e la vita della Chiesa Cattolica.

V. *Anglicanesimo*, *Avventisti*, *Metodisti*, *Pietismo*, *Puritanismo*, *Quakeri*, *Quietismo*.

BIBL. — I. GIORDANI, *Crisi Protestante e Unità della Chiesa*, Brescia, 1930; C. CRIVELLI, *I Protestanti in Italia*, Isola del Liri, 1936-39; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942; DEDIEU, « *Protestantisme* », in DTC; « *Réforme* », in DA (autori diversi); D. CANTIMORI-E. FEIST, *Per la storia degli eretici italiani del sec. XVI in Europa*, Roma, 1937 (testi raccolti).

P. P.

PROTOCANONICO: v. *Canone (della Bibbia)*.

PROTOEVANGELO: si designa con questo termine il primo annunzio della Redenzione contenuto in *Gen.* 3, 15. Dopo il peccato della prima coppia umana, Dio giudica e condanna i colpevoli, e, rivolto al serpente tentatore, dice: « Io getterò inimicizia fra te e la donna, e fra il tuo seme e il seme di lei; esso ti schiaccerà il capo mentre tu ti avventi al suo calcagno ». « La donna » non è Eva in persona perché essa è già stata sconfitta da Satana; potrebbe essere Eva in quanto rappresenta tutto il sesso femminile di cui è progenitrice ed esemplare unico. Il « seme » indica la discendenza; ma il vaticinio di vittoria si compie soltanto in Cristo, che, in quanto uomo, è della discendenza di Eva, perché tutti gli altri uomini non possono, se non con la grazia da lui meritata, trionfare del Nemico. Per conseguenza « la donna » — in ebraico determinata dall'articolo — è Maria che, per essere stata l'unica creatura con-

cepita senza peccato originale, è l'unica donna che può dire di non aver mai ceduto nella lotta col serpente. Poiché « il seme » di Satana indica anche gli iniqui da lui dominati e sobillati (Giov. 8, 41-44), nella progenie della donna del vaticinio si possono vedere anche i fedeli partecipi della vittoria di Cristo. La « inimicizia » si risolve da parte di Satana in un inefficace attentato e da parte di Cristo in un trionfo definitivo. La Volgata (v. questa voce) traducendo « *essa* ti schiaccerà il capo » pone in primo piano « la donna », mentre il testo originale del vaticinio pone in rilievo la vittoria del « seme della donna » cioè di Cristo. Le antiche versioni latine avevano il maschile « esso », ed anche l'autore della Volgata, S. Girolamo, sa che questa è l'esatta traduzione, ma in ossequio alla tradizionale interpretazione che vedeva nella donna la Vergine, preferì il femminile « *essa* ». L'argomento biblico per la Immacolata Concezione della Vergine (v. questa voce) non è desunto dalla parola « *essa* ti schiaccerà il capo » ma dalla « inimicizia » implacabile che vige tra la donna e Satana. Nella costituz. apost. « *Munificentissimus Deus* » (1° nov. 1950) sul dogma dell'Assunzione il Papa ricorda specialmente « che, fin dal secolo II, Maria Vergine viene presentata dai Santi Padri come nuova Eva, strettamente unita al nuovo Adamo, sebbene a lui soggetta, in quella lotta contro il nemico infernale, che, come è stato annunziato dal Protoevangelo, si sarebbe conclusa con la pienissima vittoria sul peccato e sulla morte ».

BIBL. — P. DE AMBROGGI, *Il senso pieno del Protoevangelo*, in « Scuola Cattolica »,

1932, I, pp. 277-288; F. CEUPPENS, *De Protoevangelio*, Roma, 1932; P. DE AMBROGGIO, *Recenti questioni di mariologia biblica*, in « Scuola Cattolica », 1949, pp. 227-230.
S. G.

PROVVIDENZA (da *providere* o *praevidere* = vedere in anticipo): è l'ordine concepito nella mente di Dio per dirigere le cose create al proprio fine. Essa è parte della prudenza e riguarda principalmente i mezzi da ordinare al fine; risiede nell'intelletto, ma presuppone la volizione del fine e precede il governo delle cose, che è la pratica esecuzione della Provvidenza.

Contro i *Materialisti*, i *Fatalisti*, i *Pessimisti* e i *Deisti* del sec. XVIII, la Chiesa difende la Provvidenza di Dio (*Conc. Vat.*, DB, 1784), che risplende nelle pagine della S. Scrittura (cfr. *Sap.* 14 e il bel cap. 6 di *Mt.*) e negli scritti dei Padri (v. RJ alla voce « *Providentia* »).

Ragioni: a) c'è nel mondo un ordine e una tendenza verso il fine; ma quest'ordine, come ogni realtà cosmica, deve preesistere intenzionalmente nella mente della Causa prima; b) Dio è non solo causa efficiente, ma anche causa finale di tutte le cose e come tale deve aver concepito il modo di ridurre a sé, fine supremo, le cose create.

A questa Provvidenza nessuna creatura sfugge, perché la Provvidenza, connessa con la causalità divina è, come essa, universale. Pertanto anche la libertà è subordinata alla divina Provvidenza (cfr. *Mt.* 6, 30), la quale non disturba l'ordine della natura, ma lo conserva e lo dirige, servendosi delle cause necessarie per gli effetti necessari e delle cause contingenti, come delle volontà umane, per gli effetti contingenti.

ti e liberi. Il male fisico e morale, che è nel mondo, non fa difficoltà contro la Provvidenza se si considera: 1° che esso è permesso, non causato direttamente da Dio; 2° che dipende dalle deficienze dell'ente finito; 3° che va guardato non in particolare, ma nell'ordine universale, che può esigere il sacrificio di enti singoli (v. *Male*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 22; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Paris, 1923, p. 395 ss.; A. D. SERTILLANGES, *St Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, I, p. 312 ss.; A. EYMIEU, *La Providence*, Paris, 1927; P. PARENTE, *Il male secondo la dottrina di S. Tommaso* in «Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq.», 1940; F. GAETANI, *La Provvidenza*, Roma, 1943.

P. P.

PRUDENZA: v. *Virtù*.

PURGATORIO: luogo e stato in cui le anime dei giusti, morti in peccato veniale e col debito della pena temporale per i peccati gravi rimessi, sono sottoposte a giuste sofferenze purificatrici finché, pagato ogni debito, siano fatte degne del Paradiso. L'esistenza del Purgatorio è verità di fede definita dal *Conc. di Trento* (sess. 25, DB, 983). *S. Scrittura*: nel II lib. dei *Maccabei* si legge: «Santo e salutare è il pensiero di pregare per i defunti perché siano liberati dal peccato». E S. Paolo (*I Cor.* 3, 11 ss.) parla di quelli che avendo qualche scoria di peccato mescolata con le opere buone, si salveranno (nell'altra vita) «*quasi per ignem*», attraverso il fuoco.

Tradizione: nei primi secoli non c'è una dottrina esplicita sul Purgatorio, ma c'è la prassi liturgica generale dei suffragi per i defunti,

che si riflette anche nell'epigrafia delle Catacombe. Da S. *Agostino* in poi si sviluppa anche la dottrina che continua sostanzialmente immutata in Oriente e in Occidente. Gli *Scolastici* trattano del Purgatorio come di cosa appartenente alla dottrina della fede. *Lutero* e *Calvino* non avevano dunque ragione di negare il Purgatorio come un'invenzione diabolica!

La Chiesa pur difendendo l'esistenza del Purgatorio, non ha definito esplicitamente quali siano le sue pene: si accenna incidentalmente al fuoco nel 1° *Conc. di Lione*, in una Lettera di Clemente VI (DB, 456 e 570 s.). Certo vi è la pena temporanea del danno (privazione della visione e del possesso di Dio), lenita dalla sicura speranza di andare in Paradiso dopo la debita espiazione. Comunemente si ammette dai Padri e dai Teologi una pena di *senso*, non escluso il fuoco.

Il Purgatorio durerà solo fino al giorno del giudizio.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, *Suppl.* e *Appendix*; L. BILLOT, *De Novissimis*, Romae, 1921; M. JUGIE, *Le Purgatoire*, Paris, 1942; S. CATERINA DA GENOVA, *Trattato del Purgatorio*, ed. P. Valeriano da Finalmarina, Genova, 1929; A. PIOLANTI, *De Novissimis*, Romae, 1950, p. 60 ss. (con ricca bibliografia); MICHEL, «*Purgatoire*», in DTC; BERNARD, «*Purgatoire*» in DA. Vedi bibliografia della voce «*Escatologia*»: A. PIOLANTI, «*Purgatorio*», in EC.

P. P.

PURITANISMO: più che una setta è una tendenza rigoristica del Protestantismo, simile a quella giansenistica. Il Puritanismo è radicato specialmente nel Calvinismo e si appoggia a due principî fondamentali: l'attaccamento fedele ed esclusivo

alla Bibbia, come unica norma di fede e la coscienza d'essere tra i Predestinati. Di qui una pietà orgogliosa congiunta al disprezzo dei piaceri e delle gioie sensibili della vita, che fa ricordare l'atteggiamento e il sistema farisaico. Questa tendenza si riscontra generalmente dovunque domina il Calvinismo, ma in modo particolare si è sviluppata in Inghilterra dal primo periodo dell'Anglicanesimo fino ai giorni nostri. Il termine *puritano* appare la prima volta nel 1564, sotto Elisabetta, per indicare quegli Anglicani *Episcopaliani*, che volevano purificare da residui di cattolicesimo il libro comune delle preghiere (*Prayer-Book*). La regina con l'aiuto dell'Arciv. *Whitgift* sferrò una feroce persecuzione contro i Puritani, i quali si appoggiarono ai democratici *Presbiteriani*, in contrasto con gli *Episcopaliani*. *Giacomo I* enunciò i due celebri principî: *diritto divino dei re, diritto divino dei vescovi*. I Puritani si schierarono contro l'uno e l'altro determinando la guerra civile.

Politicamente il Puritanesimo favorì il *Parlamentarismo*, che preparò le vie alla democrazia moderna. Religiosamente accentuò l'avversione al Papismo romano infiltrandosi nella Chiesa bassa (*Low Church*). Psicologicamente ha fatto dell'individuo un idolo di se stesso, un presuntuoso artefice della sua virtù e della sua fortuna.

BIBL. — D. NEAL, *History of the puritans*, 1738; BARCLAY, *Inner life of the religious societies of the Commonwealth*, 1876; L. CRISTIANI, « *Puritanisme* », in DTC. V. anche ibid. gli articoli « *Protestantisme* », « *Presbyterianisme* », e, nel DA, « *Réforme* »; C. CRIVELLI, *Piccolo Dizionario delle Sette Protestanti*, Roma 1945.

P. P.

Q

QUAKERI (ingl. *quake* = *tremare*): setta protestante fondata in Inghilterra nel sec. XVII da *Giorgio Fox*, un povero calzolaio visionario, che passò la vita tra carceri e persecuzioni. In uno dei processi subiti Fox minacciò il giudice esortandolo a *tremare* per l'ira di Dio. E allora il giudice lo chiamò ironicamente il « tremante » (*quaker*); di qui venne la denominazione della setta. Il *Quakerismo* porta agli estremi l'individualismo religioso del Protestantismo. Lutero dava come fonte e norma di fede la S. Scrittura; Fox e i suoi seguaci invece non riconoscono altra norma di vita religiosa che l'*interna illuminazione* divina. Niente dunque magistero né culto né Sacramenti, ma preghiera e meditazione per sentire in sé il Divino, per gustare la luce di Cristo nell'intimo dell'anima. Questo atteggiamento *quietistico* fu superato dalla quakera *Elisabetta Fry*, eroina di carità evangelica verso i poveri, i carcerati, i diseredati della fortuna. Oggi i Quakeri sono circa 150.000 e vivono in gran parte in America. Caratteristica la loro avversione alla guerra concepita soltanto come frutto di malvagità.

BIBL. — C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 633 ss.; C. CRIVELLI, *Piccolo Dizionario delle Sette Protestanti*, Roma, 1945.

P. P.

QUIETISMO: una tendenza pseudoeudonistica sviluppatasi in seno alla Chiesa, che ripone la perfezione spirituale nella preghiera e nella contemplazione, concepita passivamente.

te come abbandonano in Dio, a cui l'anima si dà, rinunciando alla sua libera attività e al controllo della carne e delle passioni, fino al punto da conciliare il più basso sensualismo con l'adesione mistica a Dio. Questo atteggiamento dello spirito implica il disprezzo dell'*ascetica* intesa come laboriosa cooperazione con la grazia per la conquista della perfezione, e la trascuratezza di tutti gli altri mezzi tradizionali suggeriti dalla Rivelazione divina e dalla esperienza dei Santi.

Il Quietismo si è diffuso un po' dappertutto e in forme diverse: in Spagna con la setta degli *Alumbrados* (= Illuminati) fin dal sec. XVI; in Francia, dove ci fu una duplice corrente quietista: una temperata, ristretta solo al metodo della preghiera contemplativa e dell'abbandono in Dio, che si rileva negli scritti di *Boudon*, di *Surin*, di *Epiphane* e specialmente di *Fénelon* (attaccato da *Bossuet*); un'altra più vivace e compromettente, che fa capo a *Madame Guyon*, un'esaltata che al misticismo contemplativo univa il misticismo sensuale con la teoria della passività dell'anima nelle tentazioni e nei peccati di lussuria. Nella sua fosca vicenda fu coinvolto il barnabita *Fr. La Combe*, forse in buona fede. Più che altrove però il Quietismo morboso inferì in Italia per opera principalmente dello spagnolo *Michele Molinos*, caposcuola famoso del quale si parla a parte (v. *Molinismo*). Per avere un'idea del Quietismo moderato basta leggere le proposizioni estratte da uno scritto di *Fénelon* (*Explications des maximes des Saints sur la vie intérieure*) e condannate da Innocenzo XII nel 1699 (DB, 1327-1349). Ma

nessuno ha sviluppato la teoria quietistica fino alle estreme conseguenze come *Molinos* nella sua celebre *Guida spirituale*, donde furono ricavate le 68 proposizioni condannate da *Innocenzo XI* nel 1687 DB. 1221 ss.).

BIBL. — M. MENENDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos españoles* (op. classica, recentemente ripubblicata, a cura di M. ADOLFO BONILLA, a Madrid); J. PAQUIER, *Qu'est-ce que le quietisme?*, Paris, 1910; HUVELIN, *Bossuet, Fénelon, le quietisme*, 2 voll., Paris, 1912; O. PREMOLI, *Storia dei Barnabiti nel Seicento*, Roma, 1922, p. 417 ss.; P. DUDON, « *Quietisme au XVII siècle* », in DA; C. CRIVELLI, *Piccolo Dizionario delle Sette Protestanti*, Roma, 1945.

P. P.

R

RAZIONALISMO: in generale è la tendenza a valorizzare la ragione umana, esercitandola di preferenza in ogni problema della vita, non escluso quello religioso. In questo senso il Razionalismo è *Intellettualismo* e si oppone al volontarismo, al sentimentalismo più o meno mistico, all'agnosticismo, allo scetticismo, al prammatismo e a tutte le correnti *irrazionali* o *estrazionali*. Questo Razionalismo sano e dignitoso non solo non contrasta con la fede, ma anzi si armonizza con essa. S. Tommaso coi migliori Scolastici è testimonianza luminosa di questo Razionalismo, in cui fede e ragione s'incontrano e si aiutano a vicenda (« *fides quaerens intellectum, intellectus quaerens fidem* »), fermo il principio della subordinazione della ragione alla fede, della filosofia alla Teologia.

Ma il Razionalismo in senso stretto è un sistema che afferma il dominio supremo e assoluto della ragione umana in tutti i campi, sottomettendo al suo controllo ogni fatto e ogni verità, non escluso il mondo soprannaturale e la stessa autorità di Dio. Questo sistema tende a *umanizzare il divino*, quando non lo elimina, e a *naturalizzare il soprannaturale*, quando non lo nega. La tendenza a sopravvalutare la ragione anche nel campo della fede si manifesta qua e là fin dai primi secoli del Cristianesimo: per esempio nella 2^a metà del IV secolo e al principio del V nelle eresie degli *Anomei*, dei *Nestoriani*, dei *Pelagiani* (vedi queste voci) connesse con la *Scuola Antiochena* (a fondo naturalistico). Ma il vero Razionalismo eterodosso comincia con l'*Umanesimo*, quando lo studio dei classici risveglia e accentua nell'uomo un orgoglioso *individualismo*, la febbre del sapere, dell'indagine, della ricerca scientifica, della critica, dell'autonomia nel campo teoretico e pratico, l'adesione dello spirito a se stesso e alla natura. Dal naturalismo del *Telesio*, del *Bruno* e del *Campanella* alla costruzione soggettiva del *Cartesianismo*, allo scientismo empirico, alla libera interpretazione della Bibbia di *Lutero*, poi all'*Enciclopedismo* e all'*Illuminismo* del sec. XVIII, a *Kant*, cultore della ragione *autonoma* e *autoctona*, arbitra della verità teoretica e pratica. Con lui il Razionalismo ha la sua sistemazione critica per riprendere il suo sviluppo nel secolo scorso fino alle conseguenze più antitetiche, come l'*Idealismo* assoluto e il *Monismo* materialistico.

Tutto questo è il Razionalismo, che di fronte al problema religioso (che qui interessa) va da un vago *Deismo* al *Panteismo* e finalmente all'*Ateismo* (v. queste voci). La religione cattolica ha sostenuto l'urto secolare del Razionalismo, contendendogli il terreno e sbarrandogli il passo. Le fasi di questa lotta sono segnate nel « *Sillabo* » di Pio IX e nelle definizioni del *Conc. Vatic.*: v. DB, 1700 ss. e 1781 ss.

BIBL. — A. FRANCHI, *Ultima critica*. Milano, 1897; FILLION, *Les étapes du rationalisme*, Paris, 1911; C. COIGNET, *De Kant à Bergson*, Paris, 1912; P. PARENTE, *Il più tragico divorzio*. in *L'Enciclica « Summi Pontificatus »*, *Commento*, Roma, 1940; « *Rationalisme* » in DTC.

P. P.

REDENZIONE (dal lat. *redimere* = ricomprare): significava anticamente riscatto, quindi liberazione d'uno schiavo o d'una cosa vincolata mediante un pagamento. Nel campo religioso la redenzione è intesa in rapporto al peccato, il quale dice *offesa a Dio* e *schiavitù morale*, cioè ha un aspetto *oggettivo* e un aspetto *soggettivo*. Parimenti la redenzione importa una riparazione o espiazione o soddisfazione (*oggettivamente*) e un riscatto o liberazione o reintegrazione (*soggettivamente*). Questi due sensi sono espressi bene in tedesco con le parole: *Erlösung* (= riscatto) e *Versöhnung* (= espiazione). Il termine redenzione si arricchisce ancor più col Cristianesimo, che è essenzialmente un messaggio di salvezza, una soteriologia incentrata in Gesù, che secondo l'etimologia ebraica significa appunto *Salvatore*.

Lo schema che traduce approssimativamente le ricchezze del concet-

to cattolico di redenzione può delinarsi così: l'uomo peccando ha offeso Dio e si è reso schiavo del peccato e del demonio che gliel'ha suggerito; non potendo egli rimediare a tanta rovina, il Verbo s'incarna legando a sé l'umanità (*corpo mistico*), espia e ripara in luogo dell'uomo peccatore davanti a Dio offeso (*soddisfazione vicaria*), meritando per tutti la riconciliazione con Dio e la liberazione dalla schiavitù di Satana e dal peccato. Il *Luteranesimo* ha esagerato l'aspetto *oggettivo* riducendo la Redenzione a una *sostituzione penale* di Cristo in luogo degli uomini, che nulla hanno da fare per conto proprio (*estrinsecismo*); i *Sociniani*, i *Protestanti liberali*, i *Modernisti* riducono invece la redenzione a un'opera *individuale*, cui Gesù Cristo contribuisce con l'influsso morale del suo esempio (*moralismo soggettivo*). Ma la dottrina cattolica, in base alla divina Rivelazione, evita gli eccessi e tempera armonicamente i vari elementi e i vari aspetti in un quadro organico: Cristo Redentore si sostituisce a noi nell'espiazione, ma noi siamo in Lui *solidali* con Lui, per ragione del corpo mistico; Egli ci redime con tutta la sua vita terrena, specialmente in forza della sua morte, sacrificio espiatorio, con efficacia fisico-morale: ma l'uomo per attuare in sé la salvezza operata da Cristo, deve aderire a Lui liberamente con la fede e la carità e con l'uso dei Sacramenti. Questi concetti si ricavano da: *Isaia* c. 53 (il poema soteriologico del « Servo di Yahwe »); *Sinottici* (*Mt.* 20, 28 e 29, 28; *Mc.* 10, 45 e 14, 24; *Lc.* 19, 10 e 22, 20; *Giovanni*, 1, 29; 10, 15; *Apoc.* 5, 8; 1^a *Lett.* 2, 2); *Pietro* (1^a *Lett.*,

1, 18; 2, 21); soprattutto dalle Lettere di *S. Paolo*, che insiste specialmente sul valore redentivo della morte di Cristo (cfr. *Rom.* 3, 24; *Efes.* 1, 7 e 5, 2; 1 *Tim.* 2, 6; *Gal.* 3, 13; *Ebr.* passim, ecc.). Gli stessi Razionalisti riconoscono che tutta la dottrina di S. Paolo è una complessa soteriologia vivamente realistica, animata dal concetto del corpo mistico, per cui la passione, la morte e la resurrezione di Cristo diventano nostre, come è nostro il peccato di Adamo.

Presso i *Padri* tutti gli elementi costitutivi della Redenzione si trovano più o meno sviluppati, secondo i vari periodi o le varie scuole. Alcuni insistono sul *realismo* paolino, specialmente gli occidentali, altri (orientali) sul *misticismo* giovanneo (redenzione = deificazione dell'uomo attraverso il Verbo Incarnato, Luce-Vita). A volte ricorrono a metafore e allegorie vivaci per illustrare efficacemente il mistero al popolo, come per es. a queste: Cristo sborsa il suo sangue a Satana per liberare l'uomo dalla sua tirannia; Dio inganna il diavolo, che sfoga la sua ferocia su Cristo innocente, credendolo veramente peccatore, e quindi perde il diritto di tormentare più oltre gli uomini. I Razionalisti a torto hanno voluto vedere in questi espedienti oratori dei Padri una vera *mitologia* cristiana! Finalmente il *Conc. Tridentino* contro le aberrazioni luterane ha precisato diligentemente i capisaldi della dottrina cattolica nella sess. 5 e 6 (DB, 787 ss.).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, qq. 48-49 (acuta sintesi); J. RIVIÈRE, (specialista in materia), *Le dogme de la Rédemption* (*Etude théol.*), Paris, 1931; Id.,

(*Etudes critiques et documents*), Louvain, 1931; vedi anche « *Rédemption* » in DTC. In breve E. HUGON, *Le mystère de la Rédemption*, Paris, 1927 (piuttosto teologico); meglio RICHARD, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1932, (più positivo); M. CORIOVANI, *Il Salvatore* 2, Roma, 1945.

P. P.

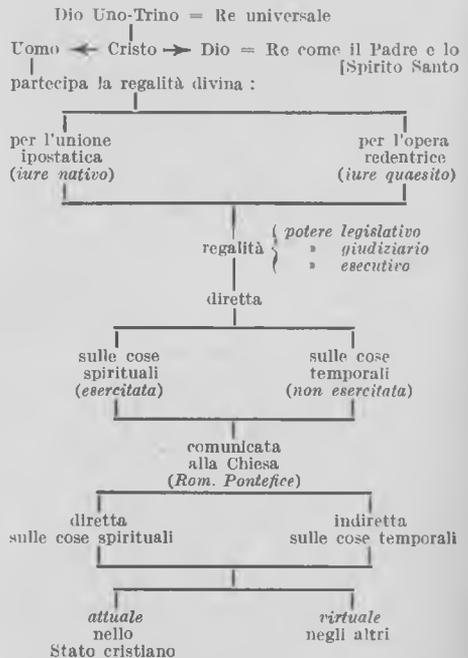
REGALITA' (di Cristo): con l'Enciclica di Pio XI « *Quas primas* » (1925) la Regalità di Cristo entrava nella liturgia universale (*festa di Cristo Re*) e nella categoria delle verità dichiarate dal Magistero della Chiesa. Ma questa verità è antica: già nel Vecchio Testamento il Messia futuro è vaticinato Re (cfr. *Salmo* 2, 44, 71; *Isaia*, c. 9, 6 ss.; *Daniele*, c. 2, 44 e 7, 13 ss.). Nel Nuovo Testamento l'Arcangelo Gabriele dice a Maria (*Lc.* 1, 32): « ...e il suo regno non avrà fine ». Cfr. *Giov.* 18, 37, *Paolo* nella 1ª *Let. ai Cor.* 15, 24: « ...poiché tutte le cose ha sottoposto ai suoi piedi »; *Apoc.* 19, 13: « Ed Egli porta scritto sulla veste e sul femore: Re dei re e Signore dei dominanti ». S. Agostino raccoglie la tradizione dei Padri (*De consensu Evang.*): « Cristo in quanto uomo è stato costituito Re e Sacerdote ».

Ragioni: a) Cristo è Re per *diritto nativo*, perché è Figlio di Dio, anche secondo la sua umanità, che sussiste nella Persona del Verbo; b) per *diritto acquisito*, perché ha riscattato col suo sangue il genere umano dalla schiavitù del peccato, che pesava anche su tutto il creato, come dice S. Paolo (*Rom.* 18, 19); c) Cristo è Re perché ha la triplice potestà *legislativa, giudiziaria ed esecutiva*, come attesta l'Evangelo (cfr. *Mt.* 5, 21 e 28, 18; *Mc.* 16, 16;

Atti Ap. 10, 42, ecc.). Il regno di Cristo è d'indole *spirituale*, ma non esclude l'estensione alle cose temporali; è anche *sociale* non soltanto *individuale*.

Le potestà regali di Cristo sono state comunicate alla Chiesa e al Romano Pontefice, che ne è il Capo visibile. Cfr. le parole di Cristo: « Come il Padre ha mandato me, così io mando voi ».

La dottrina della Regalità di Gesù Cristo e della sua Chiesa si può ridurre a questo grafico:



BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, qq. 58-59; L. CHAMBAT, *La Royauté du Christ selon la doctrine catholique*, Paris, 1931; P. CRISOSTOMO, *Il Cristo Re della creazione*, Milano (Opera della Regalità); C. V. HÉRIS, *Il Mistero di Cristo* (vers.), Brescia, 1938, p. 113 ss.

P. P.

REGNO (di Dio): è questo un concetto centrale per la comprensione della economia della salvezza e costituisce l'oggetto supremo della predicazione di Gesù.

Nel Vecchio Testamento Dio è, come Creatore, il re dell'universo ed in modo particolare, re d'Israele che è il « suo » popolo. Il regno di Dio si protende nel futuro con la fondazione del regno messianico universale, spirituale, eterno.

Nei Vangeli si parla frequentemente di un *regno di Dio*, detto anche da Matteo « *regno dei cieli* » con una ovvia sostituzione del nome di Dio, alla maniera giudaica. La nozione del regno di Dio è complessa. Essa esprime una realtà presente e futura; presente e in continuo perfezionamento e progresso, in attesa del futuro che è possesso perfetto e totale della felicità in cielo. È ancora *interno, invisibile*, cioè il regno della grazia, nelle anime, e *sociale, visibile*, in quanto coincide con la Chiesa fondata da Cristo in terra.

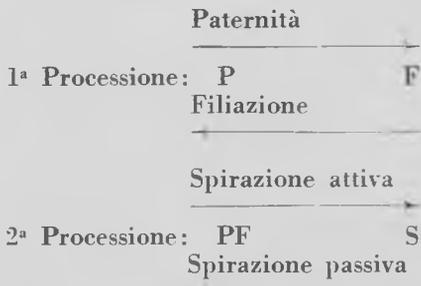
BIBL. — DBV, 1237-57; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*,¹⁵ Paris, 1931, I e II vol. (v. Indice); A. VITTI, *La recente interpretazione del Regno di Dio nel sistema escatologico*, in « Scuola Catt. », 60 (1932); A. MEDEBIELLE, in DBVS, II, 487-691; V. JACONO, *Il Regno di Dio in S. Matteo*, in « Scuola Catt. », 69 (1941), agosto-ottobre; J. BONSIRVEN, *Les enseignements de Jésus-Christ*, Paris, 1946.

S. G.

RELAZIONE (divina): la relazione secondo Aristotele e S. Tommaso, è uno dei nove accidenti che si definisce formalmente ordine o rapporto di una cosa all'altra (« ad aliquid » = πρὸς τι). Esso importa un soggetto (es. Padre), un *termine* (figlio), un *fondamento* o ragione se-

condo cui il soggetto si riferisce al termine (tra padre e figlio la generazione). A differenza degli altri accidenti, che dicono sempre una perfezione realmente inerente al soggetto, la relazione più che una perfezione *nel* soggetto dice un rapporto *al* termine e in questo rapporto (« esse ad ») è la sua nota essenziale, mentre la sua inesione nel soggetto (« esse in ») è secondaria e può essere *reale* o solo *logica*. Così la paternità è tutta nel rapporto di un individuo a un altro in forza della generazione; così anche l'oggetto intelligibile dice ordine, relazione reale all'intelletto conoscente, ma questa relazione per sé nulla aggiunge a quell'oggetto.

È verità appartenente alla fede che in Dio ci sono relazioni reali, perché nella Rivelazione incontriamo termini correlativi, come Padre e Figlio. Questa verità deriva anche dalla dottrina delle processioni (vedi questa voce): una processione divina non si può concepire senza un termine *a quo* e un termine *ad quem* in rapporto tra loro. Essendo due le processioni quattro saranno i termini e quattro le relazioni tra di essi secondo questo diagramma:



Queste relazioni non si distinguono dalla natura divina se non per una

distinzione *rationalis ratiocinatae* (v. *Attributi*), ma tra di loro si distinguono *realmente*, perché si *oppongono* (Paternità-Filiazione) in modo irriducibile, e però richiedono soggetti distinti di attribuzione (la Paternità nel Padre, la Filiazione nel Figlio). Soltanto la *Spirazione attiva* non si oppone alla Paternità e alla Filiazione e quindi è subbietta nel Padre e nel Figlio; si oppone però alla *Spirazione passiva* che richiede perciò un termine distinto (Spirito Santo). Delle quattro relazioni reali che sono in Dio, tre si distinguono numericamente e costituiscono perciò le tre persone divine: il Padre che è la Paternità sussistente, il Figlio la Filiazione sussistente, lo Spirito Santo la Spirazione d'amore sussistente. Secondo l'esse in le Persone sussistono in forza dell'unico essere divino, con cui realmente e assolutamente s'identificano; secondo l'esse ad si distinguono *rationalis ratiocinatae* dall'essenza ma realmente tra di loro. Questa distinzione reale mutua essendo puramente *relativa* non intacca l'unità assoluta di Dio.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 28; A. HORVATH, *Metaphysik der relationem*, Graz, 1914; E. HUGON, *Le mystère de la très Ste Trinité*, Paris, 1930, p. 330 ss.; P. PARENTE, *Il Mistero della SS. Trinità*, nell'op. « Il Simbolo », vol. I, Assisi, 1941; S. BRETON, *L'esse in et l'esse ad dans la métaphysique de la relation*, Rome, 1951.

P. P.

RELIGIONE: (lat. *relegere* = ripensare [cose divine]; o *religare* = legare [a Dio]; o *reeligere* = rieleggere [Dio perduto col peccato]: generalmente è un legame, un vincolo morale tra Dio e gli uomini, come

risulta dalla storia delle religioni e dalla considerazione del naturale rapporto della creatura razionale al Creatore. *Soggettivamente* la religione è una volontaria disposizione dell'anima a riconoscere Dio come ente supremo e padrone dell'universo, e a rendergli il culto dovuto.

Objettivamente è il complesso delle verità e delle norme, in virtù delle quali la nostra vita è ordinata verso Dio, fine supremo. Nell'uno e nell'altro senso la religione investe tutto l'uomo: intelletto, volontà, attività pratica. Non è dunque la religione il culto del dovere immanente nella ragione autonoma (*Kant*); non è la coscienza del divino immanente in noi, superata dalla sintesi filosofica (*Idealisti*); non è un istinto della sub-coscienza (*Modernisti*); né è surrogato provvisorio della scienza dei fenomeni naturali (*Positivisti*). La religione accompagna costantemente il genere umano in qualunque fase della sua evoluzione intellettuale, morale e civile: e però essa risponde a profonde esigenze della stessa natura umana. La religione è *naturale* se fiorisce spontaneamente nell'anima, al pensiero di un Dio Creatore e Signore, con tendenza a un fine naturale, proporzionato al nostro intelletto e alla nostra volontà. È *soprannaturale* se si fonda su una *rivelazione* positiva di Dio, che importa verità speculative da credere e norme da eseguire in ordine a un fine, che trascende le forze e le esigenze proprie della natura umana. Tale è la religione cristiana tutta orientata verso la visione beatifica, fine assolutamente soprannaturale. Posta l'esistenza d'un Dio personale, l'uomo non può esimersi dal prestargli un culto inter-

no ed esterno; e siccome varie religioni pretendono di essere rivelate, l'uomo ha l'obbligo di cercare la vera Rivelazione per via di criteri *esterni* (miracoli e profezie) e criteri *interni* (elevatezza di dottrina e di precetti in armonia con le più nobili aspirazioni del cuore umano).

Vedi: *Rivelazione e Culto*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, q. 81; A. TANQUEREY, *De vera religione ecc.*, Roma, 1931; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Paris, 1914; G. GRANERIS, *La religione nella storia delle religioni*. Torino, 1935; G. SIRI, *La Rivelazione*. 2ª ed., Roma, 1942; F. FABBÌ, *Il Cristianesimo rivelazione divina* 3, Assisi, 1950.

P. P.

RELIGIOSI (Congr. dei): v. *Santa Sede*.

REVIVISCENZA (dei meriti): Le opere umane, rispetto alla vita eterna, si dicono morte se sono compiute in stato di peccato mortale, vive se in stato di grazia, mortificate se fatte da chi era in grazia, perdettero poi la loro efficacia di condurre al premio per una susseguente caduta nel peccato grave.

La Scrittura e i Padri sono espliciti nell'affermare che Dio restituendo la sua amicizia al peccatore lo riammette pure al godimento dei beni acquistati prima dell'abbandono della casa paterna. È dunque un fatto incontestabile che i meriti riacquistano efficacia in rapporto al conseguimento del premio eterno. Ma in che misura? Qui appunto si dividono le opinioni dei teologi. Il Suarez afferma che vengono restituiti integralmente, mentre S. Tommaso ritiene che sono ridati in proporzione del fervore con cui il penitente si converte secondo il principio

che Dio « tanto si dà, quanto trova d'ardore » (*Dante*, Purg. 15, 70). La prima opinione esalta la misericordia di Dio, la seconda, che a prima vista sembra molto severa, è più consona al principi della teologia e capace di eccitare il fervore nei penitenti. Per altre sfumature rilevate in S. Tommaso dai suoi discepoli vedi il P. Boyer, *De paenitentia*, Romae 1942, p. 275-277.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, p. 89, a. 2; R. MORINO, *La reviviscenza dei meriti secondo la dottrina del Dot.* 75-108; F. SUAREZ, *Relatio de reviviscenciae rito Angelico*, in « Gregorianum » (1932) 75-108; F. SUAREZ, *Relatio de reviviscenciae meritorum*. ed. Vivès; L. BILLOT, *De Sacramentis*, Romae, 1930, II, p. 116.

A. P.

REVIVISCENZA (dei Sacramenti): se un Sacramento validamente ricevuto, ma senza l'effetto della grazia per causa della presenza dell'obice (v. questa voce), in seguito, passato il rito esterno e rimosso l'ostacolo morale, produce la grazia in virtù del rito in precedenza posto, si dice che revivisce.

Da questa descrizione appare che per la reviviscenza si richiedono alcune condizioni: 1° *la rimozione dell'obice* da parte del soggetto; 2° da parte del Sacramento si esige *a)* che sia *valido e infruttuoso o informe*, (senza forma soprannaturale, che è la grazia) perché se il Sacramento è invalido non esiste e se non esiste non può agire; *b)* che il rito *esterno sia passato*, perché se dura ancora il segno sacramentale non si può parlare di reviviscenza ma di collazione ordinaria della grazia; *c)* che il rito esterno *lasci nel ricevente qualche effetto*, perché la reviviscenza importa un influsso causale del

rito esterno, che sarebbe inconcepibile se questo non lasciasse una reale impronta del suo passaggio; 3° da parte di Dio, finalmente, si richiede che voglia conferire la grazia anche in questa maniera straordinaria.

Effettivamente reviviscono quei Sacramenti nei quali si realizzano le condizioni predette. Ora tre si verificano in tutti i Sacramenti, ad eccezione della Penitenza: la rimozione dell'obice, il Sacramento valido ed informe, il passaggio del rito esterno. Non rimane che constatare se le altre due condizioni trovino il loro compimento: la permanenza di qualche effetto e la volontà di Dio di largire la grazia per via straordinaria.

La permanenza di un effetto reale, il carattere, si verifica nel Battesimo, nella Cresima e nell'Ordine; così pure la volontà positiva di Dio si desume dal fatto che altrimenti non potrebbe essere rimesso il peccato originale in colui che riceve indegnamente il Battesimo e che nella Cresima e nell'Ordine, i fedeli rimarrebbero privi di quelle grazie che sono sommamente utili all'adempimento dei doveri cui vengono deputati. Anche quanto all'Estrema Unzione e al Matrimonio, mentre da una parte si rileva la permanenza di una « *interior unctio* » e di un « *vinculum* », dall'altra si desume la volontà divina dal fatto che anche in questo caso i fedeli verrebbero privati di quegli aiuti che sono tanto efficaci per superare le ultime tentazioni dell'agonia e per affrontare con buon esito le difficoltà della vita coniugale. Soltanto la Penitenza e l'Eucaristia non reviviscono, la prima perché non può essere Sacramento valido ed infruttuoso, come ri-

tengono comunemente i teologi, l'altra perché derogherebbe alla norma dell'agire divino: infatti nell'ipotesi della reviviscenza dell'Eucaristia, un fedele che per tutta la vita quotidianamente riceve in modo sacrilego la comunione, in fine, per un semplice atto di contrizione emesso nel Sacramento della Penitenza riceverebbe tanti aumenti della grazia quanti sono i sacrilegi commessi. Veramente ripugna pensare che Dio voglia premiare il peccato!

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 69, a. 10, con i commenti di Giovanni da S. Tommaso, Gonet. Billuart; F. MARIN SOLA, *Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam Sacramentorum cum eorum reviviscencia*, in « *Divus Thomas* » (Frib.), 1925, 49-63; C. CIPRIANI, *De reviviscencia Sacramentorum apud principaliores thomistas O. P.*, Siena, 1945.

A. P.

RIBATTEZZANTI: v. *Donatismo*.

RICCARDO DI S. VITTORE: teologo, n. nella Scozia all'inizio del secolo XII, m. a Parigi nel 1173. Dal 1162, priore del monastero di S. Vittore, ne fu la gloria più grande dopo Ugo. Teologo di polso si rivela nel *De Trinitate* (uno dei più importanti saggi medievali sull'argomento) nel *De Verbo Incarnato* (necessità e convenienza dell'Incarnazione secondo il metodo di S. Anselmo) nel *Beniamin minor* e nel *Beniamin maior* (due trattati classici sulla contemplazione). Scrisse altre numerose opere morali e ascetiche (PL. 196). Importante l'opuscolo *Exiit edictum* edito da J. Chatillon e W. J. Tulloch, Parigi, 1951.

BIBL. — F. CAYRÉ, *Patrologia e storia della teologia*, II, Roma, 1938, pp. 487-494; C. OTTAVIANO, *Riccardo di S. Vittore*, Ro-

ma, 1933; I. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine*, I, Parigi, 1948, pp. 58-60; A. PIOLANTI, *Riccardo di S. Vittore*, in EC.

A. P.

RISURREZIONE (dei corpi): è una verità di fede definita già dal *Conc. Lateranense IV* (a. 1215), DB, 429: «Tanto i reprobî quanto gli eletti risorgeranno tutti coi corpi, che ora portano, per ricevere secondo le proprie azioni buone o cattive...». Uno degli articoli del Credo è la «risurrezione». Questa verità è esplicitamente rivelata nell'Antico e nel Nuovo Testamento: Libro di *Giobbe*, 19, 23; *Isaia*, 26, 19; *Ezechiele*, 1, 14; *Daniele*, 12, 2; 2 *Maccabei*, 7, 1-13 e 12, 39-46. Nel Nuovo Testamento molti testi chiari ed energici specialmente in *S. Paolo* (1 *Cor.* 16; 1 *Tessal.* 3, ecc.), il quale mette in stretto rapporto la risurrezione nostra con quella del Signore. V. anche *S. Giovanni* 5, 28. La *Tradizione* è unanime (dalla *Didachè* a *Tertulliano* che scrisse «*De resurrectione carnis*», a *S. Agostino*, che insiste sull'identità del corpo mortale e del corpo risorto). La ragione non può dimostrare ma può vedere la convenienza di questa verità soprannaturale. *S. Tommaso* scrive che l'uomo perfetto è l'anima col proprio corpo: come il corpo è stato associato all'anima nella vita mortale, così è giusto che sia unito all'anima nell'eterna vita, partecipando insieme con essa al gaudio o alla pena meritata.

La risurrezione è *universale* per tutti gli uomini e importa l'identità individuale di ciascun risorto. Ad avere tale identità è sufficiente che l'anima riprenda almeno una parte della materia di cui fu rivestita prima della morte. Questo principio

elimina molte difficoltà. *S. Tommaso* soddisfa sobriamente a varie curiosità sulle condizioni del corpo risorto (v. *Summa c. Gent.* IV, 80-85 e *Summa Theol. - Suppl.* qq. 75-86). *S. Paolo* (1 *Cor.* 15) descrive le qualità del corpo glorioso che i Teologi riducono a 4: *impassibilità, sottigliezza, agilità e splendore*. Il corpo risentirà e rifletterà così la bellezza e le virtù proprie dell'anima beata.

BIBL. — *S. TOMMASO*, *Summa Theol. Supplem.*, qq. 75-86; *Summa c. Gent.* IV, 79-80; *P. NAUTIN*, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la Résurrection de la chair*, Paris, 1947; vedi in DTC e in DA la voce «*Résurrection*» e la bibliografia citata sotto la voce «*Escatologia*»; *A. PIOLANTI*, *De Novissimis* 3, Romae, 1950, p. 126 ss.

P. P.

RISURREZIONE (di Cristo): Gesù risorto da morte a vita novella è una verità, storicamente attestata da tutti gli Evangelisti e da *S. Paolo*, la quale fin dai primi giorni del Cristianesimo non solo fece parte del messaggio evangelico, ma ne fu il fondamento e l'anima, come occupò il centro della liturgia e della Chiesa nascente.

La critica moderna ha usato tutti i mezzi per distruggere la realtà storica di questo fatto: frode degli Apostoli, teoria della allucinazione o della morte solo apparente di Gesù, ecc. Ma finora nessuno di questi tentativi contraddittori è riuscito a risolvere seriamente il problema. Gli esegeti cattolici, contro tutti gli assalti della critica vecchia e nuova, da *Reimarus* a *Loisy*, oppongono questi punti fermi: 1° La vera morte di Cristo e la sua sepoltura narrate dagli Evangelisti con ricchezza di dettagli e di circostanze decisive; 2° Cristo redivivo in tutta la sua fi-

sica realtà testimoniato da persone ineccepibili, come Pietro e Paolo, in pubblico, davanti ai Giudei che avrebbero dovuto, se potevano, smentirli; 3° Prima del racconto degli Evangelisti c'è la energica testimonianza di Paolo (tra il 53 e il 55) che vide Cristo sulla via di Damasco e andò a Gerusalemme dove conversò con Pietro e Giacomo, da cui poté attingere notizie particolari di quella mirabile Risurrezione di Cristo, che per lui è ragione d'essere della fede e dell'Apostolato. E San Paolo l'attesta con un linguaggio quasi rituale che riecheggia la catechesi originale della prima comunità cristiana all'indomani dell'ascensione di Gesù; 4° Il fenomeno psicologico dell'allucinazione era impossibile in animi sfiduciati e smarriti come quelli degli Apostoli: tanto è vero che alle prime apparizioni del Risorto si spaventarono e Gesù dovette persuaderli della realtà del suo corpo mangiando e facendosi toccare; 5° Tra la morte di Gesù e la prima testimonianza della sua Risurrezione è così breve il tratto di tempo da non poter assolutamente bastare alla formazione di una leggenda; 6° Se gli Evangelisti avessero voluto inventare e ingannare avrebbero ben concordato le loro narrazioni, le quali invece presentano varietà di dettagli e di colorito, che provano appunto la schiettezza e la oggettività delle testimonianze; 7° Ridurre a una frode o a un'allucinazione il mutamento operato dalla Risurrezione negli Apostoli, prima così timidi e vili, e ancora la conversione e l'opera di S. Paolo, è un assurdo.

La Risurrezione, mentre è la prova suprema della divinità di Cristo,

è anche la ragione di quel divampare di fede, di apostolato e di martirio, che caratterizza i primi tempi cristiani.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 53; M. LEPIN, *Christologie*, Paris, 1908, p. 77 ss.; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, Paris, 1931, vol. II, c. IV; G. RICCIOTTI, *La vita di Gesù Cristo*, Milano, 1941; I. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Parigi, 1949.

P. P.

RITI (Congr. dei): v. *Santa Sede*.

RITO (lat. *ritus* = usanza religiosa): nell'uso ecclesiastico è l'insieme delle cerimonie (inchini, benedizioni, segni di croce, imposizione delle mani, unzioni, ecc.) e delle formole (orazioni, inni, antifone, versetti ecc.), di cui constano gli atti liturgici. Di questi riti alcuni sono *essenziali*, ossia costituiscono l'essenza stessa del Sacrificio o dei Sacramenti (*materia e forma*; v. queste voci), sono d'origine divina e rimasero immutati attraverso tutte le vicende e tutte le trasformazioni, cui fu sottoposta la liturgia nel suo bimillenario sviluppo. Altri sono *accidentali*, ossia la cornice in cui s'inseriscono, si svolgono e s'illuminano i riti essenziali; sono di origine ecclesiastica e si amplificano, si modificano e talora scompaiono sotto l'influsso di avvenimenti storici e secondo la diversità dei temperamenti e dei climi religiosi. Tale varietà dei riti accidentali, nell'unità fondamentale del culto cristiano, ha dato origine alle varie liturgie, che vigono nella Chiesa fin dal sec. IV-V. Così si hanno:

Il *rito antiocheno*, al quale sono connesse la liturgia greco-gerosolimitana, la siro-maronitica, la caldaica, la bizantina (detta di S. Giovanni Crisostomo: è la più diffusa essendo

usata in Turchia, Grecia, Bulgaria, Rumenia, Serbia, Russia).

Il *rito alessandrino*, da cui derivano la liturgia greca di S. Marco, la copta, l'etiopica.

Il *rito gallicano*, che comprendeva le liturgie ambrosiana, mozarabica, celtica, gallicana in senso stretto (in uso nelle Gallie).

Il *rito romano antico* (cui era affine quello africano). Nell'età carolingia si verificò una specie di osmosi liturgica tra il rito romano e quello gallicano dando origine (almeno nella sua fondamentale fisionomia) all'attuale liturgia latina, che è la predominante nel mondo cattolico.

BIBL. — C. CALLEWAERT, *De S. Liturgia universim*, Brugis, 1925; A. COELHO, *Corso di Liturgia Romana*, Torino, 1935; L. EISENHOFER, *Compendio di Liturgia*, Torino-Roma, 1940. È sempre utile consultare la celebre opera di L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 5ª ed., Paris, 1920; M. RICHETTI, *Storia Liturgica*, I, Milano, 1945.

A. P.

RITUALE ROMANO: v. *Liturgia*.

RIVELAZIONE (lat. *revelare* = togliere il velo, equivale a *manifestare* una cosa occulta): teologicamente la Rivelazione è l'atto con cui Dio si rivela anzitutto nella creazione dell'universo, che riflette analogicamente gli attributi divini, per sé invisibili (cfr. S. Paolo, ai *Rom.*, I, 19): questa è la *rivelazione naturale* (gr. φανερώσις). Ma Dio si è rivelato in modo particolare per mezzo dei Profeti e di Gesù Cristo: e questa è la *rivelazione soprannaturale* (greco ἀποκάλυψις), che trascende l'ordine naturale o per l'oggetto stesso rivelato (= mistero) o solo per il modo, con cui si è manifestata una verità per sé naturale (per es. immortalità dell'anima). Formalmente la Rivelazione

soprannaturale è un insegnamento orale fatto gratuitamente da Dio agli uomini in ordine alla santificazione e alla vita eterna.

Possibilità: la Rivelazione è possibile *da parte di Dio*, perché Egli è la fonte di tutte le verità e quindi può insegnare alla sua creatura limitata nell'essere, nell'intelligenza e nella scienza; è possibile *da parte dell'uomo*, cui non ripugna imparare da Dio se suole imparare dagli uomini. È dunque possibile e conveniente la Rivelazione, anche se si tratta di misteri, la cui imperfetta conoscenza teoretica è nondimeno feconda di bene nell'ordine pratico.

Necessità: la Rivelazione divina è *assolutamente* necessaria per le verità che trascendono le forze della ragione umana, come è evidente: è necessaria *moralmente* perché il genere umano nello stato attuale conosca facilmente, con ferma certezza e senza errori, il complesso di verità religiose adatte ad ordinare rettamente la vita (*Conc. Vat.*, sessione 3, c. 2, DB, 1786).

Razionalismo e Modernismo o pervertono il senso della Rivelazione o la negano in nome dell'autonomia della ragione, o la riducono a una progressiva coscienza del divino. I sistemi naturalistici, come il *Pelagianismo*, non riconoscono alcuna necessità di Rivelazione. V. *Sentimento, Subcoscienza*.

BIBL. — A. TANQUEREY, *De vera religione, de Ecclesia, de fontibus Revelationis*, 14ª ed., Romae, 1941; J. V. BAINVEL, *De vera religione et apologetica*, Paris, 1914; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Paris, 1926; M. CORDOVANI, *Il Rivelatore* 3, Roma, 1945; JUNG, « Révelation », in DTC; G. SIRI, *La Rivelazione*, 2ª ed., Roma, 1942; F. FABBI, *Il Cristianesimo rivelazione divina* 3, Assisi, 1950. P. P.

S

SABELLIANISMO: v. *Modalismo*.

SACERDOZIO (di Cristo): sacerdote (*sacra dans*) in senso proprio è un mediatore divinamente costituito, che offre a Dio un vero sacrificio in riconoscimento del suo supremo dominio e in espiazione delle colpe umane, procurando così agli uomini la pacificazione e l'amicizia di Dio. Sacerdozio e sacrificio sono correlativi e si trovano in ogni religione.

È di fede che Gesù Cristo sia perfetto Sacerdote (*Conc. Efes. e Conc. Trid.* sess. 22. DB, 122, 938). La Rivelazione è chiara: già nel Salmo messianico 109: « Il Signore ha giurato e non se ne pentirà: Tu sei Sacerdote in eterno alla maniera di Melchisedech ». S. Paolo (*agli Ebrei*) commentando questo testo sviluppa ampiamente la dottrina del Sacerdozio di Cristo, di cui prova l'eccellenza in confronto col sacerdozio dell'Antico Testamento, che resta ormai superato e abrogato. Cristo è il Pontefice santo, immacolato, che offrendo il sacrificio di se stesso sulla Croce una sola volta ha operato per sempre la redenzione della umanità dal peccato. La ragione stessa vede che Cristo è veramente Sacerdote perché è perfetto Mediatore (v. *Mediazione*) e ha offerto un vero sacrificio (v. questa voce). I Teologi discutono sulla ragione formale costitutiva del Sacerdozio di Cristo. La tesi più probabile è questa: Cristo è Sacerdote in forza dell'unione ipostatica, che lo costituisce Mediatore: vi si aggiunge, come elemento integrativo, la grazia santificante, che è in Cristo come Uomo

singolare e come Capo del Corpo mistico, e la designazione o vocazione da parte del Padre (*Ebr.* c. 5). Il Sacerdozio di Cristo è eterno come *stato* sacerdotale in connessione con l'unione ipostatica; come *funzione* è cessato con la risurrezione, almeno nella sua azione principale, che è il sacrificio. Resta, come dice S. Paolo (*Ebr.* 7, 25), la « *interpellatio* », che Gesù esercita sempre nel cielo presso il Padre, cioè la rappresentazione della sua Umanità offerta e immolata già sulla terra e un atteggiamento di preghiera, che è la continuazione dell'atto di volontà salvifica, che animò tutta la vita del Redentore fino alla morte di croce. Alcuni teologi (della scuola beruliana) parlano d'un sacrificio perpetuo di Cristo nel cielo, ma la Rivelazione non ci autorizza a parlare di altro sacrificio offerto da Gesù fuori di quello della croce, che si perpetua in terra sull'altare.

Il Sacerdozio cattolico è partecipazione del Sacerdozio di Cristo, che è il vero e l'unico Sacerdote, vivente e operante in ogni suo ministro.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 22; J. M. VOSTÉ, *Studia paulina*, Romae, 1928, c. 6; *Christus Sacerdos*; è utile anche dal punto di vista della pietà: S. M. GIRAUD, *Sacerdote e Ostia* (vers. dal francese), Milano, 1938; più teologico: J. GRIMAL, *Il Sacerdozio e il sacrificio di N.S. Gesù Cristo* (vers. ital.), Milano, 1940; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato* 4, 1951. Vedi soprattutto l'Enc. « *Ad catholici Sacerdotii* », 1935, di Pio XI; P. PARENTE, « *Sacerdozio di Gesù Cristo* », in EC.

P. P.

SACERDOZIO PARTECIPATO: v. *Ordine*.

SACRAMENTALI: in senso *largeo*, sono tutti quei riti e quelle cerimonie che accompagnano la celebrazione

ne del culto divino e l'amministrazione dei Sacramenti; in senso *stretto*, sono « alcuni riti, azioni o cose particolari delle quali la Chiesa, quasi ad imitazione dei Sacramenti, si suole servire per ottenere mediante la sua intercessione, certi effetti specialmente spirituali » (CIC, can. 1144).

La loro *origine* rimonta ai primi tempi della Chiesa, perché gli antichi scrittori ecclesiastici ne parlano come di cosa comune tra i fedeli.

Furono istituiti dalla Chiesa e producono i loro effetti non « ex opere operato » ma « ex opere operantis Ecclesiae » in quanto che la Chiesa per la sua dignità e in virtù della sua potente intercessione, ottiene da Dio, sebbene non infallibilmente, che al sacramentale vada unito, in coloro che ne usano degnamente, l'effetto spirituale per il quale è stato istituito.

I sacramentali si dividono in due classi: esorcismi e benedizioni.

Gli *esorcismi* consistono nell'imposizione delle mani e nella recita di alcune preghiere allo scopo di espellere il demonio dall'anima e dal corpo dei fedeli. Si sogliono applicare anche alle creature irrazionali perché di esse non abusi il demonio a danno degli uomini.

Le *benedizioni* si dividono in costitutive e invocative. Le benedizioni costitutive si applicano agli uomini come alle creature irrazionali allo scopo di consacrarle a Dio (per es. la benedizione delle vergini, la consecrazione dei calici). Le invocative si impartiscono agli uomini al fine di ottenere qualche beneficio divino (per es. la benedizione di San Biagio) e alle creature irrazionali affinché il loro uso giovi alla salute

dell'anima e del corpo (per es. la benedizione della mensa).

BIBLI. — G. ARENDT, *De Sacramentalibus*, Romae, 1900; G. VAN NOORT, *De Sacramentis*, I, n. 152-158; A. TANQUERAY, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, n. 447-448; R. VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, t. II, n. 461-469; R. GUARDINI, *I santi segni*, Brescia, 1933; A. STOLZ, *De Sacramentis*, Friburgi B., 1942, appendix.

A. P.

SACRAMENTARI: v. *Presenza reale*.

SACRAMENTI (Congr. dei): v. *Santa Sede*.

SACRAMENTI (istituzione dei): istituire un Sacramento (v. questa voce) vuol dire annettere a un rito sensibile la virtù di produrre la grazia che significa.

Cristo che come Dio aveva il potere assoluto e indipendente (*potestas auctoritatis*) di infondere in poveri elementi materiali la forza di causare la grazia, come uomo, in vista dei meriti acquistati nella Passione, ottenne dal Padre un così grande dominio sulla grazia da essere costituito il dispensatore di tutti i beni soprannaturali. Rivestito di tale potere (*potestas excellentiae*) il Redentore era libero di trasmettere la grazia immediatamente o per mezzo di riti sensibili. La Rivelazione attesta che Egli, pur conservando il potere di influire sulle anime in modi straordinari e corrispondenti alla sua insondabile sapienza (« non enim alligavit gatiam suam Sacramentis »), scelse la seconda via. Infatti la Scrittura e la Tradizione descrivono l'intervento *diretto*, di Gesù Cristo nell'ordinare nella sua Chiesa l'uso di diversi riti comunicatori della grazia: Battesimo (*Giov.*

3, 5; *Mt.* 28, 19); Cresima (*Atti*, 8, 14; 19, 6), Eucaristia (*Giov.* 6, 1-72; *Mt.* 26, 26-29; *Mc.* 14, 22-25; *Lc.* 22, 15-20; *I Cor.* 11, 23-25), Penitenza (*Giov.* 20, 21-23) Estrema Unzione (*S. Giac.* 5, 13-15), Ordine (*Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 26), Matrimonio (*Mt.* 19, 4-9; *Ef.* 5, 20-32).

Tali testimonianze criticamente accertate, cui fanno da contrafforte le affermazioni dei più antichi scrittori ecclesiastici, non solo mostrano ingiustificato il ripudio di cinque Sacramenti da parte dei novatori del sec. XVI, ma mettono pure a nudo il pregiudizio di quei protestanti liberali che sottoscrivono alle seguenti affermazioni dello Harnack: « Non c'è per noi spettacolo più triste di queste trasformazioni della religione cristiana, che da ciò che era in origine, ossia l'adorazione di Dio in spirito e verità, diviene il *culto dei segni*. Per distruggere questa forma di religione Gesù Cristo si fece crocifiggere ed eccola risuscitata sotto l'ammanto del suo nome e della sua autorità ». (*Essenza del cristianesimo*, Torino, 1903, p. 238).

Il Vangelo invece attesta che Cristo, ben lontano dallo spirito iconoclasta di distruggere i riti e i segni religiosi, si è volentieri sottoposto alla morte per trasformarli da « *infirmi et egeni elementa* » in principî fecondi di resurrezione e di vita.

Basata sui documenti del N. T. e dei Padri, la Chiesa pur lasciando libertà di discutere sul *modo* ha solennemente definito nel Concilio di Trento il *fatto*, secondo il quale Gesù Cristo ha istituito tutti i Sacramenti attualmente in uso (DB, 844).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 4; R. BELLARMINO, *De Sacramentis*,

Venetiis, 1590; J. B. FRANZELIN, *Tractatus de Sacramentis*, ed. 5^a, Romae, 1911; E. CARRETTI, *Lezioni di S. Teologia: i Sacramenti*. Bologna, 1926, lez. 2; A. MICHEL, « *Sacraments* », in DTC; C. VAN DEN EYNDE, *Les définitions des Sacraments pendant la première période de la théologie scolastique*. Roma-Lovanio, 1950 (importante).

A. P.

SACRAMENTO (concetto di) (latino *sacramentum* = giuramento sacro, militare, ecc.; gr. *μυστήριον* = cosa nascosta): è un segno sensibile produttivo della grazia. In altri termini, il Sacramento per il suo rito esterno è un simbolo, ossia una rappresentazione esteriore di una realtà non raggiungibile dai sensi; per es. nel Battesimo il segno esteriore, costituito dall'acqua e dalle parole pronunziate dal ministro, simboleggia e rappresenta una realtà interiore e invisibile, cioè la rinnovazione e purificazione dell'anima. Il Sacramento però non è soltanto simbolo di una realtà superiore, ma la realtà che significa, in virtù dell'azione latente di Dio, la produce. È dunque un segno che realmente contiene ciò che rappresenta, la realizza e la produce come una vera causa.

Sono pertanto due gli elementi che concorrono a costituire intrinsecamente il Sacramento: il simbolismo e la causalità, la ragion di segno (vedi *Materia e Forma*) e la ragion di causa (vedi *Causalità dei Sacramenti*), strette in mutuo profondo rapporto.

L'esistenza, la costituzione del rito sensibile e l'efficacia dei singoli Sacramenti dipende dall'istituzione (v. questa voce) di Gesù Cristo; infatti solamente Lui, che era Dio, poteva unire a poveri elementi materiali come l'acqua, l'olio, il pane,

ecc. la virtù di produrre degli effetti spirituali e soprannaturali, quali la grazia santificante (v. questa voce), la grazia sacramentale (v. questa voce) e il carattere (v. questa voce).

Il pacifico possesso di questa dottrina, frutto della riflessione di molti secoli sui dati della Rivelazione (cfr. *Rom.* 6, 3-11; *I Cor.* 10, 17) fu disturbato dai protestanti del sec. XVI, che negata ai Sacramenti della Nuova Legge la dignità di cause della grazia, li considerarono come segni *ad nutriendam fidem* (Lutero) o come pegni della benevolenza divina (Calvino) o come tessere di appartenenza alla Chiesa (Zwinglio) o soltanto come nota distintiva dagli infedeli (Carlostadio e Sociniani).

Il Concilio di Trento contro tale impoverimento del dogma rivendicò l'efficacia causale dei Sacramenti e ribatté ad uno ad uno gli errori dei protestanti, nei 13 canoni della sessione VII (DB, 844-856).

Anche i *Modernisti*, che ripeterono sostanzialmente l'errore di Lutero, furono condannati da Pio X, nel 1907 (DB, 2089).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.* III, qq. 60-65 con i classici commenti del Gaetano, di Giovanni, di S. Tommaso, Gonet, Billuart, Pégues, ecc.; R. BELLARMINO, *De Sacramentis*, Venetiis, 1599; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*, conferenza 61; P. POURRAT, *La Théologie Sacramentaire*, Paris, 1919; N. GIHR, *Les Sacrements*, Paris, 1908; G. VAN NOORT, *De Sacramentis*, Hilversum in Hollandia, 1927; J. B. FRANZELIN, *De Sacramentis in genere*, Romae, 1911; M. CORDOVANI, *Il Santificatore*, Roma, 1940; J. JANOT, *Les sept fontaines*, Paris, 1939; « Sacrements », in DTC; L. VON RUDLOFF, *Piccola Dogmatica per laici*, 2ª ed., Brescia, 1942; G. CERIANI, *La vita del corpo mistico*, Como, 1941; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, 3ª ed., Romae, 1950; F. OLGIAITI, *Il sillabario del Cristianesimo*,

Milano, 1935, p. 203-212; C. BOZZOLA, *De Sacramentis*, Napoli, 1947; A. PIOLANTI, « Sacramenti », in EC.

A. P.

SACRIFICIO (di Cristo): il sacrificio in genere è l'offerta di una cosa materiale e la sua distruzione reale o equivalente fatta da un legittimo ministro a Dio, per riconoscerne il dominio e per espiare i peccati degli uomini.

Non c'è religione senza sacrificio, che è l'atto più solenne del culto. Esso nasce dal sentimento della propria dipendenza di fronte al Creatore, a cui l'uomo è debitore di tutto, anche della propria vita. A riconoscere questa sua soggezione l'uomo, se non la stessa vita (come a volte accadde), offre le cose necessarie alla vita. Al sentimento di soggezione si aggiunge la coscienza della colpa e il desiderio di espiarla per riconquistare l'amicizia di Dio. È di fede che la morte di Cristo fu un vero e proprio sacrificio (*Conc. Efes.* e *Conc. Trid.*: DB, 122, 938, 950). Difatti nell'Evangelo quella morte è indicata spesso in termini sacrificali: *hostia* (θύσια), *victima propitiatoria* (ἱλαστήριον), ecc. Cristo è denominato *Agnello* che toglie i peccati del mondo, *Agnello ucciso* (*Apoc.* 5, 6). S. Paolo sopra tutto sviluppa questa dottrina specialmente nella *lett. agli Ebrei*.

Col Sacrificio della Croce è intimamente connesso il sacrificio della Messa, che da quello attinge il suo valore (v. *Messa*). In ambedue Cristo è Sacerdote e Vittima.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.* III, q. 48, a. 3; GRIMAL, *Il Sacerdozio e il sacrificio di N. S. Gesù Cristo* (vers. dal francese), Milano, 1940; J. M. VOSTÉ, *De Passione et morte Jesu Christi*, Romae,

1937, p. 331 ss.; « *Sacrifice* », in DTC. Ved. sotto voce « *Sacerdozio* ».

P. P.

SACRIFICIO EUCARISTICO: vedi *Messa*.

SALMERON: v. *Schema st. della Teol.* (pag. 353).

SANTA SEDE: con questo nome si suole designare non solo la persona del Sommo Pontefice (v. *Pontefice Romano, Papa*), ma anche quel complesso di dicasteri, di tribunali e di uffici, per mezzo dei quali il Papa governa la Chiesa universale (v. CIC. can. 7). Col diffondersi del Cristianesimo e con la progressiva attuazione dei diritti del primato inerente alla « *prima sedes* » il Vescovo di Roma si trovò assillato ben presto da un cumulo così grande di affari, da non poterli personalmente sbrigare. Fu pertanto costretto ad affidarli in parte a determinati membri del suo clero (specialmente ai diaconi): sorsero molti uffici il cui complesso si denominò, in seguito, col nome di « *Curia romana* ». Dopo il Concilio di Trento, avendo il moto di centralizzazione raggiunto il suo ritmo più celere, *Sisto V* riorganizzò in una forma rispondente ai nuovi bisogni la Curia, creando le Congregazioni Romane. L'ordinamento sistino rimase quasi invariato fino al Beato *Pio X*, che con la Costituzione « *Sapienti consilio* » del 1908 introdusse un profondo rinnovamento in tutta la Curia, che ebbe la sua definitiva sistemazione nel Codice di Diritto Canonico (can. 242-244), a tenore del quale ora a Roma funzionano 11 Congregazioni, 3 Tribunali, 5 Uffici.

Le *Congregazioni* sono ceti di Cardinali stabilmente costituiti con l'incarico di sbrigare un determinato genere di affari ecclesiastici. La loro potestà è disciplinare e amministrativa. Ne diamo l'elenco secondo l'ordine stabilito dal Codice e con un cenno delle rispettive competenze. La *Suprema C. del S. Ufficio* è preposta alla difesa della fede e della morale cristiana. La *C. Concistoriale* è così chiamata perché ha per compito di preparare quanto concerne il concistoro, ma la sua sfera di competenza è molto più ampia estendendosi alla creazione, conservazione, soppressione delle Diocesi, alla nomina dei vescovi ecc. La *C. dei Sacramenti* si occupa della amministrazione dei Sacramenti e della celebrazione della Messa. La *C. del Concilio* si cura della disciplina del clero diocesano e dei fedeli di tutto il mondo. La *C. dei Religiosi* tutela il regolare andamento delle famiglie religiose. La *C. « de Propaganda Fide »* presiede a tutta l'attività missionaria della Chiesa Cattolica. La *C. dei Riti* si occupa della S. Liturgia e della beatificazione e canonizzazione dei Santi. La *C. Cerimoniale* dispone il cerimoniale pontificio e dirime certe questioni di precedenza. La *C. degli affari ecclesiastici straordinari* tratta molte questioni e specialmente quelle che hanno attinenza con le leggi civili e che si riferiscono ai concordati stipulati tra la S. Sede e le varie nazioni. La *C. dei Seminari e delle Università degli Studi* vigila sopra quanto concerne il regime, la disciplina, l'amministrazione temporale e gli studi dei Seminari e dirige pure il funzionamento delle Università dipendenti dalla S. Sede. La *C. per la Chiesa Orientale* è la più re-

cente, essendo stata costituita da Benedetto XV nel 1917, ma riveste una grande importanza occupandosi delle persone, della disciplina e dei riti di tutte le Chiese Orientali aventi comunione con la Sede Apostolica. L'ultima è la *C. della Reverenda Fabbrica di S. Pietro*.

I *Tribunali* della Curia Romana sono la *S. Penitenzieria* per il foro interno, la *S. Romana Rota* e la *Segnatura Apostolica* per il foro esterno. Le rispettive competenze sono indicate ai can. 258-259.

Gli *Uffici* sono la *Cancellaria Apostolica*, la *Dataria*, la *Camera Apostolica*, la *Segreteria di Stato*, la *Segreteria dei brevi ai principi e delle lettere latine*. Per le competenze vedi can. 260-264.

BIBL. — B. OIETTI, *De romana curia*, Romae, 1910; S. GOYENECHÉ, *Iuris Canonici Summa Principia*, Romae, 1935, I, p. 241-258; S. ROMANI, *Institutiones Iuris Canonici*, Romae, 1941, I, n. 374-407; B. KURTSCHIED, *Historia Iuris Canonici*, Romae, 1941, I, p. 246-251; VARI AUTORI, « *Congregazioni Romane* », in EC; VARI AUTORI, *Curia Romana a Beato Pio X restaurata*, Roma, 1951.

A. P.

SANTIFICAZIONE: è l'azione trasformatrice, che rende l'uomo santo.

La santificazione è relativa al concetto di santità. Santo (in ebr. שָׁדָד qôdés, da שָׁדָד qâdas' = separare) significa ciò che è separato dalle cose profane e consacrato a Dio. La santità difatti ha un aspetto *negativo* (allontanamento dal peccato) e un aspetto *positivo* (unione amichevole con la Divinità). Nella religione ebraica, nonostante i motivi d'interiorità dell'A. T., prevalse mano mano quella santità esteriore, legale, che toccò l'apice nei Farisei. Gesù Cristo accese la fiamma della ve-

ra santità, presentandola come una rigenerazione, come vita nuova alimentata principalmente dall'amore fino a una misteriosa partecipazione della vita stessa di Dio. L'aspetto negativo (purificazione e liberazione dal peccato) è sviluppato particolarmente da *S. Paolo*, l'aspetto positivo (comunicazione vitale e immenza mutua tra Dio e uomo) da *San Giovanni* e da *San Pietro*, che parla di una partecipazione della natura divina nell'uomo redento (v. *Consortio divino*). Questi preziosi elementi della Rivelazione scritta elaborati dai Padri e dai Dottori concorrono a formare la Teologia della santificazione suggellata dal Magistero Ecclesiastico. La santificazione ha tre fasi: *genetica*, *statica* e *dinamica*.

1° *Geneticamente* la santificazione, nell'ordine presente, è trapasso da uno stato di peccato all'amicizia di Dio per mezzo della grazia. Per questo trapasso v. *Giustificazione*.

2° *Staticamente* la santificazione è la condizione dell'uomo elevato dalla grazia santificante e dai doni annessi. Si può dire che è la santità *quoad esse*.

3° *Dinamicamente* la santificazione è l'attività soprannaturale dell'uomo santificato, che tende a conquistare una vita d'unione con Dio sempre più intensa con la lotta assidua contro le passioni e le tentazioni e con l'esercizio delle virtù. La storia del Cristianesimo registra due errori opposti riguardo alla santificazione: il *Pelagianesimo* (vedi questa voce), che nega il peccato originale e la necessità della grazia, attribuendo l'opera della santità alla natura (*naturalismo*); il *Luteranesimo* (v. questa voce), che invece esa-

gera il peccato originale, nega la possibilità d'una rigenerazione e di una collaborazione dell'uomo con Dio, riducendo la santità nostra a un'imputazione esterna di quella divina (*pseudosupernaturalismo*). La Chiesa ha condannato l'uno e l'altro errore e, in armonia con la Rivelazione, insegna che la santificazione è opera di Dio, che infonde la grazia, ma richiede la libera cooperazione dell'uomo sia nel momento dell'acquisto della grazia sia per conservare e accrescere il dono di Dio. L'uomo santificato deve lottare e lavorare continuamente per progredire nella santità, specialmente sotto l'impulso e con l'esercizio della *carità* (v. questa voce), che è la misura della vera santità.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.* II-II, q. 184; M. J. SCHEEBEN, *Le meraviglie della divina grazia* (vers. dal tedesco), Torino, 1933; OTTO KARRER, *Le sentiment religieux dans l'humanité et le christianisme* (vers. dal ted.), Paris, 1937; E. DENIFLE, *Vita soprannaturale*, Torino, 1930; A. MICHEL, « *Sainteté* », in DTC.

P. P.

SANTITA' (della Chiesa): la santità è la seconda proprietà che il Simbolo Niceno-Costantinopolitano attribuisce alla Chiesa e che promana dall'intima natura della medesima. Se infatti la Chiesa è « l'unione di Cristo con l'uomo in forma sociale » deve essere santa, come tutto quello che è a contatto con Dio.

La Bibbia presenta la santità come l'attributo proprio della Chiesa: « Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, al fine di santificarla... di prepararsela come sposa immacolata, senza rughe e senza neo » (*Efes.* 5, 26); « Cristo ci elesse affinché fossimo santi e immaco-

lati al suo cospetto » (*Efes.* 1, 4): « Diede se stesso per noi al fine di riscattarci da ogni iniquità e di purificarsi un popolo accettabile e zelante di opere buone » (*Tit.* 2, 14).

La santità della Chiesa è triplice: santità dei principî, delle membra, dei carismi. La santità dei *principî* consiste nel fatto che la Chiesa è dotata di mezzi che sono atti a produrre la santità negli uomini (*santità attiva*). Realmente la dottrina dommatica e morale della Chiesa (*magistero*) è il fermento che solleva la massa umana dalle oscurità della terra agli splendori del cielo, i suoi Sacramenti (*ministero*) sono i canali che trasmettono la grazia santificante, la sua autorità (*impero*) tende unicamente a guidare i fedeli per la via della perfezione.

La santità delle *membra* risulta dallo spettacolo costantemente verificatosi nella storia del Cristianesimo di moltissimi fedeli viventi secondo i precetti del Vangelo (*santità comune*) e di molti altri che seguendo anche i consigli evangelici sono giunti fino alle ardue vette dell'eroismo (*santità esimia*), che suole essere sancita dalla canonizzazione. Tutti i secoli della storia dei popoli cristiani, da S. Paolo a S. Benedetto, da S. Francesco d'Assisi a S. Teresa di Gesù, da S. Vincenzo de' Paoli a S. Giovanni Bosco sono intersecati dalla scia luminosa della santità eroica (*santità passiva*).

La santità dei *carismi* emerge dal dono dei miracoli, con i quali lo Spirito Santo suole manifestare la sua presenza in tutto il corpo mistico (sono infatti i miracoli grazie *gratis datae* per l'edificazione della Chiesa) come in qualche membro dotato di singolare virtù, perché Dio,

in via ordinaria si serve delle anime a Lui più care per operare le sue meraviglie (*segnî della santità*).

BIBL. — S. TOMMASO, *In Symbolum Apostolorum expositio*, aa. 7-8; S. FRANCESCO DI SALES, *Discorsi di sacre controversie*, discorsi 27-28; E. A. DE POULPIQUET, *L'Église*. Paris, 1927; A. TANQUERAY, *La vita di Gesù nella Chiesa*, Roma, 1933; S. TYSZKIEWICZ, *La sainteté de l'Église*, in « Nouvelle Revue Théologique » (1936), pp. 449-479; I. GIORDANI, *Noi e la Chiesa*, Roma, 1939; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 48-53.

A. P.

SANTITÀ' (di Cristo): santo in genere è ciò che ha attinenza con la divinità. In senso concreto e cristiano la santità importa nell'uomo una certa partecipazione della natura divina per mezzo della grazia, una figliolanza adottiva e l'immunità della colpa.

L'Umanità di Cristo è santissima in forza dell'unione ipostatica e della grazia di cui fu arricchita senza limiti. a) Per l'unione ipostatica l'Umanità assunta sussiste per l'essere stesso del Verbo e però nessuna unione più stretta con Dio è pensabile né alcuna cosa creata che appartenga più propriamente a Dio di quella Umanità. Per la stessa unione Cristo Uomo è Figlio non adottivo, ma naturale di Dio e perciò impeccabile (vedi *Impeccabilità*). b) Oltre a questa santità di carattere *sostanziale*, l'Umanità di Cristo ha la santità di ordine *accidentale* in virtù della grazia e dei doni soprannaturali. Per l'unione ipostatica la Umanità di Cristo è santa; per la grazia e i doni *opera* santamente, cioè in modo *deiforme*. E la grazia di Cristo è così piena che, come dice S. Giovanni, « tutti riceviamo dalla sua pienezza ». Così l'Umanità

del Salvatore è la fonte inesauribile d'ogni santità: gli splendori della Chiesa una e santa sono una irradiazione di quella sacrosanta Umanità.

L'Evangelo (*Lc.*, 2, 52) parla d'un progresso di Gesù nella sapienza e nella grazia: in verità Egli fu pieno di tutta la sapienza e di tutta la grazia fin dal primo istante dell'Incarnazione. Quel progresso quindi va inteso, come suggeriscono i Padri, non in senso *reale*, ma in senso *manifestativo*.

Santità di Maria: concepita senza macchia (v. *Immacolata*) fu immune dal fomite della concupiscenza e da ogni peccato anche veniale (*Conc. di Trento*); fu pertanto ripiena d'una grazia perfetta, superiore a quella dei Santi e degli Angeli, non infinita in senso assoluto, ma proporzionatamente alla sublime dignità di Madre di Dio.

BIBL. — A. CHOLLET, *La Psychologie du Christ*. Paris, 1909; E. HUGON, *Le mystère de l'Incarnation*. Paris, 1931, p. 208 ss.; P. VIGUÉ, *La Psychologie du Christ*, nell'Enciclopedia « Le Christ », Paris, 1932, p. 481 ss.; B. H. MERKELBACH, *Mariologia*, Paris, 1939, p. 157 ss.; P. PARENTE, *L'Io di Cristo*. Brescia, 1950.

P. P.

SAPIENZA: v. *Doni*.

SCETTICISMO (dal gr. σέπτομαι = guardo, considero): è una dottrina e una tendenza, che pone in discussione e nega parzialmente o interamente il valore oggettivo della conoscenza umana e quindi la sua certezza. Lo Scetticismo ebbe origine dai *Sofisti*, che a scopo oratorio e politico insegnavano a dimostrare con speciose argomentazioni la verità d'una tesi e insieme della rispettiva antitesi. Contro questi per-

turbatori dello spirito combatté energicamente *Socrate*, mettendo in evidenza la forza dei concetti universali, che sono una solida base di verità e di certezza. Ma il fondatore dello Scetticismo come sistema di dubbio universale fu *Pirrone di Elide* († 275 a. C.): da lui lo Scetticismo prese il nome di *Pirronismo* e si oppose al *dommatismo stoico*. I *Platonici*, che svalutavano la cognizione sperimentale riducendola alla sfera di semplici opinioni, subirono l'influsso scettico nella media e nella nuova Accademia (*Arcesilao* † 241 a. C. e *Carneade* † nel 126 a. C.), ma lo Scetticismo sistematico ebbe validi continuatori nei due filosofi *Enesidemo di Creta* († 130 d. C.) e *Sesto Empirico* (seconda metà del II secolo d. C.), che scrisse le celebri *Ipotiposi* in difesa dei due principi pirroniani. Lo Scetticismo affiora qua e là col suo dubbio dissolvante attraverso i secoli, come nella dottrina di *Cartesio* (dubbio *metodico* non sistematico), nel sistema fenomenistico e anche nel *Kantismo* (v. questa voce), che comprometteva il valore oggettivo della cognizione, negando alla ragione la capacità di attingere la cosa in sé, il *noumeno*. Tutti i sistemi antintellettualistici sono intinti di Scetticismo: così il *Fideismo* del *Jacobi*, il *Volontarismo* pessimistico di *Schopenhauer*, il *Prammatismo* di *James*. Lo Scetticismo ha un peccato di origine, che ne avvelena tutta la struttura: esso mette in dubbio la capacità della ragione a raggiungere la verità e la certezza e nega il valore della cognizione. Ma logicamente ne risulta che nessuna verità, nessuna teoria è certa e sicura, neppure quella degli Scettici! L'intel-

letto umano fatto naturalmente per la verità, come l'occhio per la luce, può ingannarsi qualche volta, *per accidens*, ma non sempre, *per se*, altrimenti la natura sarebbe un assurdo. La filosofia moderna, che da *Cartesio* a *Kant*, ha attentato alla dignità della natura e alle capacità naturali dello spirito umano è caduta in uno smarrimento scettico, che l'Idealismo ha cercato invano di superare. L'unico rimedio è il realismo moderato della filosofia cristiana, che, insieme con la migliore filosofia greca, costruisce la scienza e la metafisica sul postulato d'un naturale rapporto tra essere e pensiero, tra natura e spirito.

BIBL. — BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, 2^e ed., Paris, 1923; GOEDECKE-MAYER, *Die Geschichte des griechischen Skepticismus*, Leipzig, 1905; D. MERCIER, *Crétiologie générale*, Louvain, 1926; A. MASNOVO, *Problemi di Metafisica e di Criteriologia*, Milano, 1930.

P. P.

SCIENZA (di Cristo): è il complesso delle cognizioni che Cristo ebbe come *Dio* e come *Uomo*. Come *Dio* il Verbo ha comune col Padre e con lo Spirito Santo quell'atto d'intelligenza divina, che s'identifica con la divina essenza e per cui Dio Unigenito conosce se stesso e tutte le cose possibili e reali (passate, presenti e future). Questa verità poggia sulla vera divinità e consostanzialità del Verbo incarnato (*Conc. di Nicea*) e sull'integrità della sua natura divina (*Conc. Calcedonese*). La negano i *Monofisiti*, gli *Agnoeti*, i *Kenotici* (cfr. queste voci).

Questa scienza divina del Verbo, essendo infinita, non poteva essere comunicata formalmente all'anima umana assunta, la quale invece do-

veva avere quelle specie di cognizioni, che sono possibili alla creatura intellettuale, cioè la *visione beatifica*, la *scienza infusa* e la *scienza acquisita*. a) *Visione beatifica* è propria dei beati; non poteva mancare in Cristo, neppure durante la vita terrena, attesa l'unione ipostatica, che è molto più della visione; b) *Scienza infusa* è dono di Dio, che infonde nell'intelletto le specie intelligibili delle cose, per cui si conosce senza il concorso dei sensi: questa scienza accompagna nei beati e negli Angeli la visione beatifica e quindi fu anche in Cristo, capo degli Angeli e re dei beati; c) *Scienza acquisita* è quella che si attua in ogni uomo per mezzo dell'astrazione dai fantasmi della cognizione sensitiva: Cristo, Uomo perfetto, doveva naturalmente avere anche questa scienza, in cui solo poteva progredire, secondo il Vangelo (Lc. 2, 52). Queste tre scienze avendo diverso carattere, possono stare insieme nella stessa anima e Cristo si serve ora dell'una ora dell'altra. Né sono superflue, perché hanno diversa gradazione di luminosità.

La scienza divina e la multiforme scienza umana di Cristo escludono da lui qualsiasi ignoranza; se Gesù dice (Mc. 13, 32) di non conoscere il giorno del giudizio finale, l'espressione va intesa nel senso che Gesù non può manifestare quel giorno (così i Padri). Cfr. Decreto S. Ufficio, 1918 (DB, 2183-2185).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, qq. 9, 10, 11, 12; E. SCHULTE, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik*, Paderborn, 1914; E. HUGON, *Le mystère de l'Incarnation*, Paris, 1931, p. 243; *Id.*, *Le décret du Saint-Office touchant la science de l'âme du Christ*, in « Revue Thomis-

te », 1918; S. SZABÒ, *De scientia beata Christi*, Romae, 1924; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*⁴, Romae, 1951; *Id.*, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1950.

P. P.

SCIENZA (divina): scienza è la cognizione delle cose secondo la loro causa. Tale è la perfetta cognizione intellettuale e in questo senso si attribuisce a Dio.

La divina Rivelazione esalta la sapienza di Dio: S. Paolo ne raccoglie le più antiche testimonianze in quel grido (Rom. 11, 33): « O sublimità di ricchezze della sapienza e della scienza di Dio ». La Chiesa definisce (*Conc. Vatic.* sess. 3, c. 1; DB, 1782) che Dio è dotato di un intelletto infinito. Il concetto dell'*onniscienza* divina è familiare a tutta la Tradizione. Ragioni: a) l'intellettualità è la più alta perfezione della creatura umana e angelica: ora le perfezioni create devono essere in Dio in modo eminente (v. *Analogia*); b) l'ordine e le finalità del cosmo rivelano una Causa intelligente; c) l'intellettualità e quindi la scienza sono proprietà connaturali di ogni ente spirituale: conoscere significa ricevere in sé intenzionalmente le *forme* delle cose esterne senza alterare o perdere la forma propria; questo è possibile solo allo spirito, che, rimanendo identico a se stesso, è capace, dice Aristotile, di diventare tutte le cose conoscendole. Essendo Dio sommamente spirituale è intelligente in modo supremo; anzi per la sua semplicità (v. questa voce) il suo intelletto e la sua conoscenza s'identificano con la sua essenza: Dio è il suo stesso conoscere e però la sua scienza è perfettissima, infinita come la sua natura. Dio conosce anzitutto se stesso (*oggetto primario*), poi tutte le creatu-

re presenti, passate e future possibili e reali. Gli Scolastici distinguono: *scientia visionis* (per le cose reali); *scientia simplicis intelligentiae* (per le cose possibili). I Molinisti aggiungono la *scientia media* (v. *Molinismo e Prescienza*).

Sul modo di conoscere le creature i Teologi discutono; la migliore opinione è quella che sostiene la cognizione *mediata*: Dio conoscendo perfettamente la sua essenza conosce in essa anche tutte le cose reali e possibili, che sono imitazioni attuate o attuabili dell'essenza divina. Se Dio conoscesse le cose direttamente, fuori di se stesso, allora le cose attue-rebbero in certo modo l'intelletto divino, il che ripugna. Conoscendo tutto con un atto semplicissimo, che s'identifica con la sua essenza. Dio non ragiona come noi, passando da una nozione all'altra, ma intuisce ed esaurisce con un solo intuito tutta l'intelligibilità della sua natura e di ogni ente creato o creabile.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 14; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Paris, 1926, p. 395 ss.; A. D. SERTILLANGES, *St Thomas d'Aquin*, Paris, 1926, I, p. 210 ss.; D. RUIZ, *De scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei*, Paris, 1929; P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*³, Romae, 1949, p. 126 ss.

P. P.

SCISMA (gr. *σχίσμα* = separazione, divisione): è il delitto di chi si separa dalla Chiesa Cattolica per far setta particolare sotto pretesto che quella erri o approvi disordini e abusi. Lo scisma si distingue formalmente dall'eresia perché questa spezza il *vincolo dogmatico* professando l'errore, quello invece rompe il *vincolo sociale* ricusando obbedienza ai legittimi Pastori. Lo sci-

sma però a lungo andare cade fatalmente nell'eresia perché viene a negare l'autorità e l'infallibilità della Chiesa. In ogni tempo si ebbero nel Cristianesimo spiriti leggeri e superbi che si ribellarono alle legittime autorità rendendosi autonomi. I principali scismi che la storia registra furono quelli dei *Novaziani* nel secolo III e dei *Donatisti* nel secolo IV e V. Ma quello più doloroso, iniziato da *Fozio* (sec. IX) e consumato da *Michele Cerulario* (sec. XI) che tiene lontano dal seno della vera Chiesa tante cristianità un tempo insigni per un gran numero di Santi e di Dottori, è lo scisma *greco-russo*.

Gli scismatici sono membra avulse dal corpo della Chiesa, quasi rami inariditi. Se sono in cattiva fede, non si possono salvare perché, come diceva S. Agostino, « foris ab Ecclesia constitutus et separatus a compage unitatis et vinculo caritatis, aeterno supplicio punieris, etiamsi pro Christi nomine vivus incendiarius » (*Ep.* 173 *ad Donatum*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, q. 39; P. BARRIFOL, *Le catholicisme de Saint Augustin*, Paris, 1929; M. JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum orientaliū*, Parisiis, 1927, t. I; Id., *Le Scisme Byzantin*, Paris, 1942 (importante); V. CARBONE, « *Scisma* », in EC.

A. P.

SCOTO: v. *Duns Scoto*, *Analogia, Persona*.

SCUOLA ALESS. - ANTIOCHENA: v. *Schema st. della Teol.* (pag. 353), *Arianesimo*, *Monofisismo*, *Nestorianismo*, *Allegorismo*.

SEGNO: è tutto ciò che manifesta a una facoltà conoscitiva (p. e. occhio).

intelletto) un'altra cosa distinta da sé. È pertanto qualche cosa d'intermedio tra la cosa significata e la potenza conoscitiva.

Il segno poi manifesta una cosa distinta da sé o perché di quella è l'immagine perfetta (p. e. una fotografia, la specie espressa), e in quel caso si dice segno *formale*; o perché è talmente legato con la cosa significata da richiamarla spontaneamente e allora si dice segno *strumentale*. Il legame tra la cosa significata e il segno strumentale può avere il suo fondamento sia nella natura, p. e. il fumo rispetto al fuoco (*segno naturale*), sia nella volontà umana, p. e. la bandiera rispetto alla patria (*segno convenzionale*), sia nell'una e nell'altra, p. e. l'aquila per l'ardimento dei suoi voli ha una particolare attitudine a significare l'acutezza dell'intelletto, ma che in caso concreto significhi l'Evangelista San Giovanni dipende dalla volontà della Chiesa che ha scelto tale simbolo (*segno misto*), sulla traccia di una visione profetica di Ezechiele. Tutta la vita umana con le sue molteplici relazioni sociali è fondata su segni e simboli; infatti la parola, che è il massimo fattore dell'umana convivenza, è un segno puramente convenzionale. Pertanto il Fondatore della religione perfetta, che della vita è una elevazione e un orientamento verso Dio, non poteva trascurare quest'elemento. Difatti Nostro Signore istituì sette segni sacramentali, che non solo richiamano alla mente le realtà più belle dell'ordine soprannaturale (la grazia, il carattere ecc.) ma le innestano con divina efficacia nell'anima dei credenti (v. *Sacramento*).

La Chiesa, fedele imitatrice del suo Divino Fondatore, ha circondato i sette Sacramenti di molti altri sacri simboli (i *sacramentali*) e di riti molteplici (di cui è straricca la liturgia), che aiutano mirabilmente l'anima del popolo cristiano a comprendere e quasi ad sperimentare le realtà rinchiusse nel mondo invisibile della grazia.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 60; J. GRETT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae*, Friburgi B., 1931, I, n. 9; J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, p. 769; *Id.*, *L'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, 1939, p. 80-89; T. CAMELOT, « *Simbolismo teologico* », in EC.

A. P.

SEGRETO CONFESIONALE: v. *Sigillo sacramentale*.

SEMIARIANI: epigoni dell'Arianesimo (v. questa voce) cercano attraverso insidiose sottigliezze di sabotare la definizione dell'ὁμοούσιος (= consostanziale: detto del Verbo riguardo al Padre). Le principali sette semiariane sono:

1) degli *Anomei* (da ἀνόμοτος = dissimile), fondati da *Aezio* e da *Eunomio*, detti perciò anche Eunomiani, i più vicini all'Arianesimo. Insistendo sul concetto di ἀγέννητος (= ingenerato) proprio di Dio, negavano la divinità del Verbo e la sua consostanzialità col Padre, per la ragione che Esso è generato, Figlio unigenito. Contro di essi combattono vigorosamente *S. Basilio* e *San Gregorio Niseno* (v. *Anomeismo*);

2) degli *Omei* (da ὅμοιος = simile), detti pure *Acaciani* (da *Acacio di Cesarea* † 366): il Verbo, secondo essi non è consostanziale al Padre, ma è soltanto *simile* a Lui (v. *Acaciani*).

3) degli *Omoiusiani* (ὁμοιούσιος = di sostanza simile) principali tra i Semiariani, detti anche *Basiliani* (da *Basilio d'Ancira*, † 366): rigettano l'ὁμοούσιος di Nicea e sostengono che il Verbo non è della stessa sostanza del Padre, ma di una sostanza simile a quella del Padre. *S. Atanasio* e i Cappadoci (*S. Basilio*, *S. Gregorio Nisseno* e *S. Gregorio Nazianzeno*) tentarono, nei limiti del possibile, una via di conciliazione in mezzo a tante aberrazioni; lo fecero mantenendo ferma la definizione nicena nella sua portata sostanziale, ma non insistendo più sulle parole, neppure su ὁμοούσιος. Misura di prudenza e non ritrattazione della dottrina prima difesa come ingiustamente hanno insinuato alcuni critici moderni, che parlano perfino di *Neonicenisti!*

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, Paris, 1924, p. 67 ss.; A. D'ALÈS, *Le dogme de Nicée*, Paris, 1926, p. 126 ss.; U. MANNUCCI - A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia* ⁶, Roma, 1948, II, p. 4 ss., 32 ss., 59 ss.

P. P.

SEMINARI (Congr. dei): v. *Santa Sede*.

SEMIPELAGIANISMO: forma mitigata di Pelagianismo (v. questa voce) sorta da alcune espressioni di *S. Agostino* (prima dell'episcopato) sull'inizio della fede e della buona volontà (cfr. *De libero arbitrio*; *De diversis quaestionibus* 85, specialmente la 68^a). Gli autori principali: *Giovanni Cassiano* di *S. Vittore*, presso *Marsiglia*, e *Gennadio Marsigliese* (per cui i Semipelagiani sono chiamati anche *Marsigliesi*); inoltre *Fausto* Vescovo di *Riez* e *Vincenzo* di *Lérins*, che scrisse il celebre *Com-*

monitorium, in cui si schiera probabilmente contro *S. Agostino*, senza nominarlo. *S. Agostino*, già presso a morire, fu informato della nuova eresia da due buoni laici, *Prospero* Aquitano e *Ilario*, e scrisse due opere contro di essa. Più tardi *Prospero* compose un poema « *De ingratis* » (Dei senza grazia) contro i Semipelagiani. Un altro difensore di *S. Agostino* fu *S. Fulgenzio*, che impugnò specialmente *Fausto*.

Punti principali dell'eresia: a) non si richiede la grazia ad iniziare la fede e la santificazione, ma solo a completare l'una e l'altra; b) Dio concede la grazia secondo i nostri meriti e le nostre disposizioni positive a riceverla; c) la perseveranza finale è frutto dei nostri meriti.

Per opera di *S. Cesario di Arles* nel 529 si riunì a *Orange* un Concilio (*Arausicanum II*), dove si ribadì la condanna del Pelagianesimo (già fatta nel *Conc. Cartag.* del 418 ed *Efesino* del 431) e si rigettava il nuovo errore del Semipelagianesimo, definendo (secondo la dottrina di *Sant'Agostino*) che: a) la grazia è sempre necessaria per ogni atto, anche iniziale, della vita soprannaturale; b) la grazia è assolutamente gratuita e Dio la distribuisce liberamente; c) senza la grazia non è possibile perseverare fino alla morte nel bene e conquistar la vita eterna. Le definizioni di questo Concilio furono approvate dal Papa *Bonifacio II* (v. *DB*, 174 ss.).

BIBL. — J. TIXERONT, *Hist. des dogmes*, Paris, 1928, III, p. 274-304; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, I, p. 619, ss. e II, p. 199 ss.; MANNUCCI-CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia* ³, Roma, 1950, II, p. 268 ss.; G. DE PLINVAL, « *Semipelagianesimo* », in *EC.*

P. P.

SEMPLICITA' (di Dio): semplice si oppone a composto e però esclude ogni composizione (fisica, metafisica, sostanziale, accidentale, logica). C'è una semplicità *negativa*, come quella del punto matematico, che dice piuttosto povertà e imperfezione, ma c'è una semplicità *positiva*, che importa perfezione, come quella di uno spirito.

Il *Conc. Later. IV* e il *Conc. Vaticano* definiscono l'essenza divina come «assolutamente semplice» (DB 428 1782), coerentemente alla Rivelazione che presenta Dio come purissimo spirito e come lo stesso essere (v. *Essenza*).

Gli Scolastici dimostrano scientificamente la semplicità assoluta di Dio argomentando dall'assurdo: ogni composto è posteriore e dipendente dalle sue parti; è necessariamente causato, perché le parti non si unirebbero nel tutto senza l'influsso di una causa estrinseca; è finito, perché le varie parti si limitano a vicenda per distinguersi. Ora essere dipendente, causato, finito, ripugna evidentemente all'Ente supremo. Dunque Dio è del tutto semplice e cioè: 1) in Dio non ci può essere distinzione tra essenza ed essere altrimenti l'essere sarebbe estrinseco alla sua essenza e quindi causato, e l'essenza sarebbe come in potenza rispetto all'atto di essere (il che ripugna a Dio atto puro); e Dio stesso sarebbe essere per partecipazione e non lo stesso Essere sussistente. 2) Parimenti non è possibile in Dio una distinzione reale e quindi una composizione tra natura e persona, perché in tal caso la natura sarebbe una parte formale della persona e cioè sarebbe finita, non più divina. 3) Né ci può essere in Dio composizione acciden-

tale, perché nessuna ulteriore determinazione può aggiungersi alla sostanza infinita e perfettissima di Dio. Ogni accidente è perfettivo del soggetto cui inerisce. Dunque Dio è semplice nel modo più assoluto, ma nel suo essere semplicissimo, puro atto, sono implicite tutte le perfezioni.

Proporzionalmente la semplicità compete anche ad ogni ente spirituale, come l'anima umana (v. questa voce).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 3; A. D. SERTILLANGES, *St Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, II, p. 166; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Paris, 1928, p. 513 ss. (studio profondo sul rapporto tra la divina semplicità e la realtà degli attributi divini); P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino* 3, Romae, 1949, p. 106 ss.

P. P.

SENSI DELLA BIBBIA: poiché ogni autore scrive per comunicare delle idee, ogni testo ha un senso. Proprietà esclusiva dei testi biblici è quella di avere oltre al senso letterale — che scaturisce direttamente dalle parole — un senso detto *tipico*. Esso si ha quando le parole o le cose espresse o le persone descritte hanno non solo un significato letterale, storico, compiuto in sé stesso, ma sono dirette a significare altre cose, eventi o persone. Il *tipo* o figura è la cosa o il fatto o la persona destinati a significarne un'altra che si chiama *antitipo*. Per es. Adamo era il tipo di Cristo, Cristo è l'antitipo di Adamo (*Rom.* 5, 14). Tra il tipo e l'antitipo ci deve essere un rapporto di somiglianza; per es. il sacerdozio di Melchisedech, che offrì al Dio Altissimo pane e vino, è tipo del sacerdozio di Cristo che offre sotto le specie del pane e del vino la sua carne e il suo sangue (*Ebr.* 7, 3).

È ovvio che soltanto Dio poteva orientare parole e fatti verso insegnamenti e realtà future, e quindi il senso tipico dei testi biblici può risultare soltanto dall'affermazione della stessa Bibbia o della Tradizione, cioè dalle fonti della Rivelazione.

Si distinguono tipi *messianici, morali e anagogici* (= che portano in alto) secondo che essi hanno un contenuto messianico o morale o si riferiscono alla vita eterna. Gerusalemme, per es., è, in senso letterale, la capitale del regno di Giuda, in senso tipico messianico è figura della Chiesa, in senso tipico morale è figura dell'anima del fedele, in senso tipico anagogico indica la beatitudine eterna. Il senso tipico in tutte le sue espressioni è proprio del Vecchio Testamento; nel Nuovo potranno trovarsi soltanto tipi anagogici. Essendo il senso tipico frutto della Rivelazione divina esso ha valore probativo in sede dommatica, ma è da notarsi che nulla si trova affermato nella Bibbia in senso tipico che non sia stato enunziato anche in senso letterale.

BIBL. — G. PERRELLA, *Intr. Gen. alla S. Bibbia*, Torino, 1952, nn. 250-283; P. DE AMBROGGI, *I sensi biblici. Direttive e Studi recenti*, in «Scuola Cattolica», 1950, pp. 444-456; J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*, Tournai-Paris, 1949; *Institutiones biblicae*, I, ed. 6ª, Romae 1951, pp. 366-393.

S. G.

SENTIMENTO (religioso): valenti psicologi antichi e moderni discutono intorno alla natura del sentimento senza arrivare a una definizione concorde. Alcuni ritengono che il sentimento deriva da una facoltà *affettiva o emotiva* distinta sia dalla

facoltà *volitiva (motiva)* sia dalla facoltà *percettiva-intellettiva*. Altri riducono i sentimenti a moti e fenomeni *psicologici*; altri invece ne fanno delle funzioni *rappresentative* o *intellettive*. La teoria scolastica formulata da S. Tommaso sulle tracce di Aristotile, nonostante l'antichità, presenta le migliori garanzie di verità. Secondo questa dottrina nell'uomo ci sono due sole facoltà psichiche: *la conoscitiva e l'appettitiva*, ciascuna delle quali si distingue in *sensibile* e *soprasensibile* o *spirituale*. Si ha quindi la zona sensitiva con gli organi sensori, le sensazioni e le passioni, che appartengono insieme al corpo e all'anima che lo informa. Da essa si passa alla zona spirituale, in cui funzionano intelletto e volontà, che sono facoltà immateriali. Propria delle facoltà sensitive è la *sensazione*, che da impressione passiva del mondo esterno sui sensi diventa *percezione* dell'oggetto e sua rappresentazione (*fantasma-immagine*), cui corrisponde nella facoltà appetitiva il *movimento* verso l'oggetto percepito, ossia quell'impulso accompagnato da emozione fisica, che suol chiamarsi *passione* (*amore, odio, gioia, tristezza* ecc.).

Come l'appetito sensitivo ha le sue passioni subordinate alle rappresentazioni sensibili, così l'appetito razionale o volontà ha le sue *affezioni* subordinate alle rappresentazioni intellettive (*concetti-idee*). Tra queste affezioni della volontà va collocato il *sentimento*, il quale pur risiedendo in una facoltà spirituale, come la volontà, ha ripercussioni nella zona sensitiva e a somiglianza della sensazione ha insieme carattere *passivo e attivo*, in quanto può dirsi impressione ordinata ad una azione.

Indefinita è la gamma dei sentimenti, che ha alla base l'amore. Il sentimento religioso nasce dalla conoscenza di Dio Creatore, che ispira all'uomo umile soggezione, adorazione, timore, soprattutto amore. Secondo la dottrina cattolica il sentimento religioso non precede, ma accompagna e segue la conoscenza di Dio ed è energia preziosa per lo sviluppo della pietà e della perfezione spirituale. Ma dal Luteranesimo in poi il sentimento è diventato per molti l'unica o la principale fonte della religione ridotta a una semplice *esperienza psicologica* individuale (v. questa voce). Così per lo *Schleiermacher*, fondatore della teologia sentimentale, e per i Prammattisti (v. *Prammatismo*), che prestano le loro teorie al *Modernismo* (v. questa voce). Il sentimentalismo psicologico, esagerazione del semplice sentimento, sul terreno religioso è anarchia e smarrimento dello spirito, che s'avvia inconsciamente verso il Panteismo e l'Ateismo.

BIBL. — V. sotto *Esperienza religiosa*. Per le nozioni psicologiche cfr. D. MERCIER, *Psychologie* ¹¹, Paris, 1923, t. II, p. 157 ss.; L. PELTE, *Le sentiment religieux et la religion*, Paris, 1946; M. PRODINES, *Traité de psychologie*, Paris, 1948 (cap. su *Les sentiments religieux*, p. 204 ss).

P. P.

SETTENARIO SACRAMENTALE: il Concilio di Trento ha definito (DB, 844) che i Sacramenti istituiti da Gesù Cristo sono sette, né più né meno, ossia il Battesimo, la Cresima, l'Eucaristia, la Penitenza, l'Estrema Unzione, l'Ordine e il Matrimonio.

La S. Scrittura e i Padri parlano di sette riti, nei quali si verificano le note distintive del Sacramento, so-

no pertanto sette né più né meno i Sacramenti istituiti da Cristo. Concediamo che né la Bibbia né la Tradizione enunziano in forma astratta ed esclusiva il numero settenario e che occorre scendere al sec. XII per trovare l'enumerazione *globale* dei sette Sacramenti. Ma ciò non vuol dire che gli antichi non la conoscessero, ma indica soltanto che, pur ammettendo ed usando dei sette riti, non ebbero l'occasione né il modo di tesserne l'elenco. Non ne ebbero l'*occasione* sia perché la mancanza d'errori in proposito non prestò il fianco ad approfondimenti dottrinali, sia perché la stessa indole pratica di tali riti induceva più ad inculcarne il retto uso che a farne la teoria; non ne ebbero il *modo*: conoscevano, è vero, che il Battesimo, la Cresima, ecc. sono costituiti di un rito simbolico, cui è annessa l'efficacia di produrre ciò che significano, ma era una conoscenza concreta e quando Origene e S. Agostino iniziarono il processo di astrazione, aderenti alla filosofia neoplatonica che amava fermarsi al simbolismo più che sondare i misteri della causalità, se trovarono facile applicare ai nostri riti la nozione di segno, non ebbero alcun incitamento a svolgerne l'idea di causa. Spuntò così il concetto astratto di Sacramento come di un « sacro segno », concetto dai contorni così vaghi da permettere di collocare nello stesso quadro tutti i simboli, di cui era ricca la liturgia. Solamente quando gli Scolastici del secolo XII e XIII, ben serviti dalla filosofia aristotelica, aggiunsero all'idea di segno, come nota discriminante, quella di causa, fu facile riservare il nome di Sacramento a quei segni sacri

che fossero in pari tempo causa di ciò che simboleggiavano e raggruppare sotto la medesima etichetta i sette riti produttivi della grazia.

D'altra parte il fatto che l'elenco dei sette Sacramenti appena definitivamente redatto fu accolto da tutti i teologi e si diffuse in un attimo in tutto il mondo cattolico, dimostra che non era una novità, ma che rispondeva a quanto fino allora la Chiesa aveva praticato ed *esplicitamente* insegnato. Pratica ed insegnamento efficacemente suffragati dalle antiche sette eretiche (*Nestoriani, Monofisiti, Giacobiti*, ecc.) che sebbene distaccate dalla Chiesa Cattolica fin dal sec. V e VI professavano il settenario sacramentale. Dunque già in quei secoli remoti la tradizione dei sette Sacramenti era profondamente radicata, perché se fosse stato possibile un dubbio sull'origine apostolica di tale insegnamento, l'animosità contro Roma avrebbe certamente fatto abbandonare questa cifra per creare fra le due Chiese una fossa sempre più profonda.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 65; J. B. CARD. FRANZELIN, *De Sacramentis in genere*, Romae, 1911; H. HURTER, *Theologiae Dogmaticae Compendium*, Oeniponte, 1900. v. 3; P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1910; A. MICHEL, « *Sacraments* », in DTC.

A. P.

SIGILLO SACRAMENTALE: è l'obbligo strettissimo di conservare il segreto su tutto ciò che è stato detto dal penitente in ordine all'assoluzione sacramentale e la cui rivelazione renderebbe il Sacramento oneroso e odioso. Il *soggetto* primario di quest'obbligo è il confessore, il secondario sono tutti coloro, che a caso o

ad arte, legittimamente o illegittimamente, hanno udito qualche cosa della confessione. Non è tenuto al segreto, com'è chiaro, il penitente. L'*oggetto* del segreto è costituito: 1) da tutti i peccati mortali in genere e in specie, da tutti i peccati veniali accusati in specie; 2) da tutto ciò che potrebbe costituire un grave per il penitente, se fosse rivelato. Pertanto le virtù, i doni soprannaturali ecc. non rientrano in questo segreto. Anche se il confessore nega l'assoluzione è tenuto al segreto, perché, come insegna il *Conc. Lateranense IV*, « Radix unde sigillum enascitur non est absolutio sed paenitentiale iudicium ».

Quest'obbligo è fondato a) nel *diritto naturale*, perché il penitente non manifesta i suoi peccati se non sotto condizione del segreto: si stipula un quasi-contratto tra il penitente e il confessore; b) nel *diritto divino positivo*. Infatti dal momento che G. C. ha istituito il Sacramento della Penitenza in forma di giudizio, che richiede la rivelazione delle colpe, implicitamente ha imposto il sigillo sacramentale. Infatti se ciò non fosse incluso nel giudizio penitenziale la confessione diventerebbe odiosa, nociva, scandalosa, cosa che non poteva assolutamente volere Nostro Signore, giustizia, santità, misericordia infinita; c) nel *diritto ecclesiastico*, come consta dalla severa legislazione canonica. Da ciò appare che questo segreto è tanto grande che non può essere rivelato, senza il permesso del penitente, neppure quando è in gioco la vita del confessore e il bene pubblico. Storicamente consta che c'è una provvidenza speciale per la conservazione di questo segreto: fatte poche ecce-

zioni, i ministri di Dio hanno meritato sempre la fiducia in loro riposta dai fedeli e qualche volta l'hanno sigillata col sangue, come appare dal martirio di S. Giovanni Nepomuceno.

BIBL. — S. TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 2, q. 3, a. 4; D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, III, n. 443-448; B. KURTSCHIED, *Das Beichtsigel in seiner geschichtl. Entwicklung*, Freiburg i. B. 1912; L. HONORÉ, *Le secret de la confession, étude historique-canonique*, Bruges, 1924.

A. P.

SILLABO (gr. συν-λαμβάνω = prendo insieme): è una collezione autentica di errori condannati da Pio IX. Questa collezione è composta di 80 proposizioni desunte da molti documenti dello stesso Pontefice (*Allocazioni, Lettere, Encicliche*). Il Sillabo fu promulgato nel 1864 insieme con l'Enciclica « *Quanta cura* ».

Le 80 proposizioni sono distribuite in 10 paragrafi come segue:

1° Panteismo, naturalismo e razionalismo assoluto; 2° Razionalismo moderato; 3° Indifferentismo latitudinarismo; 4° Socialismo, comunismo, società clandestine ecc.; 5° Errori intorno alla Chiesa e ai suoi diritti; 6° Errori intorno alla società civile in se stessa e nei suoi rapporti con la Chiesa; 7° Errori intorno all'etica naturale e cristiana; 8° Errori sul matrimonio cristiano; 9° Errori sul principato civile del Romano Pontefice; 10° Liberalismo moderno.

I Teologi non sono d'accordo sul valore dommatico e sul carattere di questo documento pontificio. Alcuni (tra cui *Franzelin*) stanno per l'opinione che il Sillabo, come l'Enciclica che l'accompagna, è un documento del magistero *infallibile* del Papa.

Altri (tra cui *Dupanloup*), pur riconoscendo la gravità e il valore dottrinale del Sillabo, non gli attribuiscono però il carattere dell'infallibilità. Altri infine sostengono che il Sillabo ha tanto e tale valore quanto ne hanno i documenti pontifici da cui è attinto.

Le tre opinioni hanno ciascuna la propria probabilità. Ma anche se la prima non è certissima, il Sillabo resta senza dubbio un documento del magistero papale di alta importanza, divenuto oggetto del magistero dei Vescovi, che lo hanno accettato, e però la sua dottrina deve essere accolta con grande rispetto e obbedienza come la voce della Chiesa, se non proprio con consenso di fede divina. Tuttavia parecchie proposizioni del Sillabo importano l'accettazione come di verità di fede divina non in forza del Sillabo stesso, ma dei documenti da cui derivano.

BIBL. — J. V. BAINVEL, *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905, n. 104; L. CHOUPIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège* 3, Paris, 1929; *Id.*, *Syllabus*, in DA; M. PETRONCELLI, *Il Sillabo, Encicliche e altri documenti del pontificato di Pio IX*, Firenze, 1927.

P. P.

SILVESTRI FRANCESCO, detto il **Ferrarese**: teologo domenicano, n. a Ferrara nel 1474, m. a Rennes nel 1528. Insegnò per molti anni a Mantova (dove diresse spiritualmente la B. Osanna Andreassi), a Milano e a Bologna. Vicario generale del suo Ordine nel 1524, l'anno seguente fu eletto Maestro Generale.

Oltre numerose opere filosofiche, scrisse il celebre commento alla *Summa contra Gentes* di S. Tommaso; *I libros S. Thomae A. Contra Gentes commentaria* (finito nel 1517,

edito a Venezia nel 1524, ebbe una diecina di ristampe, di cui sono meritamente famose la *piana* [Roma 1570-71), nel IX volume delle opere di S. Tommaso stampate per ordine di S. Pio V, e la *leonina*, contenuta nei volumi XIII (1918), XIV (1926), XV (1930) della grande edizione di S. Tommaso voluta da Leone XIII.

Inferiore forse al Gaetano (v.) per forza speculativa, lo supera per il senso critico e la perspicuità della esposizione.

BIBL. — M. GORCE, *Silvestri François*, in DTC; C. GIACON, *La seconda scolastica. I grandi commentatori di S. Tommaso*, Milano, 1944, pp. 37-157; U. DEGL'INNOCENTI, « *Silvestri Francesco* », in EC.

A. P.

SIMBOLISMO (dal gr. *συμβολον* = segno di riconoscimento, contrassegno): consiste nel rappresentare con un segno o una formola qualche verità, che trascende il mondo sensibile o anche il mondo intellettuale comune. Il Simbolismo è antico quanto l'uomo e fu sempre in uso sia nel costume civile (per es. la bandiera simbolo della patria) sia e molto più nel campo religioso. Forse la più simbolica tra le religioni è quella egiziana; notevole anche il simbolismo dei riti nelle religioni a mistero (di *Eleusi*, di *Iside*, di *Mitra* ecc.), che fiorirono poco prima e subito dopo l'inizio dell'era cristiana. Il Cristianesimo accolse e sviluppò, specialmente nella sua liturgia, il carattere simbolico già vigente nella Sinagoga sotto l'influsso della Rivelazione antica, né sdegnò di appropriarsi di cerimonie simboliche pagane, purificandole però da ogni ombra di superstizione. Del resto il Simbolismo domina anche in tutta la vita sacramentaria della

Chiesa. Ma il Simbolismo è diventato un termine e un concetto abusato ed equivoco presso i Modernisti (v. *Modernismo*), i quali l'hanno applicato al dogma (v. questa voce). Secondo i Modernisti il dogma o formola dogmatica definita dal Magistero Ecclesiastico non ha un valore *teoretico* e adeguato all'oggetto a cui si riferisce, ma solo un valore *simbolico* e *pratico*, in quanto esprime una interpretazione simbolica d'un sentimento o d'un fatto religioso che diventa norma d'azione. Per es. quando la Chiesa definisce la Paternità di Dio, questa espressione non ha un valore di verità teoretica, perché noi non possiamo sapere che cosa sia Dio in se stesso, ma rappresenta simbolicamente Dio come un Padre perché noi ci diporiamo verso di Lui come figli. In tal modo il Simbolismo modernistico tenta di svalutare e svuotare tutta la dottrina di fede fissata dalla Chiesa nelle sue formole dogmatiche. Ora è vero che il linguaggio dogmatico, essendo umano, non può esprimere *adeguatamente* le cose divine, ma solo *analogicamente* (v. *Analogia*): è però incomprendimento ed errore confondere l'analogia con l'equivoco per cadere nell'Agnosticismo (v. questa voce). Quando nel Credo si dice che Cristo glorioso siede alla destra del Padre, l'espressione va presa in senso figurato, simbolico, ma per via di figura e di simbolo essa racchiude una verità certa, cioè che Cristo, come figlio di Dio incarnato, ha comune col Padre la gloria, la dignità, la potestà regale, di cui partecipa anche la sua umanità. Perciò il dogma esprime anzitutto una *verità da credere* e conseguentemente una *norma d'azio-*

ne: tanto più efficace è il suo carattere pratico quanto più sicuro e stabile è il suo carattere teoretico. Con ragione dunque la Chiesa ha condannato il Simbolismo prammatistico del Modernismo in materia di domma. Cfr. Decr. S. Ufficio « *Lamentabili* », DB, 2022 e 2026. V. *Domma*.

Ma il Simbolismo ha pure un significato biblico ed è la tendenza ad accentuare nella S. Scrittura il senso allegorico trascurando quello letterale e storico. Tale tendenza, già caratteristica della Scuola Alessandrina (*Origene*), rivive oggi, non senza esagerazione, presso alcuni teologi ed esegeti. Pio XII, nella recente Enc. « *Humani generis* » riprova giustamente questa tendenza esagerata.

BIBL. — R. GARRIGOU-LAGRANCE, *Le sens commun - La philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, 1922, p. 299 s.; A. GARDEIL, *Le donné révéle et la Théologie*, Juvisy, 1932; M. CHOSSAT, « *Moder-nisme* », in DA; Commentario all'Encicl. « *Humani generis* » di Pio XII, in « *Euntes Docete* », 1951, f. 1-2.

P. P.

SIMBOLO (gr. συμβάλλω = metto insieme, paragone): etimologicamente e secondo l'uso più comune, anche nei classici, equivale a *segno*, *contrassegno*, *tessera*. Nel linguaggio ecclesiastico il termine simbolo fin dalle origini fu adoperato per indicare una *formola di fede* ufficiale, che era come la tessera distintiva del cristiano. Il più antico e il più importante di tutti è il *Simbolo degli Apostoli*, che in questi ultimi tempi ha suscitato vivaci discussioni tra critici d'ogni settore. La questione presenta molte difficoltà di dettaglio, ma sostanzialmente si risolve in queste conclusioni. Nell'Occidente fin

dalla prima metà del II secolo è in uso una breve formola, detta *regula fidei*, che serviva per l'amministrazione del Battesimo e per la catechesi (cfr. S. *Giustino* e S. *Ireneo*, più tardi *Tertulliano*). Questa formola, propria della Chiesa romana, ritorna in greco nella lettera di *Marcello d'Ancira* a Papa Giulio (337) e in latino presso S. *Niceta* di Remesiana (sec. V) e Rufino d'Aquileia (circa il 400), che ne ha fatto un commento, accennando a un'antica tradizione, secondo la quale quella formola o simbolo sarebbe stato composto per ordine di Gesù Cristo dagli Apostoli sul punto di separarsi per l'evangelizzazione del mondo. Nell'Oriente la cosa non è chiara: ma è certo che gli orientali non hanno una formola fissa fino al IV secolo, quando il *Conc. di Nicea* promulgò il Simbolo, che è una redazione ampliata di quello romano. Da questi e da altri dati alcuni critici sono d'opinione che il primo Simbolo di fede è nato a Roma, probabilmente per opera di S. Pietro e di S. Paolo, in una forma concisa e ristretta soltanto al mistero della Trinità e al mistero dell'Incarnazione, passione e morte di Gesù. Da Roma il Simbolo si è diffuso nel mondo subendo però vari ritocchi e aggiunte, come si può riscontrare nelle diligenti collazioni fatte dal *Denzinger* (DB, 1 ss.). Oggi abbiamo due redazioni del Simbolo in uso nella Chiesa: quella *romano-galliana* (per la catechetica e la recita privata) e quella *niceno-costantinopolitana* (per la S. Messa), che fu composta in seguito alla grande eresia trinitaria di Ario. Oltre a queste due principali formole ve ne sono altre meno solenni, tra cui si distin-

gue il così detto *Simbolo atanasiano* (non è però di S. Atanasio), limpida sintesi dottrinale trinitaria e cristologica, che la Chiesa ha inserito nel Breviario.

Il Simbolo romano e il Simbolo niceno-costantinopolitano hanno valore dommatico come espressione del Magistero infallibile della Chiesa.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*¹⁰, Paris, 1924, I, p. 165 ss.; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, Paris, 1927, I, p. 37 ss.; J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen-Age: Hist. litt. et doctrinale*, t. I, *Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres*², Paris, 1949; P. BATIFFOL, « *Apôtres (Symbole des)* », in DTC; E. VACAN-DARD, « *Apôtres (Symbole des)* », in DA.

P. P.

SINODO: v. *Concilio*.

SODDISFAZIONE (di Cristo) (lat. *satisfactio*): nel diritto romano era il compenso per un debito da pagare o per una ingiuria da riparare (nel diritto germanico medioevale: *Wergeld*). Tertulliano adotta quella parola giuridica ad indicare le opere penali ingiunte nella disciplina penitenziale. Di qui la voce soddisfazione passò nella liturgia (prima nella Mozarabica) per significare le opere e le intercessioni dei Santi a vantaggio dei peccatori. In questo ultimo senso S. Anselmo l'applicò a Cristo Redentore, sviluppando tutta una dottrina, che entrò negli schemi della Scolastica. Nel suo opuscolo « *Cur Deus homo* » egli insiste sul concetto di soddisfazione come riparazione *oggettiva* dell'ordine naturale turbato dalla colpa, in modo da stabilire una proporzione giuridica tra l'una e l'altro. S. Tommaso integrerà questo concetto con l'elemento *morale* della passione di Cri-

sto (amore, obbedienza) e col principio della *solidarietà* tra Cristo Capo e le sue membra mistiche, gli uomini. Più tardi si aggiungerà un aggettivo e si dirà soddisfazione *vicaria*, per indicare la sostituzione di Cristo agli uomini nel soddisfare alla divina giustizia per liberarli dalla schiavitù del demonio e del peccato. Questa soddisfazione data da Cristo specialmente con la sua passione e morte ha un valore infinito perché propria del Verbo (v. *Operazione teandrica*). Secondo S. Tommaso tre elementi concorrono a costituirlo: *l'amore, la giustizia, il dolore*; il primo è l'elemento formale, il più importante; il secondo è la ragione direttiva, il terzo è l'elemento materiale. Vedi *Redenzione*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 48, a. 2; S. ANSELMO, *Cur Deus homo*; RICARD, *De satisfactione Christi in Tract. S. Anselmi « Cur Deus homo »*, Lovanii, 1914; J. RIVIÈRE nelle opere citate alla voce *Redenzione*; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*⁴, 1951, p. II.

P. P.

SODDISFAZIONE SACRAMENTALE: è la volontaria accettazione di opere che costano sacrificio (la preghiera, l'elemosina, la mortificazione) per espriare la pena temporale che rimane dopo la remissione del peccato. La S. Scrittura infatti insegna (cfr. *Sap.* 10, 2 e *Gen.* 3, 17; *Num.* 20, 1; 2 *Reg.* 12, 13-14) che Dio non rimette sempre, insieme con le colpe e la pena eterna, tutta la pena temporale, perciò il sacerdote nell'atto dell'assoluzione impone opere soddisfattorie, che il penitente deve accettare. La soddisfazione ha per *effetto* di compensare, secondo le regole della giustizia, l'oltraggio fatto con il peccato, all'onore di

Dio, di risanare le forze dell'umana natura ferita, di riparare lo scandalo dei peccati commessi in faccia ai fratelli.

I protestanti *obiettarono* che la soddisfazione può aver luogo solamente quando tra il colpevole e la persona offesa vi è uguaglianza di natura, mentre la distanza tra Dio e l'uomo è infinita. Niente può compiere una creatura che valga a soddisfare il suo debito con Dio. Il Concilio di Trento rispose che « la soddisfazione non è tanto nostra, che non si compia per mezzo di Gesù Cristo, nel quale viviamo e ci muoviamo, diamo soddisfazione, facciamo degni frutti di penitenza che da Lui hanno il valore, da Lui sono offerti a Dio, e per mezzo di Lui sono dal Padre accettati » (Sess. 14, c. 8; DB, 904). Pertanto tutte le opere nostre per l'applicazione sacramentale che ne fa il Sacerdote portano l'impronta del sangue di Cristo. L'uomo non è più solo, ma fatto membro vivo del corpo mistico riceve l'influsso del Capo, vive della sua vita, opera, merita, soddisfa in Lui e la corrente della vita divina di Gesù trae la piccola vita umana verso le sponde dell'eternità.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, Suppl., qq. 12-15; I. M. CAPELLA, *De satisfactione J. C. et satisfactione nostra*, Ferrariae, 1551; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*, conf. 76; B. H. MERKELBACH, *De partibus poenitentiae*, Parisiis, 1926; GALTIER, « *Soddisfazione sacramentale* », in EC.

A. P.

SOFRONIO: v. *Schema st. della Teol.*, (pag. 353). *Monotelismo*.

SOGGETTIVISMO: è la tendenza a potenziare il soggetto conoscente assorbendo in esso la realtà oggettiva.

Il Soggettivismo è caratteristico della filosofia moderna da *Cartesio* in poi. Ebbe inizio con *Cartesio* stesso, il quale col famoso « io penso, dunque io sono » (*cogito, ergo sum*) cominciò a subordinare l'essere al pensiero, invertendo l'ordine voluto dalla filosofia aristotelico-tomistica, che definisce la verità un'adeguazione dell'intelletto alla cosa, subordinando il pensiero all'essere. Anche nella sfera della cognizione sensitiva *Cartesio* cominciò a negare l'oggettività di alcune sensazioni. L'Empirismo inglese spinse più innanzi simili negazioni (*Locke*) fino ad eliminare la realtà della materia (*Berkeley*) e a ridurre tutta la realtà a un flusso di sensazioni soggettive (fenomenismo di *D. Hume*). *Kant* (v. *Kantismo*) non riuscì a salvare che una realtà fenomenica, compromettendo la realtà oggettiva della sostanza delle cose (il *noumeno*). L'*Idealismo* (v. questa voce), fece il resto, negando ogni realtà fuori del soggetto pensante (*Fichte, Schelling*) e dell'Idea (*Hegel*) o dell'atto del pensare (*Gentile*). Si affermava così l'*immanenza* assoluta dell'oggetto nel soggetto e si rigettava ogni *trascendenza* ossia ogni realtà estranea al pensiero e fuori di esso. Oggi è già cominciata una reazione contro questo Immanentismo soggettivo, col ritorno al realismo moderato, proprio della filosofia cristiana.

BIBL. — Vedi sotto le voci *Idealismo, Immanentismo*; F. OLGIATI - A. CARLINI, *Neoscolastica, Idealismo, Spiritualismo*, Milano, 1933; J. DE TONQUEDECQ, *Immanence*⁴, Paris, 1933.

P. P.

SOLIDARIETA': v. *Corpo mistico, Soddisfazione*.

SOPRANNATURALE: ciò che supera o trascende nell'essere o nell'operare la natura creata. La natura (v. questa voce), in quanto è creata, è finita e limitata nella sua costituzione essenziale, nel suo grado di essere e conseguentemente nella capacità di agire e di ricevere. Un elemento si dice soprannaturale a) quando è fuori e al di sopra della costituzione d'una natura creata; b) quando non può essere termine proporzionato alla potenza attiva di quella natura; c) quando non è ad essa dovuto né fisicamente né moralmente. Tale è la *grazia divina*, dono gratuito infuso da Dio nella creatura razionale, la quale perciò diventa simile a Dio (*deiforme*) nell'essere e nell'operare. Il soprannaturale è una generosa comunicazione di Dio alla sua creatura o per via d'intellezione intuitiva, come la visione beatifica (v. questa voce), o per via di una *modificazione accidentale* della natura, come la *grazia*. La natura creata di fronte al soprannaturale non ha esigenza né tendenza propria, ma pura capacità passiva a ricevere l'azione di Dio, che la eleva a un ordine superiore. Questa capacità si chiama *potenza obbedienziale*, per cui la natura ubbidisce all'influsso speciale di Dio. Essa rappresenta il punto d'inserzione del soprannaturale nella natura.

Oltre al soprannaturale *assoluto* (grazia, miracolo) c'è il soprannaturale *relativo*, che trascende non tutte, ma solo una delle nature create (per es. la scienza infusa, naturale nell'Angelo, soprannaturale nell'uomo); e il *preternaturale* che, pur superando la natura creata, non la trascende, ma la perfeziona nel suo

ordine (per es. l'immortalità del corpo).

Il *Tomismo* mantiene una linea di netta distinzione tra la natura creata e il soprannaturale; lo *Scotismo* invece tende a legare, senza discontinuità, l'una e l'altro. (v. *Desiderio [di Dio]*).

In questi ultimi tempi si rileva la tendenza di alcuni teologi a fare del soprannaturale uno sviluppo necessario della natura, eliminando così la distinzione entitativa tra i due ordini (cfr. DE LUBAC, *Surnaturel*, Aubier, 1946). Pio XII, nell'Enc. « *Humani generis* » (1950) individua e deplora tale tendenza.

BIBL. — J. V. BAINVEL, *Nature et surnaturel*, Paris, 1931; A. VERRIÈLE, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, Paris, 1932; L. CAPÉLAN, *La question du surnaturel*, Paris, 1938; H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Aubier, 1946; opera criticata da molti; V. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae*, Paris, 1948; C. BOYER, *Nature pure et surnaturel, dans le « surnaturel » du P. De Lubac*, in « *Gregorianum* », 1947, p. 379 ss.; Id., *Morale et surnaturel*, in « *Gregorianum* », 1948, p. 527 ss.

P. P.

SOSTANZA (lat. *substantia*, gr. ὑπόστασις = ciò che sta sotto, quasi substrato): nel linguaggio scolastico si definisce: ciò che per natura sua può esistere in sé e non esige un soggetto d'inesione per esistere. Si oppone all'accidente, che non può naturalmente esistere, se non in un soggetto che lo sostenti, come il colore sulla parete. La sostanza, così intesa, e l'accidente sono le supreme categorie o predicamenti che dividono tutto l'ente reale: tutto ciò che esiste o è sostanza o è accidente. Bisogna distinguere la sostanza creata, che è quella sopra definita, dalla sostanza increata (Dio), la quale non

solo è *in sé e per sé*, ma è anche *da sé*. La sostanza non è oggetto dei sensi, come gli accidenti, ma dell'intelletto, né per questo è meno reale di essi. Il *Sensismo*, che è alla base dell'*Empirismo* (v. questa voce) e del *Fenomenismo*, ha indotto alla negazione della sostanza delle cose (*Locke, Hume*). A questa corrente si ricollegano i *Positivisti* (v. questa voce) e i così detti *Attualisti*, che riducono la sostanza o alla serie dei fatti e dei fenomeni o all'attività stessa delle cose (*Taine, Ribot, Paulsen, Huxley*). Contro questa negazione basta appellarsi al testimonia della coscienza, che attesta la permanenza d'uno stesso soggetto, d'uno stesso « io », nonostante la successione continua di mutazioni e di fenomeni in ciascun individuo. La dottrina cattolica sta per la realtà della sostanza, realmente distinta dai suoi accidenti, e in base a questo principio illustra il mistero della *Transustanziazione* (v. questa voce), per cui la sostanza del pane e del vino si converte nel Corpo e nel Sangue di N. S., rimanendo intatti gli accidenti o specie dell'uno e dell'altro elemento consacrato. La sostanza può prendersi anche nel senso di essenza della cosa (= ciò per cui la cosa è costituita nella sua specie) e allora si divide in *prima* e *seconda*. La sostanza prima (*Aristotile*: οὐσία πρώτη) è quella individuata e sussistente nella sua fisica realtà, per es. Tizio; la sostanza seconda (οὐσία δευτέρα) è l'essenza specifica astratta del soggetto individuo e attribuita a tutti gl'individui della stessa specie, per es. l'umanità, comune a tutti gli uomini.

La sostanza prima coincide, per gli esseri razionali, con la persona

(v. questa voce). Nell'uomo ci sono due sostanze, una materiale (corpo), l'altra spirituale (anima), che si completano e formano una sola sostanza o essenza composta, cui conferisce profonda unità l'unico atto di essere. In Dio la sostanza è unica e tre sono le Persone in essa sussistenti come relazioni realmente distinte (v. *Trinità*).

BIBL. — R. JOLIVET, *La notion de substance*, Paris, 1929; C. BOYER, *Cursus Philosophiae*, Paris, 1936, vol. I, p. 346 ss.

P. P.

SOTERIOLOGIA (dal gr. σωτηρια = salvezza, redenzione): è la dottrina intorno alla salvezza dello spirito umano. La storia delle religioni e delle filosofie religiose mette in luce due elementi psicologici, che più o meno dominano in ogni sistema: la coscienza del *peccato* e l'anelito di una *liberazione*. Dagli accorati accenti di antichissimi inni penitenziali *babilonesi* alle pessimistiche meditazioni di *Budda* sul male della vita umana e sulla necessità di evaderne; dalle suggestive pagine di Platone (cfr. il *Fedone*) sul carattere emancipativo della morte al dramma spirituale degl'iniziati ai *Misteri* di Dioniso, di Iside, di Mitra, il paganesimo è pervaso dalla coscienza del peccato e dal desiderio di guarirne. Di qui il carattere espiatorio dei sacrifici (v. *Espiazione*). Questi sentimenti si riscontrano più vivi e più puri nei libri dell'A. T., specialmente nella profezia di *Isaia*, che parla d'un misterioso *Servo di Yahwe*, che con le sue sofferenze e la sua immolazione libererà gli uomini dalla schiavitù del peccato (c. 53). Queste oscure aspirazioni disseminate nella coscienza dei

popoli sono una preparazione provvidenziale al Cristianesimo, che è essenzialmente un messaggio di salvezza, una soteriologia in atto. Questa soteriologia s'incentra in Gesù, che in ebraico significa proprio Salvatore; l'Evangelo dà la ragione di questo nome imposto dall'Angelo: «Lo chiamerai Gesù, perché egli salverà il suo popolo dal peccato» (Mt. 1, 21). Il Precursore di Gesù ne prepara le vie predicando la *penitenza* (Mt. 3, 2). Gesù medesimo dichiara d'esser venuto al mondo per dare la sua vita in prezzo di riscatto per gli uomini (Mt. 20, 28; Mc. 10, 45); e nell'ultima cena celebra il sacrificio eucaristico del suo Corpo e del suo Sangue effuso in remissione dei peccati. Questi motivi dei *Sinottici* ritornano con maggior vivacità in S. Giovanni, che chiama Gesù la «propiazione» dei peccati di tutto il mondo (Giov. 1, 29). Ma più di tutti S. Paolo ha sviluppato la dottrina soteriologica cristiana; i Razionalisti con evidente esagerazione dicono che egli ne è il creatore. Certo S. Paolo, che aveva sperimentato in se stesso il drammatico trapasso dalla morte del peccato alla vita della grazia, parla con accenti incomparabili del tormento interiore dell'uomo schiavo della colpa e delle passioni della natura corrotta, e poi dell'unica via di liberazione e di salvezza, che è Cristo Redentore in virtù della sua cruenta immolazione. Bisogna morire e risorgere con Lui e vivere la nuova vita in Lui per riconquistare la libertà dei figli di Dio (cfr. Rom. 6, 4; 7, 15 ss., 8, 34 ss.; Gal. 2, 19 ss.; Col. 1, 20; Efes. 5, 2; Ebr. 9, 12 ss. ecc.).

La Soteriologia cristiana genuina è stata deformata e mutilata dai Protestanti, dai Razionalisti e dai Modernisti (v. *Redenzione*).

Il problema soteriologico affiora oggi nel senso di disagio e di angoscia, che domina in molti settori del pensiero moderno stanco e smarrito.

BIBL. — V. sotto *Redenzione*; J. HUBY, *Christus*, Paris, 1912; U. FRACASSINI, *Il misticismo greco e il Cristianesimo*, Città di Castello, 1922; F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*¹⁷, Paris, 1929, vol. II (c'è la vers. ital. di Albera); M. BENDISCIOLI, *Il problema della giustificazione*, Morcelliana, 1940.

P. P.

SOTO DOMENICO: teologo domenicano, n. a Segovia nel 1495, m. a Salamanca il 15 nov. 1560. Alunno delle Università di Alcalá e di Parigi, divenne professore di Salamanca e partecipò al Concilio di Trento, ove influì efficacemente nella stesura del decreto sulla giustificazione (sess. VI).

Scrisse molte opere di filosofia, di morale e di dogmatica; sono celebri i trattati: *De natura et gratia* (Venezia 1547); *De iustitia et iure* (Salamanca 1556; ristampato 27 volte); *In IV Sententiarum* (2 voll., Salamanca 1557, 1560): ampia trattazione sui Sacramenti.

BIBL. — V. BELTRON DE HEREDIA, *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Madrid, 1943-44; Id., *Los Dominicos y el Concilio de Trento*, Salamanca, 1948, passim.; A. D'AMATO, «*Soto Domingo*», in EC.

A. P.

SPERANZA: v. *Virtù*.

SPIRITISMO: sistema dottrinale e pratico, che pretende di mettere gli uomini viventi in comunicazione con gli spiriti dell'altro mondo. L'evo-

cazione dei morti e degli spiriti ultramondani era in uso già presso gli antichi, ma nel secolo scorso, in seguito a uno strano episodio avvenuto nella famiglia Fox a Hydesville in America (1847), l'evocazione e la comunicazione con gli spiriti diventò una moda dilagante e fu eretta a sistema sotto il nome specioso di *Spiritismo* fino al punto da farne una nuova religione. Oggi lo Spiritismo è una cosa molto complessa e ingarbugliata per la sovrapposizione e la confusione di numerosi elementi aggiunti alle semplici esperienze delle sorelle Fox. Non più soltanto le tavole giranti con linguaggio a percussione (*tiptologia*), ma scritture misteriose, fenomeni luminosi, levitazione, formazione di fantasmi e loro materializzazione, divinazione ecc. E a sostegno di questi fenomeni teorie del *magnetismo*, dell'*ipnotismo*, del *sonnambulismo*, della *telepatia*, del *perispirito*, dell'*od*, della *reincarnazione* ecc. Tutto uno sforzo per dare una veste scientifica a fatti, che, per la loro stravaganza, suscitano diffidenze. L'attore principale dello Spiritismo è il *Medium*, anello di congiunzione tra gli spiriti e i mortali. Celebri Medium furono *Miss Florence Cook*, che lavorò con lo scienziato *Crookes*, e l'italiana *Eusapia Paladino*. È provato che la frode e l'impostura hanno avuto molta parte nei fenomeni spiritici: alla frode dei Medium si aggiunge la credulità e la suggestione del pubblico. Resta però un nucleo di fatti veri, che possono trovare la loro spiegazione nelle forze della natura (*magnetismo*, *vibrazioni muscolari*, *telepatia* ecc.). Dal punto di vista morale lo Spi-

ritismo presenta spesso ombre riprovevoli, senza dire che la pratica frequente di esso determina disorientamento di coscienza e squilibrio di mente. Dal punto di vista *teologico* c'è da osservare che la pretesa comunicazione coi morti e con gli spiriti, a prescindere dalle imposture, non si può reggere. Nella Bibbia e nella agiografia cristiana si riscontrano casi di morti, di Angeli e di Demoni apparsi ai viventi per ammonirli, per aiutarli, tentarli, castigarli. Siffatte comunicazioni però si svolgono sempre in un'atmosfera di serietà, in cui domina la volontà di Dio che dispone o permette. Nello Spiritismo invece è uno spettacolo di esibizionismo, spesso grottesco, che ripugna alla santità di Dio, alla dignità degli Angeli e degli spiriti disincarnati. Resta soltanto la *possibilità* di un intervento diabolico per quei fenomeni che siano per caso inesplicabili naturalmente.

Da tutto questo si comprende perché la Chiesa, senza pronunziarsi sulla natura dei fenomeni, permetta, con le debite cautele, l'uso del magnetismo e dell'ipnotismo, ma proibisca qualunque partecipazione alle sedute spiritiche per il loro carattere superstizioso e per i pericoli che il cristiano vi può incontrare contro la Fede e i buoni costumi. Cfr. *Decr. del S. Ufficio*, 24 aprile 1917 (AAS, 1917, 1° giugno, p. 268).

BIBL. — C. M. DE HEREDIA, *Spiritism and common sense*, New York, 1922; L. ROURE, *Le Spiritisme d'aujourd'hui et d'hier*, Paris, 1923; P. MARIOTTI, *Il Meraviglioso*, Torino, 1921; G. B. ALFANO, *La Metapsichica e la Metafisologia*, Napoli, 1932; P. J. GEARON, *Lo Spiritismo e il suo fallimento*, Torino, 1934.

SPIRITO SANTO: è il nome proprio della terza Persona della SS. Trinità. La scelta di questa voce è suggerita dall'idea dell'*impulso* proprio dell'amore, secondo cui lo Spirito procede. In senso d'*immateriale* il termine spirito si attribuisce anche alle altre persone della SS. Trinità. Inoltre lo Spirito Santo si chiama *Amore*. Veramente amore è moto o tendenza della volontà verso il bene: ma allo Spirito Santo si attribuisce in senso *terminativo* e concreto, in quanto Egli è termine della volizione divina. Fin dall'epoca dei Padri (S. *Agostino*) si discusse sull'indole della seconda Processione, psicologicamente più oscura della prima. In particolare gli Scolastici hanno studiato la questione del *principio* formale delle due Processioni. Quanto allo Spirito Santo ci sono due opinioni: a) Esso procede dall'*amore mutuo* del Padre e del Figlio, come dal suo principio formale *quo* (*scuola di S. Vittore*); b) Esso procede dall'amore divino essenziale (comune alle tre Persone). San Tommaso acutamente: il principio formale *quo remoto* è l'amore essenziale, quello *prossimo* è l'amore personale mutuo del Padre e del Figlio; il principio formale *quod* sono le Persone, da cui lo Spirito procede. Finalmente lo Spirito Santo è chiamato *Dono*, secondo l'indole dell'amore, che consiste nel *donarsi*. La liturgia (v. « *Veni Creator Spiritus* ») nomina in vari altri modi lo Spirito Santo: Dito della destra del Padre, Fonte viva, Fuoco, Carità, Unzione, Paraclito, ecc.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, qq. 36-38; E. HUGON, *Le mystère de la très Ste Trinité*, Paris, 1930, p. 213 ss. Per la questione del principio formale cfr.

SLIPYI, *De principio spirationis in Sanctissima Trinitate*, Leopoli, 1926; e M. L.-T. PENIDO, *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité*, in « *Ephemer. Theol. Lovanienses* », 1937 (febr.); L. LABAUGHE, *Le Saint Esprit*, Parigi, 1950. P. P.

STATO E CHIESA: il concetto di Stato è complesso e però il termine non è usato sempre in uno stesso senso: alcuni intendono piuttosto l'autorità, il potere, il governo; altri piuttosto l'organismo sociale, la nazione. Si può dire che lo Stato consta dell'autorità come elemento *formale* e della moltitudine come elemento *materiale*. Di qui una definizione approssimativa dello Stato come unione stabile di famiglie e di individui in un determinato territorio, sotto la stessa autorità, allo scopo di procurare il bene comune. Il concetto di *Nazione* importa unità di razza e di storia, che può mancare in uno Stato politicamente costituito. Varie e contrastanti sono le opinioni intorno all'origine dello Stato come società civile e intorno alla natura dello Stato come autorità suprema.

a) *Contrattualismo* (*Hobbes, Rousseau*): la società civile ha origine da un contratto o convenzione degli uomini primitivi, i quali, spinti dal desiderio di eliminare lotte individuali e disordini, avrebbero rinunciato alla pienezza della libertà privata sottoponendosi a una « *volontà generale* » impersonata nello Stato sovrano. Questa concezione è fantastica, senza fondamento storico.

b) *Assolutismo*: lo Stato è tutto e l'individuo è per lo Stato. Tale concetto domina, già nel Paganesimo e vi aderiscono, in diversa misura, *Platone* e *Aristotile*. Ma l'Assolutismo si è affermato nell'età mo-

derna, con le teorie idealistiche di Hegel e dei suoi seguaci, che presentano lo Stato come divino, come religione, come volontà assoluta, che assorbe la vita e la libertà della persona umana: è la *Statolatria* a sfondo panteistico, che è usata a sostegno dei regimi *totalitari*, dispotici, di recente esperienza. Siffatte teorie, che ritornano alle deprecate concezioni pagane, restano confutate se non altro dalle pessime conseguenze.

c) *Liberalismo* (v. questa voce): in armonia coi principi della rivoluzione francese, esso afferma la *sovranità del popolo* e la perfetta uguaglianza dei cittadini nell'esercizio dei propri diritti. Lo Stato (autorità), delegato del popolo, ha il compito di mantenere l'ordine pubblico e di regolare con la legge l'accordo e l'equilibrio delle libertà. È la teoria dello « *Stato gendarme* », cui ha contribuito anche Kant, che separando morale e diritto, lascia la prima all'autonomia della ragione individuale, e l'altro alla tutela dello Stato più *negativa* però che *positiva*. Agnostico politicamente ed economicamente lo Stato liberale è agnostico anche di fronte al problema religioso e alla Chiesa.

d) *Positivism* (v. questa voce): appoggiandosi alle teorie evoluzionistiche, spiega l'origine e la natura dello Stato alla stregua del naturale sviluppo di un organismo, senza influsso di principi immutabili o di volontà libera, ma secondo una legge deterministica.

Queste e altre teorie, pur avendo qualche lato e qualche affermazione vera, peccano tutte di esagerazione: o troppo alla natura o troppo alla libera volontà, o troppo all'autorità dello Stato o troppo all'individuo.

Ma il peccato più grave è quello dell'Assolutismo, che fa dello Stato un Moloch, a cui deve immolarsi la personalità umana, che è sacra. È strano che anche le correnti democratiche, come il Socialismo, s'ispirino a questa concezione, attribuendo allo Stato diretta e immediata ingerenza negli interessi e nella vita privata degli individui.

Quanto al problema della religione tutte queste teorie sono o deficienti o erronee, perché suggeriscono o il *disinteresse* dello Stato (*Liberalismo*) o l'assorbimento della religione nella vita stessa dello Stato dichiarato divino, etico, religioso (*Assolutismo idealistico*) o l'aperta *persecuzione* o *eliminazione* d'ogni religione positiva specialmente della Chiesa Cattolica (*Comunismo* e *Socialismo* atei).

Contro siffatte dottrine, che han dato frutti amari nel campo politico sociale, sta la dottrina cristiana con le sue classiche tradizioni, coi suoi principi umani e divini, attinti alla ragione e alla Rivelazione. All'età nostra questa dottrina è stata riassunta, illustrata e proclamata da Leone XIII, specialmente nelle Encicliche « *Immortale Dei* », « *Libertas* » e « *Rerum novarum* », da Pio XI nella « *Quadragesimo anno* » e da Pio XII in discorsi di grave contenuto dottrinale.

Da questi e da altri documenti del Magistero Ecclesiastico si ricavano queste linee fondamentali della dottrina cristiana intorno alla società civile, allo Stato e ai suoi rapporti con la Chiesa:

1) La società ha origine naturale come la famiglia, perché l'uomo, naturalmente socievole (*Aristotile*) non può bastare a se stesso, ma ha

bisogno dell'aiuto organizzato dei suoi simili per poter sviluppare le sue attitudini e conseguire il suo fine. Essendo naturale la società ha per autore Dio stesso.

2) Il fine della società e dello Stato è il *bene comune* di ordine *temporale*, distinto e superiore al bene privato. A tal fine appartiene la *tutela giuridica*, che difenda i diritti e assicuri la giustizia nei rapporti dei sudditi, e l'*assistenza* o aiuto alle iniziative private economiche, industriali, culturali ecc. Nel perseguire il bene comune lo Stato non deve impedire, anzi deve facilitare ai cittadini il conseguimento del fine *soprannaturale* (proprio della società religiosa), a cui ogni uomo è destinato.

3) L'autorità dello Stato viene da Dio; il popolo con la sua volontà, esplicita o implicita, ha solo il compito di designare la persona o il soggetto dell'autorità.

4) Attesa la subordinazione oggettiva del fine temporale dell'uomo al fine soprannaturale, è evidente che la Chiesa, come la società religiosa, istituita da Dio appunto per il fine soprannaturale, non solo non può dipendere dallo Stato, ma anzi esige che lo Stato sia ad essa subordinato *indirettamente*, evitando d'ingerirsi nelle cose spirituali spettanti alla Chiesa o di legiferare e agire nelle cose temporali in modo da impedire comunque l'esercizio dell'autorità religiosa sui fedeli e la pratica della religione nei fedeli stessi.

5) Lo Stato ha il dovere di riconoscere e di professare la religione, perché esso deriva e dipende da Dio come la famiglia e l'individuo. Conseguentemente lo Stato ha il dovere, a rigore di logica e di diritto, di di-

fendere la Chiesa Cattolica e di proibire gli altri culti. In linea prudenziale può tollerarli.

6) La Chiesa in uno Stato che di fatto non segue questi principi, ad evitare conflitti, stipula il *Concordato*, che consiste in un contratto bilaterale di diritti e di doveri, salvo sempre il principio della superiorità della Chiesa.

BIBL. — L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia Christi*, t. II, *De habitudine Ecclesiae ad civilem societatem*, Romae, 1927; A. OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici* 2, Romae, 1936; CH. ANTOINE, « *Etat* », in DA; M. CORDOVANI, *Cattolicesimo e Idealismo*, Milano, 1928, cc. 11-12; A. ODDONE, *La costituzione sociale della Chiesa e le sue relazioni con lo Stato*, Milano, 1932; G. B. BIAVASCHI, *La moderna concezione filosofica dello Stato*, Milano, 1923; E. VERCESI, *Chiesa e Stato nella storia*, Milano, 1931; L. STURZO, *L'Eglise et l'Etat*, Paris, 1937.

P. P.

SUAREZ FRANCESCO: insigne teologo, n. a Granata nel 1548, m. a Lisbona nel 1617. Religioso gesuita nel 1564, studiò a Salamanca e poi insegnò a Segovia, Valladolid, Roma (Università Gregoriana, ove ebbe discepolo il Lessio), Alcalà, Salamanca e Coimbra.

La sua imponente produzione teologica segue tutti i trattati della *Summa Theologica* di S. Tommaso. Sono classici i suoi trattati *De legibus*, *De religione*, *Defensio fidei* (sul potere indiretto del Papa). Le celebri *Disputationes metaphysicae* illustrano i fondamenti filosofici della sua vasta sintesi teologica, che è ispirata al costante desiderio di conciliare le varie tendenze (tomismo, scotismo, nominalismo). All'immensa erudizione (onde il detto: *in Suarez totam audis scholam*) congiunge sempre un profondo senso di rispet-

to e di amore per i misteri divini a cui si accosta: merita veramente il titolo di *Doctor eximius et pius*, che gli diede il Papa Paolo V.

BIBL. — R. DE SCORAILLE, *Suarez*, 2 voll., Parigi, 1911; F. CAYRÉ, *Patrologia e storia della teologia*, II, trad. it., Roma, 1938, pp. 842-54; C. GIACON, *La seconda scolastica*, Milano, 1945; G. DALMAU, « *Suarez* », in EC.

A. P.

SUBCOSCENZA: termine invalso nella seconda metà del secolo scorso per opera di Myers, il quale credette d'aver scoperto (1886) oltre la periferia della coscienza umana un substrato oscuro, ma ricco di risorse percettive ed emotive, che chiamò appunto *subcoscienza*. La teoria fu adottata da W. James e applicata all'esperienza religiosa (v. questa voce). Esiste in noi, dicono questi autori, un Io cosciente, chiaro, ordinario, che è la nostra personalità comune; ma nelle profondità dello spirito si nasconde un *Io subcosciente*, detto anche *subliminale*, in cui si elaborano, a nostra insaputa, intuizioni e sentimenti vaghi, che mano mano si aggruppano, si fondono e all'improvviso irrompono nella zona dell'Io cosciente determinandone nuove aspirazioni, nuove direttive, una vita nuova. Nell'oscura coscienza subliminale si elabora specialmente il sentimento del divino, che è la radice e la fonte della religione. La vera Rivelazione non è nei Libri Sacri, non viene dal di fuori, ma sale dalle profondità della subcoscienza. Il Magistero della Chiesa Cattolica prende questi sentimenti religiosi della coscienza collettiva e li formula in *dommi*, i quali non sono verità immutabili, ma espressio-

ni provvisorie, a carattere pratico-simbolico, dell'esperienza religiosa (v. *Domma*, *Simbolismo*, *Prattismo*).

Questa teoria da James, attraverso il *Le Roy*, è passata al *Modernismo* (v. questa voce), sconvolgendo la dottrina intorno alla Rivelazione, alla Chiesa, a tutta la religione cristiana.

Nel campo protestante e più precisamente nella teologia anglicana, la teoria del subcosciente è stata applicata alla *Cristologia*, per spiegare la Personalità dell'Uomo Dio. Secondo uno dei più autorevoli rappresentanti di quella teologia, il Dr. W. Sanday (*Christologie ancient and modern*, 1910; *Personality in Christ and in ourselves*, 1911, ecc.) Cristo sarebbe stato un perfetto uomo, nella cui coscienza subliminale però si sviluppò il sentimento dell'unione col Verbo, che gradatamente passò nella coscienza chiara determinandovi la persuasione di una fusione personale, tra Cristo Uomo e il Figlio di Dio. La coscienza cristiana ha tradotto questa esperienza e questo sentimento di Gesù nel domma dell'Unione Ipostatice (v. questa voce).

Tutta questa teoria della subcoscienza, fondata sull'esagerazione e l'arbitraria interpretazione dei sentimenti oscuri (suscettibili di spiegazione più semplice), è in contrasto con la sana psicologia vindice della gerarchia delle facoltà dello spirito (*intelletto*, *volontà*, *sensibilità*); dal punto di vista religioso è inaccettabile, perché perverte il senso della Rivelazione e del domma, eliminando il valore storico del Cristianesimo, e perché porta in *Cristologia* a una soluzione nestoriana della Per-

sonalità di Cristo (v. *Nestorianesimo*).

BIBL. — F. W. H. MYERS, *Human Personality and its survival of bodily death*, New-York, 1904, 2 voll.; H. BOIS, *La valeur de l'expérience religieuse*, Paris, 1908; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, 14^e ed., Paris, 1931, v. II, p. 202 ss.; H. JOHNSON, *Anglicanism in transition*, London, 1938; G. MICHELET, « Religion », in DA, col. 899 ss.; H. DEHOVE, « Subconscient et Inconscient », in DA; P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1950, dove si parla anche delle più recenti aberrazioni dello psicologismo sul terreno cattolico.

P. P.

SUBORDINAZIANI: eretici del II e III sec., che prepararono l'Arianesimo (v. questa voce) insegnando che il Verbo non è propriamente Dio, ma un'eccellente creatura intermedia tra Dio e il mondo (cfr. il *Demiurgo* dei Platonici e gli *Eoni* degli Gnostici). Il Verbo è perciò *subordinato* al vero Dio. Conseguenza del Subordinazianismo è la negazione della divinità di Gesù Cristo, che era ritenuto non come Figlio naturale, ma come Figlio *adottivo* di Dio (v. *Adozianismo*). Alla fine del II secolo *Teodoto bizantino* a Roma e nel III secolo *Paolo di Samosata* ad Antiochia diffusero Subordinazianismo e Adozianismo insieme. Ambedue furono condannati dalla Chiesa. Attraverso l'antiocheno *Luciano* il Subordinazianismo passa ad Ario.

Negli *Apologisti* dei primi secoli (*Giustino*, *Atenagora*, *Taziano*, *Origene* specialmente, *Tertulliano*) si riscontrano alcune frasi, che fanno di Subordinazianismo (Verbo Dio in secondo luogo, *ministro* di Dio nella creazione, ecc.). Ma studiando bene i testi e il contesto l'impressione svanisce: questi scrittori si cimentano per la prima volta a illustrare con linguaggio umano i rapporti delle

divine Persone e tentano varie frasi, non sempre felicemente, per esprimere la processione del Verbo dal Padre. Il difetto è solo nelle parole, che possono interpretarsi benignamente in vista della dottrina generale di questi Apologisti, che è sana e afferma sostanzialmente l'uguaglianza delle tre Persone.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, I, p. 349, 462 e 244; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, Paris, 1927, I, p. 167 ss. e 105 ss.; A. CASAMASSA, *Patrologia - Gli Apologisti greci*, Roma, 1939; P. PARENTE, *De Deo Uno et Trino*³, 1949, p. 220 ss. e 230 s.

P. P.

SUDDIACONATO (gr. ὑποδιάκονος = sotto inserviente): è l'ultimo degli Ordini maggiori (vedi *Ordine*).

Il suddiacono è essenzialmente, come indica lo stesso nome, l'inserviente del diacono e l'aiuta nelle sue molteplici funzioni, che attualmente si riducono a versare l'acqua nel calice, a cantare l'epistola, ad assistere all'altare presentando il calice e la patena, a lavare i corporali e gli altri lini sacri.

I documenti più antichi che parlano di quest'Ordine, sono l'epistolario di S. Cipriano e la lettera di Papa Cornelio a Fabio di Antiochia (a. 251).

A Roma dei suddiaconi se ne contavano sette, quanti erano i diaconi. In seguito si parlò degli obblighi della *continenza* e della recita del *Breviario* come annessi a questo Ordine, che soltanto alla fine del secolo XII fu annoverato tra i maggiori. Presso gli orientali soltanto recentemente è stato riconosciuto come Ordine maggiore.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol. Supplementum*, q. 37, a. 2; G. TIXERONT,

Gli ordini e le ordinazioni, Brescia, 1939, 1939, cap. 2; B. KURTSCHIED, *Historia Iuris Canonici*, Romae, 1941, vol. I.

A. P.

SUPERSTIZIONE: è quel peccato per il quale si rende un culto divino a chi non compete (ossia alle creature) o a chi compete (cioè a Dio) ma in modo indebito. Onora in modo indebito Dio colui che gli tributa un culto *falso* (per es. compiendo le cerimonie giudaiche, che nel N. T. sono definitivamente abrogate) o *superfluo* (per es. accendendo un determinato numero di candele, tenendo una particolare posizione ecc.). Rende invece un culto divino alle creature, specialmente al diavolo, chi si abbandona ad atti di idolatria, chi indulge alle divinazioni, alla vana osservanza, alla magia.

L'*idolatria* (v. questa voce) come indica la parola, è l'adorazione degli idoli. L'idolo è l'immagine materiale di un falso dio, come Giove, Mercurio, la luna, il sole. Sia che il culto venga tributato all'immagine, sia che venga tributato alla cosa o alla persona da quella rappresentata, l'idolatria, per quanto se ne voglia elevare l'oggetto, si risolve sempre nell'adorazione di una *creatura* animata o inanimata. Niente di più contrario alla ragione e alla fede.

La *divinazione* è l'arte di predire il futuro o di conoscere cose occulte con mezzi non stabiliti da Dio, ma che implicano sempre l'invocazione dell'intervento diabolico. S. Tommaso distingue nove specie di divinazione, in cui s'invoca direttamente il demonio: il prestigio, l'oniromanzia, le necromanzia, il pitonismo, la geomanzia, l'idromanzia, l'acromanzia, la piromanzia, l'aruspina. Si legge nella *Somma Teo-*

logica II-II, q. 95, a. 3 la spiegazione dei singoli nomi. Aggiungono poi i teologi altre sei specie di divinazione, in cui il diavolo è implicitamente invocato: l'astrologia non scientifica, l'osservazione dei segni (*augurium*), il presagio (*omen*), la chiromanzia, la fisiognomia, il sortilegio.

La *vana osservanza* è l'uso di mezzi sproporzionati per ottenere un determinato effetto, per es. pretendere di conoscere tutto lo scibile pronunziando parole misteriose, di guarire tutte le malattie usando di medicine inefficaci, di determinare il corso della giornata dipendentemente da una banale circostanza, come dall'incontro di una vecchia o di un gobbo ecc. Una specie della vana osservanza è la *magia*, ossia l'arte di operare effetti strabilianti per mezzo di cause misteriose e sproporzionate.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, q. 92-96; D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, II, n. 501-519; F. TILMANN, *Il Maestro chiama*, Brescia, 1942, p. 265-269; T. ORTOLAN, « *Divination* », in DTC; G. GARDETTE, « *Magie* », in DTC.

A. P.

SUPPOSITO: v. *Persona*.

SUSSISTENZA: v. *Persona*, *Ipostatica* (*unione*).

T

TABORITI: v. *Persona*, *Ipostatica* (*unione*).

TEANDRICA (operazione) (dal gr. θεός = Dio, e ἀνὴρ. ἀνδρός = uomo, quindi *umano-divina*, *deivirile*): l'espressione θεανδρική ἐνέργεια s'incon-

tra per la prima volta in una Lettera al monaco Caio dello *Pseudo-Dionigi* (fine del V e principio del VI sec.), ad indicare la complessa attività di Cristo, Dio e Uomo insieme. Essa si prestava bene ad una interpretazione *monofisitica* (v. *Monofisismo*, *Eutichianesimo*), suggerendo l'idea di un'azione *mista*, ibrida, confusamente umana e divina. Siccome il Monofisismo era stato condannato dal *Conc. di Calcedonia* (451), la formola sospetta « operazione teandrica » fu rigettata dai cattolici (S. *Massimo Confessore*), anzi dal *Conc. Lateranense* del 649 (DB, 268).

Ma più tardi S. *Giovanni Damasceno* l'adottava e la difendeva come ortodossa. In realtà quella formola, bene intesa, ha un senso dommaticamente giusto: in Cristo essendo due distinte nature, ci sono due serie di operazioni, l'una divina (creare, conservare l'essere delle creature), l'altra umana (parlare, muoversi). Ma la natura umana sussistente nella Persona del Verbo è da esso sostenuta nell'essere e nell'operare. Perciò ogni operazione umana di Cristo si può dire anche divina, come propria del Verbo, che è il principio agente non solo dell'attività divina, ma anche di quella umana. Similmente il Verbo si servì e si serve della sua Umanità, come di uno strumento, per alcune azioni divine, per es. nei miracoli: anche queste azioni perciò si dicono teandriche.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 19, a. 1; J. MARIC, *Ps. Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica*, Zagreb, 1932; L. BILLOT, *De Verbo Incarnato*, Romae, 1922, p. 323 ss.; C. V. HÉRIS, *Il miste-*

ro di Cristo, Brescia, 1938; P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1950.

P. P.

TEMPERANZA: v. *Virtù*.

TENTAZIONE: esperimento che si fa sopra una persona per saggiarne la capacità, la virtù, le inclinazioni (S. *Tommaso*). La tentazione può avere un fine buono e un fine cattivo. Nella S. Scrittura più volte si legge che Dio tenta gli uomini, per es. Abramo ad immolare il figlio per provarne la fedeltà. Anche l'uomo può tentare il suo simile per il bene o per il male. Ma in senso stretto, nella dottrina cattolica, la tentazione è propria del diavolo, il quale, come dice S. Ambrogio, *semper invidet ad meliora tendentibus*. È verità di fede divina che il demonio tenta gli uomini al male; lo stesso Gesù nel *Pater* ci fa pregare tra altro che Dio non c'induca nella tentazione. S. *Pietro* (1 *Lett.* 5, 8-9) descrive con vivacità le minacce del tentatore: « Siate sobri e vegliate, perché il diavolo vostro nemico come un leone ruggente va intorno per divorarvi ». La tentazione più disastrosa è quella di Satana in forma di serpente a danno dei Progenitori e dell'umanità tutta (*Genesi*, 3).

La Teologia dal *fatto* risale al *modo* della tentazione. S. *Tommaso* fa una fine e profonda analisi dell'influsso dello spirito angelico sullo spirito umano. Un Angelo può influire su un altro Angelo *intellettualmente* corroborando la virtù intellettuale dell'altro e manifestandogli la verità che egli, come Angelo superiore, conosce più perfettamente. Quanto alla volontà un Angelo può influire ancora meno sull'altro, perché il suo influsso è ristretto alla

presentazione dell'oggetto appetibile, che, se non è il Sommo Bene, non determina infallibilmente la volontà. Ma solo Dio può muovere *intenzionalmente* la volontà dell'Angelo, perché solo Dio è autore della volontà e della sua naturale inclinazione.

In base a questi principi S. Tommaso prova che il diavolo può influire sull'intelletto umano non provocandovi direttamente i pensieri, ma eccitando la fantasia e quindi i fantasmi, intorno a cui lavora l'intelletto. Sulla volontà poi il diavolo può influire per due vie indirette, cioè per modo di *persuasione*, presentando attraverso la fantasia e l'intelletto un oggetto appetibile, oppure eccitando le *passioni*, che spingono e disorientano la volontà. Tutto questo è *esterno*, perché *internamente* è sempre e solo Dio che muove. Sotto qualunque influsso diabolico la volontà non perde la sua libertà e però l'uomo tentato è sempre responsabile del suo peccato. Egli può e deve resistere, con la grazia divina, come insegna la Chiesa contro le false dottrine di *Molinos* (DB, 1237, 1257, 1261 ss.). V. *Molinosismo*.

Dopo il peccato originale la natura umana più difficilmente resiste alle tentazioni, specialmente a quelle più gravi; ma Dio all'uomo di buona volontà largisce grazia proporzionata al bisogno e non permette che sia tentato sopra le sue forze, come attesta S. Paolo (*I Cor.* 10, 13). Anche Gesù fu tentato dal demonio; ma la tentazione di Gesù fu assolutamente *esteriore* e non poté toccare neppure la vita sensitiva della sua anima, anche perché i sensi e le passioni in Lui erano del tutto

soggetti alla ragione (v. *Propasioni*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 111; III, q. 41; CH. PESCHI, *De Deo creante et elevante*², Friburgi Brisg., 1925, n. 480 ss.; C. BOYER, *De Deo creante et elevante*,³ Romae, 1940, p. 417 ss.; R. BROUIL-LARD, « Tentation », in DTC.

P. P.

TEODICEA (dal gr. θεός = Dio, e δικη = giustizia): termine usato per la prima volta da *Leibniz* nell'opera: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Amsterdam, 1710). Il Leibniz scelse questo termine, ristretto all'attributo divino della giustizia, in vista dell'indole e dello scopo del suo saggio; in seguito quel termine fu usato come l'equivalente dell'altro, veramente classico: *Teologia naturale*. La Teodicea, in questo senso, è la scienza di Dio e delle cose divine acquistata col lume naturale della ragione. Si distingue dalla Teologia vera e propria (v. questa voce) perché prescinde dalla Rivelazione divina e dalla fede.

La Teodicea attraverso lo studio del mondo esterno e dell'uomo arriva alla dimostrazione razionale non solo dell'esistenza di Dio, ma anche di molte sue proprietà o attributi, che si riflettono nelle cose create. Pertanto la Teodicea è il culmine della filosofia e fa parte anche dell'*Apologetica* (v. questa voce).

BIBL. — HONTHEIM, *Theodicea*, Friburgo, 1926; ROMEYER, *Theodicea*, Vals, 1931; F. PALUMBO, *Theodicea*, Romae, 1942.

P. P.

TEOLOGIA (θεός = Dio, λόγος = discorso): è la scienza che mediante il lume della ragione e della divina Rivelazione tratta di Dio e delle crea-

ture in rapporto a Dio. È questa la Teologia soprannaturale, che importa la Rivelazione, da parte di Dio, la fede da parte dell'uomo, e tutto considera nella luce della Divinità, che è l'oggetto formale e l'anima di questa disciplina. Come tale essa si distingue dalla *Teodicea*, scienza puramente razionale di Dio.

La Teologia parte da principi fondamentali che attinge, senza discutere, dalle fonti della Rivelazione (S. Scrittura e Tradizione interpretate dal Magistero vivo della Chiesa) e analizzandoli e confrontandoli coi principi della ragione ne sviluppa tutta la fecondità in conclusioni dette *teologiche*. Pertanto la Teologia ha carattere di vera scienza, che deriva dalla scienza stessa di Dio, di cui è come una irradiazione. *Divisioni*: a) Teologia *positiva*, che studia i dati della Rivelazione con metodo critico-storico; b) Teologia *speculativa*, che approfondisce quei dati con la ragione illuminata dalla fede e ne esplicita le ricche virtualità. Secondo la concezione unitaria del Medio Evo tutto lo scibile ecclesiastico è sostanzialmente Teologia, fiorita sulla *sacra pagina* cioè sulla parola rivelata da Dio. Un esempio mirabile di questa unità è la *Summa Theologica* di S. Tommaso d'Aquino, che abbraccia tutto, dall'esegesi al diritto. Più tardi, specialmente dal secolo XVI in poi, comincia la divisione delle varie discipline (*Esegesi, Patristica, Storia, Archeologia, Liturgia, Diritto*) e resta il blocco centrale della scienza teologica costituito di dottrina della fede (*Dommatica*) e dottrina dei costumi (*Morale*); finalmente anche la *Morale* si separò dalla *Dommatica* (sec. XVII).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 1; C. KRIEG, *Enciclopedia scientifica e Metodologia delle scienze teologiche* (vers. M. Cardinali), Roma, 1913; G. CAVIGLIOLI, *Avvicinio allo studio delle scienze teologiche*, Torino, 1920; G. RABEAU, *Introduction à l'étude de la Théologie*, Paris, 1926; A. GARDEIL, *Le donné révélé et la Théologie*, Juvisy, 1932; A. ODDONE, *La luce della ragione nei problemi religiosi*, Como, 1938; G. M. ROSCHINI, *Introductio in S. Theologiam*, Romae, 1947.

P. P.

TEOPASCHISMO (dal gr. θεός = Dio e πάσχω = soffro): errore di origine monofisitica sorto nel V sec. per opera del monaco *Pietro Fullo*ne, il quale al Trisagio liturgico « *Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus immortalis* » aggiunse le parole « *qui crucifixus es pro nobis* » (Dio che sei stato crocifisso per noi). L'espressione potrebbe oggi intendersi in senso ortodosso, perché veramente il Verbo (Dio) è stato crocifisso, secondo la natura umana; ma in quell'epoca la frase traduceva l'eresia di Eutiche, che insegnava l'assorbimento della natura umana nella divina, la quale perciò rimaneva sola a soffrire la passione e la morte.

BIBL. — Ved. *Eutichianismo* e relativa bibliografia.

P. P.

TERTULLIANO: insigne apologista e scrittore ecclesiastico, n. ca. il 160, m. verso il 240. Retore e avvocato di grido, si convertì al Cristianesimo verso il 195 e portò nella difesa della religione l'ardore della sua anima e l'efficacia del suo inimitabile stile. Nel 213 divenne montanista. Tra le sue numerose opere, tutte importanti per le testimonianze sulla fede e la vita dei primi cristiani, sono celebri l'*Apologeticum* e il *De prac-*

scriptione haereticorum per la vigoria dialettica e concettosità di stile.

BIBL. — A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Parigi, 1905; A. VELLICO, *La Rivelazione e le sue fonti nel «De praescriptione haereticorum» di Tertulliano*, Roma, 1935 («Lateranum», n. 4); B. ALTONER, *Patrologia*, trad. it., Roma, 1940, pp. 95-105 (con bibl.); U. MANNUCCI-A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, I, 5ª ed., Roma, 1940, pp. 129-151 (con bibl.).

A. P.

TETRAGRAMMA (dal gr. τετραγράμματος = di quattro lettere): indica il nome col quale Dio è comunemente designato nella Bibbia ebraica (c. 6823 volte). Esso consta di quattro lettere: JHWH e si legge *Iahwèh*. Mentre altri nomi indicano la natura di Dio (es.: 'el, 'elohim), questo ne designa la persona ed è il nome incomunicabile, santissimo. Dopo l'esilio (V sec. a. C.) gli Ebrei, per riverenza, evitarono di pronunziarlo, finché al tempo di Cristo soltanto al Sommo Sacerdote era lecito menzionarlo durante la solenne cerimonia annuale della espiazione.

Dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme (70 d. C.) il sacro nome fu sostituito nella Bibbia con *Adonai* (= mio Signore) ed *Elohim* (= Dio). Le quattro lettere originali furono conservate, ma ad esse furono apposte le vocali degli altri due nomi che il lettore pronunziava sostituendone le consonanti. Nella Bibbia si trovava materialmente scritto *Jehowàh* o *Jehowih* ma si leggeva *Adonai ed Elohim*. Ignorando questa sostituzione, dal sec. XIV in poi, entrò in uso l'errata lettura *Jehovah*.

Il Tetragramma fu rivelato da Dio a Mosè come un nome nuovo quando gli affidò il compito di liberare

il popolo dalla schiavitù di Egitto (*Es.* 3, 13-6; 6, 3-8). Il senso è dato da *Es.* 3, 14-15: E Dio disse a Mosè: « Sono colui che sono ». E soggiunse: « Così dirai ai figli di Israele: *Io sono*, mi ha mandato a voi ». Il nome, difatti, deriva dalla radice ebraica HJH (= *hajah*) o HWH (= *hawah*) ed è la prima persona singolare del tempo impropriamente chiamato imperfetto e che meglio si direbbe preformativo per la sua proprietà morfologica di essere formato dalla radice per mezzo di una lettera preformante: J. Dalla proposizione verbale « Sono colui che sono » si passò spontaneamente al nome rappresentato dalla terza persona: JaHWeH = « colui che è » che indica colui che veramente è, colui la cui proprietà essenziale è l'essere (v. *Essenza divina*). Alcuni autori derivano il nome dalla forma causativa della radice verbale ottenendo il senso: « Colui che dà l'essere » cioè « il Creatore ».

In tutto il vasto dominio delle lingue semitiche, alle quali appartiene l'ebraica, nessun nome di divinità è formato dal verbo e specialmente da un tempo preformativo; tutti hanno una formazione nominale, per lo più sostantiva. Ciò dimostra che il Tetragramma non è uno spontaneo prodotto della religione popolare né è stato inventato dagli uomini: esso è, come dice la Bibbia, direttamente rivelato da Dio.

BIBL. — DBV III, 1220-1244; A. VACCARI, *Iahve e i nomi divini nelle religioni semitiche*, in «Biblica», 17 (1936) 1-10; F. CEUPPENS, *Theol. bibl.* I, 2 Torino, 1949, pp. 23-28; A. ROMEO, in *Dio nella ricerca umana* (a cura di G. Ricciotti), Roma, 1950, pp. 322-34.

S. G.

THEOTOCOS: v. *Maternità (di Maria)*.

TIMORE: v. *Doni*.

TIPO: v. *Sensi della Bibbia*.

TOLETO: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353).

TOMISMO: in senso proprio è il sistema dottrinale di S. Tommaso; in senso più largo comprende le interpretazioni del pensiero di S. Tommaso nel campo filosofico e teologico. Non essendo possibile dare, sia pure in breve, una sintesi del Tomismo, accenniamo solo ad alcuni suoi caratteri fondamentali: 1) *Realismo moderato* proprio della filosofia greca per la trafilatura di *Aristotile*; primato dell'essere sussistente e assoluto in Dio, analogamente partecipato in vari gradi nelle creature, in cui si distingue realmente dalla essenza; 2) *Sano dualismo*: Dio realmente distinto dal mondo, ma anche immanente in esso con la sua presenza e con la sua potenza, che conserva l'essere e muove la natura creata all'azione. L'ente creato è una sintesi di *atto* e di *potenza*, che tende ad attuarsi sempre più sotto l'influsso delle cause. Il mondo materiale è *materia e forma (ilemorfismo)*, l'uomo anima e corpo, che però sono uniti sostanzialmente in un solo ente. Questa composizione è applicata anche all'ordine soprannaturale nei Sacramenti, cause strumentali della grazia. Così pure la *natura* si distingue realmente dalla *persona*, che si costituisce in forza dell'essere proprio sostanziale (feconda applicazione ai misteri della *Trinità* e dell'*Unione ipostatica*). Finalmente distinzione reale tra *sostanza* e *acciden-*

ti (applicazione al mistero della *Eucaristia*); 3) *Intellettualismo*: primato dell'intelletto sulla volontà e sul sentimento; larga funzione della ragione in *Teologia*, subordinatamente però alla Rivelazione e alla fede. Visione razionale del mondo e delle sue leggi: armonia tra leggi dell'essere e leggi del pensiero. Oggettività della nostra cognizione nella luce dell'essere; 4) Netta distinzione tra ordine *naturale* e ordine *soprannaturale*; l'uno è elevato all'altro per via di *potenza obbedienziale* (si elimina *Panteismo* e falso *Misticismo*).

BIBL. — E. GILSON, *Thomisme*, Paris, 1927; L. HORVATH, *La sintesi scientifica di S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1932; v. « *Thomisme* », in DA.

P. P.

TOMMASO d'AQUINO (Santo): Dottore della Chiesa, n. nel castello di Roccasecca alla fine del 1224 o al principio del 1225, m. a Fossanova il 7 marzo 1274. Educato a Montecassino, nel 1244 divenne religioso domenicano e l'anno seguente, dopo la vittoriosa lotta sostenuta contro gli avversari della sua vocazione e della sua castità, si recò a Parigi, dove ebbe per maestro S. Alberto Magno, con il quale visse dal 1248 al 1252 a Colonia in comunione di ideali religiosi e scientifici. Ammesso nel 1252 nel gran mondo universitario di Parigi, S. Tommaso iniziò quella vasta e profonda attività filosofico-teologica, che nei tre periodi passati a Parigi (1252-59), in Italia alla corte pontificia (1259-68), di nuovo a Parigi e a Napoli (1269-74), lo condusse alla redazione delle grandi opere, che gli conferiscono un posto unico nella storia del pensiero. Oltre i commenti ad Aristotele, alla S. Scrit-

tura, oltre le preziose *Quaestiones disputatae*, innumerevoli opuscoli, i *Quodlibeta* e l'importante *Scriptum super Sententias* (opera di una giovinezza già matura), il Dottore Angelico pubblicò la *Summa contra Gentes*, la più vasta e acuta difesa delle basi razionali della fede cattolica, e la *Summa Theologiae*, la costruzione più solida e armonica di tutto il pensiero cristiano. Nella prima *Summa* il cielo è visto dalla terra, nella seconda la terra è vista dal cielo: in tutte e due la ragione e la fede si fondono e s'illuminano a vicenda.

Per l'orientamento fondamentale del pensiero del massimo dottore della Chiesa Cattolica, della luce più alta, forse, del genere umano, v. *Tomismo* e le voci di questo dizionario, tutte ispirate all'insegnamento chiaro, equilibrato e profondo del *Doctor Angelicus e Communis*.

BIBL. — Oltre gli studi fondamentali del Denifle, Mandonnet, Grabmann, Sertillanges, Gardeil, Pégues, Garrigou-Lagrange, cfr. A. GRABMANN, *S. Tommaso d'Aquino. Introduzione alla sua personalità e al suo pensiero*, trad. it., Milano, 1929; A. D. SERTILLANGES, *S. Tommaso d'Aquino*, trad. it., Brescia, 1931; F. CAYRÉ, *Patrologia e storia della teologia*. II, trad. it., Roma, 1938, pp. 569-684 (con bibl. a p. 569-574); A. WALZ, *S. Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico*, Roma, 1945; C. FABRO, *Il concetto di partecipazione in S. Tommaso d'Aquino*, 2ª ed., Torino, 1951; Id., « *Tommaso d'Aquino, Santo* », in EC.

A. P.

TONSURA (lat. *tonsura*, da *tondeo* = tagliare, *radere* = tosatura): è una cerimonia sacra consistente nel taglio dei capelli con la quale la Chiesa intende segregare un fedele dal secolo, dedicarlo al culto divino e renderlo capace di giurisdizione e di benefici ecclesiastici.

Non è un Ordine, ma una preparazione al ricevimento degli Ordini perché come gli uomini sono preparati al Battesimo mediante gli esorcismi, al Matrimonio mediante gli sponsali, così è conveniente che essi siano preparati al servizio di Dio e agli Ordini sacri per mezzo della tonsura (cfr. DB, 958).

Con la tonsura il fedele diventa chierico e viene reso partecipe dei privilegi del *foro ecclesiastico* e del *canone*. Il privilegio del foro sottrae il chierico dal giudizio del magistrato laico e lo sottopone a quello ecclesiastico: il privilegio del canone difende il medesimo dalla violenza altrui e fa sì che chiunque osa percuoterlo « *suadente diavolo* », ossia con cattive intenzioni e ingiustamente, cada sotto la scomunica. Godde inoltre dei privilegi di *esenzione* dal servizio militare e di *competenza*, per il quale ha diritto di ritenere, da quanto è in obbligo di restituire ad un creditore, ciò che è necessario al suo onesto sostentamento, salvo l'onere di restituire interamente appena gli sia possibile.

L'origine della tonsura risale certamente al IV e V secolo, quando cioè la Chiesa poté non solo esercitare liberamente il culto divino, ma anche distinguere con segni particolari le persone che al medesimo erano regolarmente deputate.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol. Supplementum*, q. 40, a. 1 ad 3; G. TIXERONT, *L'Ordine e le ordinazioni*, Brescia, 1938, cap. 2; B. KURTSCHIED, *Historia Iuris Canonici*. Romae, 1941, vol. I; A. MICHEL, « *Tonsure* », in DTC.

A. P.

TRADIZIONALISMO: sistema filosofico-religioso che svaluta la ragione umana e stabilisce come criterio di

verità e di certezza la tradizione del genere umano, che è legata alla genesi del linguaggio. I principali tradizionalisti sono: *De Bonald* (+1840), *Fel. de Lamennais* (+1854), *Bautain* (+1867) *Bonnety* (+1879) ed in Italia *Gioacchino Ventura* (+1861). Secondo una prima *forma rigida* di Tradizionalismo, l'uomo non avrebbe potuto conoscere alcuna verità senza la divina Rivelazione fatta ad Adamo e tramandata fino a noi. In una forma *mitigata* i Tradizionalisti negano alla ragione umana solo la capacità di raggiungere le verità di ordine *etico-religioso*.

La Chiesa ha condannato questo errore: il Lamennais non si sottomise, ma degenerò sempre più nelle dottrine e morì impenitente. Bautain e Bonnety ritrattarono il loro errore (v. DB, 1613 ss., 1622 ss., 1649 ss.). Il Tradizionalismo deprimendo la forza e la dignità della ragione umana, sfocia logicamente nel *Fideismo* (v. questa voce).

BIBL. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Parisii, 1926, p. 217 ss.; A. PALUMBO, *Theodicea*, Romae, 1942; M. CORDOVANI, *Il Riveltore*³, Roma, 1945, p. 113 ss.

P. P.

TRADIZIONE (gr. παράδοσις = trasmissione, precetto, dottrina orale): nel senso teologico è la parola di Dio, concernente la fede e i costumi, non scritta, ma trasmessa a viva voce da Cristo agli Apostoli e da questi ai successori fino a noi.

Si dice *non scritta* non nel senso che non possa essere contenuta in opera alcuna, ma in quanto non è scritta per ispirazione divina (vedi questa voce). Per esempio che il Battesimo dei bambini sia valido è tradizione, ossia parola di Dio, rivelazione non scritta, perché non è con-

tenuta in nessun libro ispirato sebbene sia riferita nelle opere di quasi tutti gli antichi scrittori ecclesiastici.

Si dice *divina* quando fu insegnata direttamente da Gesù Cristo; *divino-apostolica* quando gli Apostoli non la appresero dalle labbra del Signore, ma l'ebbero per ispirazione dello Spirito Santo, secondo la promessa di Gesù: « Paraclitus autem Spiritus Sanctus ... ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quaecumque dixerit vobis » (*Giov.* 14, 26; cfr. DB, 783).

I protestanti avendo stabilito come principio fondamentale che la Scrittura contiene tutta la Rivelazione fatta da Dio, logicamente negarono l'esistenza della Tradizione e si attennero alla Bibbia come ad unica regola di fede.

Il *Concilio di Trento* invece definì che la dottrina riguardante la fede e la morale « si contiene tanto nei libri scritti quanto nelle tradizioni non scritte » (sess. 4; DB, 783) e nello stesso tempo dichiarò di ricevere « pari pietatis affectu et reverentia » (DB, 738) sia l'una che l'altra fonte della Rivelazione (cfr. *Conc. Vatic.*; DB, 1787).

L'economia stabilita da Gesù Cristo per la diffusione della buona novella dimostra efficacemente l'*esistenza* della Tradizione. Infatti dopo aver predicato, e non scritto, la sua dottrina, Gesù affidò ai suoi Apostoli la missione non di scrivere ma di propagare *oralmente* (« docete, praedicatē, testes mihi estis »; *Mt.* 28, 18; *Mc.* 16, 15; *Att.* 1, 8) quanto avevano udito dalle sue labbra o avrebbero imparato dai suggerimenti dello Spirito Santo (*Giov.* 14, 36).

Tutta l'antichità cristiana esalta come canale trasmettitore della pa-

rola rivelata, a fianco della S. Scrittura, la Tradizione apostolica, conservata nelle diverse Chiese, specialmente nella romana. Si confronti specialmente S. Ireneo, *Adv. haereses*, I, 3, c. 4, n. 1 e Tertulliano in tutta la classica opera *De praescriptione haereticorum*.

I principali strumenti attraverso i quali si è conservata la Tradizione divina, sono le professioni di fede, la sacra liturgia, gli scritti dei Padri, gli atti dei Martiri, la prassi della Chiesa, i monumenti archeologici.

L'organo della divina Tradizione è il Magistero vivo della Chiesa (il Romano Pontefice e i vescovi a lui uniti e subordinati). Recentemente, in seguito a deviazioni sul concetto del dogma e del suo sviluppo, si è discusso sul concetto adeguato di Tradizione: alcuni (per es. il Proulx) ritengono che con il nome di Tradizione si deve soltanto intendere le verità tramandate oralmente (senso oggettivo), altri (p. e. Congar) sostengono che in quel concetto è soprattutto inclusa l'idea del magistero trasmittente (senso soggettivo).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 64, a. 2 ad 2; I. B. CARD. FRANZELIN, *De Divina Traditione*, Romae, 1887; H. HURTER, *Theol. Dogmaticae Compendium*, I, n. 152-226; G. PROULX, *Tradition et Protestantisme*, Parigi, 1924; D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris, 1933; J. MADDOZ, *El concepto de la Tradición en S. Vicente de Lerins*, Roma, 1933; A. M. VELLICO, *Le fonti della Rivelazione nel « De praescriptione haereticorum » di Tertulliano*, Roma, 1934; R. FORNI, *Problema della Tradizione: Ireneo di Lione*, Milano, 1939; A. MICHEL, « Tradition », in DTC; Y. CONGAR, « Théologie », in DTC. Preziosi gli articoli del P. Filograssi nel « Gregorianum », 1950-51.

TRADUCIANISMO (lat. *tradux* = tralcio della vite piegato e sotterrato perché diventi pianta, propaggine): è una teoria che spiega l'origine delle singole anime umane per derivazione o materiale o spirituale, dai genitori alla prole. Il Traducianismo è perciò *corporale* o *spirituale*.

L'autore del Traducianismo *corporale* fu Tertulliano, che ne parla in un interessante libro *De anima* (c. 25-27), il più antico trattato cristiano di psicologia. Si noti però che il libro fu scritto da Tertulliano dopo la sua adesione al *Montanismo*. L'interpretazione di questo opuscolo non è facile, anche perché l'autore è costretto a coniare i termini latini per esprimere concetti cristiani, che fino allora erano stati espressi in lingua greca. Alcuni critici non trovano nello scritto di Tertulliano chiaramente formulato il concetto della vera *spiritualità* dell'anima e in questa deficienza vedono implicata la teoria del Traducianismo, che importa la materialità dell'anima. Altri più benigni scusano le inesattezze di linguaggio, scagionando da ogni intenzione materialistica il pensiero del grande Apologeta, e spiegano il suo errore traducianistico con la preoccupazione di rendere più intelligibile la trasmissione del peccato originale (*vitium originis*). Certo è molto grave il giudizio di S. Agostino, interprete più autorevole di qualunque altro: « Quelli che sostengono che le singole anime derivano dalla prima, data da Dio al primo uomo, e dicono che esse sono tratte dai genitori, se seguono la opinione di Tertulliano, certamente vogliono affermare che le anime non sono spiriti, ma corpi: e questo

è falsissimo » (*Epist.* 109, n. 14). Il *Traducianismo corporale*, come è proposto da Tertulliano, è veramente contrario alla spiritualità dell'anima, la quale non si può moltiplicare e trasmettere, come il corpo, per mezzo del seme, senza che resti compromesso il suo carattere essenziale di spirito, per cui è *indipendente dalla materia* nel suo essere e nel suo operare.

La Chiesa ha condannato questo Traducianismo come eretico (Anastasio II, *Epist. ad Gallos*: DB, 170). Sotto la stessa preoccupazione di Tertulliano (la trasmissione del peccato originale), S. Agostino ammette un *Traducianismo spirituale* ossia una derivazione dell'anima del figlio dalle anime dei genitori, teoria riconosciuta dallo stesso S. Dottore difficile e oscura (*Epist.* 190).

Ma nonostante l'autorità di S. Agostino, dal V secolo in poi il Traducianismo, anche semplicemente spirituale, viene mano mano abbandonato e tutti si uniformano al pensiero della Chiesa decisamente favorevole al *creazianismo* (v. questa voce), come apparisce da vari documenti (v. DB, 20, 348, 527, 533 ecc.). Il Traducianismo spirituale cade nell'assurdo, perché una sostanza spirituale come l'anima, essendo semplice, non può scindersi né trasmutarsi comunque in un'altra.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 90 e 117; C. BOYER, *De Deo creante et elevante*³, Romae, 1940, p. 123 ss. Vedi sotto *Creazianismo*.

P. P.

TRANSUSTANZIAZIONE (latino *trans.* = oltre, al di là, *substantia* = sostanza; ossia passaggio di una sostanza in un'altra): è la *via* per

la quale si fa presente il corpo di Cristo sotto le specie eucaristiche. Questo vocabolo, apparso nella letteratura teologica durante la controversia berengariana (sec. XI-XII), subito accolto nei documenti del magistero ecclesiastico, diventò la tesera dell'ortodossia come l'« *Omousios* » di Nicea e la « *Theotòcos* » di Efeso. Il suo contenuto reale è precisato dal Conc. Trid., che la definisce « conversione singolare e mirabile di tutta la sostanza del pane nel corpo e di tutta la sostanza del vino nel sangue di Cristo, rimanendo immutate solamente le apparenze esterne » (DB, 884). La conversione è il passaggio di una cosa in un'altra; la transustanziazione è una conversione *singolare*, cioè unica in tutto l'ordine della natura; infatti tutte le conversioni che sogliono verificarsi nel mondo creato o si arrestano al mutamento quantitativo e qualitativo delle cose o al massimo giungono a variare la forma sostanziale, come accade nel passaggio del vino nell'aceto, però nella natura non si trova conversione alcuna che arrivi a mutare la *materia*, sustrato comune, sul quale viene ricamata l'infinita varietà delle cose sensibili. Quello appunto che naturalmente non può accadere, avviene per l'onnipotenza divina nell'Eucaristia: il passaggio totale della materia e della forma del pane nel corpo di Cristo, rimanendo intatti soltanto gli accidenti.

Nel passaggio *totale* di una sostanza nell'altra consiste la nota caratteristica della transustanziazione e la fonte prima, da cui promanano tutte le differenze tra le conversioni naturali e quella eucaristica. Infatti: 1° mentre nelle conversioni naturali

rimane invariata la materia prima, come ponte sul quale si avvicendano le diverse forme sostanziali, nella conversione eucaristica viene mutata anche la materia, che passa tutta, insieme con la forma, nella sostanza del corpo di Cristo; 2° per conseguenza, mentre nelle conversioni naturali si verifica piuttosto una successione di forme che s'immergono ed emergono dalla potenzialità della materia, nella conversione eucaristica si ha non una successione ma una vera mutazione di una forma in un'altra forma; 3° da ciò segue che mentre nelle conversioni naturali, per il succedersi delle forme tanto il temine di partenza quanto quello di arrivo subiscono delle alterazioni (corruzione - generazione), nella conversione eucaristica non rimanendo la materia, è esclusa qualunque successione di forme, quindi se da una parte l'azione conversiva tocca tutta la sostanza del pane, che in un attimo trasmuta in quella del corpo di Cristo, non raggiunge in maniera alcuna il corpo del Signore, che rimane intatto e impassibile. Per queste ragioni la transustanziazione è una conversione singolare, totalmente fuori dell'ambito dell'esperienza. Per lo stesso motivo riesce *mirabile*, cioè misteriosa perché sottratta alla esperienza (da cui l'intelletto assurge naturalmente all'idea), non possiamo farcene un concetto adeguato, ma dobbiamo accontentarci di pallide analogie.

Questa dottrina scende logicamente dall'analisi approfondita delle parole dell'istituzione: « questo è il mio corpo » e dell'insegnamento della Tradizione, la quale creò termini nuovi per esprimere meno inadeguatamente la verità: « *transmutatio* »,

« *traselementatio* », « *transformatio* », che prelesero al felice vocabolo « *transubstantiatio* », che il Concilio di Trento definì espressione « *aptissima* » del dogma cattolico (DB, 884).

Negò la transustanziazione, ossia la conversione totale, Lutero, che ammise la *companionazione*, cioè la coesistenza della sostanza del pane e del corpo di Cristo. Erroirono invece sulla natura della medesima Ruperto di Deutz, Giovanni da Parigi, Bayma, che ricorsero ad una specie di unione ipostatica del pane con il corpo del Signore (*impanazione*), Durando, Cartesio, che paragonarono la conversione eucaristica all'*assimilazione fisiologica*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 65, con i commenti del Gaetano, Lépicier, Billot, ecc.; G. MATTIUSI, *De Eucharistia*, 2ª ed., Romae; 1925; M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, 3ª ed., Parisiis, 1931, elucidatio 50; G. BALLERINI, *Gesù Eucaristico e i suoi oppositori*, Pavia, 1923; V. CACHIA, *De natura transubstantiationis*, Romae, 1929; F. SIMONS, *Indagatio critica in opinionem S. Thomae Aquinatis de natura intima transubstantiationis*, Indore, 1939; A. MICHEL, « *Transubstantiation* », in DTC.

A. P.

TRANSUSTANZIAZIONE (modo):

Alcuni teologi del sec. XVI-XVII, accettata per fede la conversione totale della sostanza del pane e del vino nel corpo e sangue di G. C., ritennero di poterne salvare il concetto formale intendendolo in modo non proprio ma equivalente. Affermarono che la sostanza del pane viene annichilata direttamente o indirettamente per fare posto al corpo di Cristo, il quale sarebbe fatto presente sotto le specie del pane per *riproduzione* (Suarez e Lessio) op-

pure per *adduzione* dal cielo, senza però che lasci quella sede e senza che attraversi gli spazi intermedi (Bellarmino e Lugo).

Queste opinioni teologiche non sembrano perfettamente collimare con le definizioni tridentine. Il Concilio infatti insegna che la trans. è una singolare e mirabile conversione, per la quale viene fatto presente lo stesso corpo di Cristo glorioso e impassibile (DB, 884). Posta l'annichilazione del pane e la riproduzione oppure l'adduzione del corpo di Cristo non è possibile parlare di una vera conversione, che implica nel suo concetto formale il passaggio di una cosa in un'altra e non la caduta di una cosa nel nulla perché faccia posto ad un'altra prodotta o addotta. Inoltre come potrebbe il corpo glorioso ed impassibile di Cristo venir addotto sotto le specie eucaristiche senza subire una mutazione almeno estrinseca, senza lasciar la sede primitiva, senza attraversare gli spazi intermedi? Come potrebbe, infine, essere riprodotto lo stesso corpo di Cristo tante volte quante sono le consecrazioni che si fanno nel mondo e nello stesso tempo rimanere l'unico e identico corpo che nacque dalla Vergine, che patì sulla Croce, che siede alla destra del Padre?

Per tali motivi si devono abbandonare queste opinioni e seguire la dottrina di S. Tommaso, che è la comune e che concorda perfettamente con le definizioni della Chiesa. Secondo il Dottore Angelico, nell'Eucaristia la sostanza del pane non viene annichilata né il corpo di Cristo è fatto presente per riproduzione o adduzione, ma semplicemente per la conversione totale della sostanza del

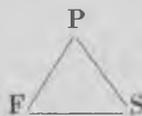
pane nella sostanza del corpo di Cristo preesistente, glorioso e immutabile (v. voce precedente).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 75, a. 1-4, con i magistrali commenti del Gaetano, del Billot, del Mattiussi, del P. de la Taille citati nella voce precedente; cfr. anche A. D'ALÈS, *De Eucharistia*, Parisiis, 1929, pp. 91-94; Id., *Eucharistie*, Paris, 1929.

A. P.

TRINITA': è il più sublime dei misteri cristiani e ci rivela la costituzione e la vita intima di Dio. Esso si enunzia formalmente in questi termini: Dio *assolutamente* uno nella natura o essenza è trino *relativamente* nelle persone (Padre, Figliuolo e Spirito Santo), le quali si distinguono realmente tra loro come termini relativi opposti dell'intellezione e della volizione divina, ma sono *consostanziali*, cioè identiche con l'unica sostanza divina. Perciò le tre persone sono uguali e a ciascuna di esse competono ugualmente tutti gli attributi divini. Di proprio hanno le *Relazioni opposte* (Paternità, Filiazione, Spirazione attiva e Spirazione passiva), che nascono dalle due Processioni immanenti, quella cioè del Figlio dal Padre per via d'intellezione (che ha carattere di *generazione spirituale*) e quella dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio per via di volizione e di amore.

In forza della relazione ognuna delle tre Persone ha un *modo distinto* di possedere l'essenza divina, come accade in un triangolo:



in cui ogni angolo serra la stessa su-

perficie, ma in direzione propria (FPS - PFS - FSP).

Questo mistero appena adombrato nell'A. T. è rivelato in pieno nel N. T., specialmente in S. Paolo e S. Giovanni. La formola del Battesimo, intimata da Gesù stesso, è il compendio del mistero trinitario, che suggella la rinascita dell'uomo. Ario (v. *Arianesimo*) per primo turbò la fede trinitaria nella Chiesa e fu condannato nel *Conc. Niceno* (325).

Gli errori estremi contro questo mistero (sempre condannati dalla Chiesa) sono il *Modalismo* (v. questa voce) e il *Triteismo* (v. questa voce). La Trinità cristiana non soffre paragoni con le *triadi* babilonesi o persiane o egiziane (aggruppamenti politeistici) né con la *Trimurti* indiana (Brahma-Visnu-Siva), tardiva elaborazione cosmogonica di miti popolari sempre a sfondo politeistico. E neppure il *Saccidananda* (Essere-Conoscere-Felicità) della teologia induistica può accostarsi alla nostra Trinità, perché vi manca il concetto chiaro di persona.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 27, a. 1; L. BILLOT, *De Deo Trino* (uno dei migliori trattati); E. HUCON, *Le mystère de la très Ste Trinité*, Paris, 1930; P. PARENTE, *Il mistero della SS. Trinità nell'op. Il Simbolo*, vol. I, Assisi, 1941; Id., *Il mistero di Dio*, in « *Dio nella ricerca umana* », a cura di G. Ricciotti, Roma, 1950.

P. P.

TRITEISMO (dal gr. τρεῖς = tre e θεός = Dio): errore trinitario sorto, pare, nel sec. VI, in Oriente, per opera dell'alessandrino *Giovanni Filopono*. Questi, aderendo ai principi della scuola Antiochena, pensava che come non si poteva dare una natura reale che non fosse ipostatiz-

zata, personificata, così non si poteva concepire una persona reale che non avesse la sua propria natura. Essendo in Dio tre persone realmente distinte, devono esserci, concludeva Filopono, tre nature (e cioè tre Dii = *Triteismo*). Nel sec. XI il nominalista *Roscellino*, per altra via, arriva alla conclusione di Filopono, come c'informa S. *Anselmo*, che lo confutò con dialettica stringente nell'*Epistola de Incarnatione Verbi*. Roscellino fu condannato nel *Conc. di Soissons* (1092). Una specie di *Triteismo* professò anche l'*Ab. Gioacchino da Fiore* (in opposizione a *Pietro Lombardo*, il celebre Maestro delle Sentenze), negando una natura comune alle tre Persone, secondo i principi del *Nominalismo*. L'opera di Gioacchino « *Libellus de unitate seu de essentia Trinitatis* » è andata perduta, ma il suo errore ci risulta dal 2° capitolo del *Conc. Later. IV* (1215), DB, 431-433.

BIBL. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, III, p. 195 ss.; BARDY, « *Jean Philopon* », in DTC; JORDAN, « *Joachin de Flore* », in DTC; GORGE, « *Roscelin* », *ibid*; M. JUGIE, *Theol. dogmatica Christianorum orientalium*, Paris, 1935, t. V (su Filopono).

P. P.

U

UBIQUISMO: v. *Kenosi*.

UBIQUITA': v. *Infinità, Presenza (di Dio)*.

UGO DI S. VITTORE: teologo, n. Sassonia ca. 1100, m. a Parigi nel 1141 in concetto di Santo. Dal 1133 alla morte fu direttore della celebre

scuola di S. Vittore e priore del monastero. Amico di S. Bernardo, lottò con ardore contro l'eresia, specialmente contro quella abelardiana.

Celebre è il suo *De sacramentis christianae fidei*, che per completezza di trattazione e originalità di struttura costituisce il più grande sistema teologico del Medioevo, prima di Pietro Lombardo (v.). Le altre numerose opere teologiche, ascetiche e morali lo rivelano pensatore profondo e interiormente acceso di fervore spirituale (PL. 175-177).

BIBL. — F. VERNET, *Hugues de St Victor*, in DTC; J. DE GHELLINET, *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle*, I, Parigi, 1948, pp. 50-53; A. PIOLANTI, « Ugo di San Vittore », in EC. A. P.

UNIGENITO: si dice del Verbo (v. questa voce) perché esso è l'unico termine della generazione divina, che si attua per via di intellesione. Lo Spirito Santo non procede per generazione ma per spirazione e però non si dice Figlio. La parola *Unigenito* si legge in S. Giovanni (c. 1: μονογενής), che considera il Verbo in sé e per sé; S. Paolo invece lo considera in rapporto alle creature e lo denomina (Col. 1, 15) *Primogenito* (πρωτότοκος). Di questa espressione abuseranno gli Ariani (v. *Arianesimo*) per fare del Verbo la prima di tutte le creature. Ma S. Paolo, come S. Giovanni, esclude assolutamente questo senso nel luogo citato e altrove, perché asserisce energeticamente che per opera del Verbo sono state create tutte le cose e che il Verbo era prima di esse, sussistente nella natura divina (*Filipp.* 2, 6). Per S. Paolo « primogenito » significa generato prima delle creature, che non sono state generate,

ma fatte, create. I Sinottici adoperano l'espressione υἱός ἀγαπητός (= figlio amato), che, secondo sicuri documenti del dialetto greco del tempo, significava *figlio unico*.

La ragione profonda dell'unità del Figlio di Dio si desume dall'indole della sua processione, la quale si attua secondo l'intellezione divina che è unica perché identica con l'unica essenza di Dio e quindi non può avere più di un termine: nel Verbo generato è tutta la natura divina come pensata in modo infinito, che non ammette pluralità.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 27; A. CELLINI, *Il valore del titolo Figlio di Dio nella sua attribuzione a Gesù presso gli Evangelii sinottici*, Roma, 1907; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1927, vol. I, p. 268 in nota e p. 398-99 e 508 ss.; L. TONDELLI, *Gesù Cristo*, Torino, 1936; J. BOUSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento* (vers. Marigliano), Marietti, 1952, p. 30 ss. P. P.

UNIONE IPOSTATICA: v. *Ipostatica (unione)*.

UNITA' (della Chiesa): l'unità è la prima proprietà che il Simbolo Niceno-Costantinopolitano enuncia della Chiesa e che discende dalla natura e dal fine della medesima. Essendo infatti la Chiesa l'« unione dell'uomo con Cristo in forma sociale » non può non essere una, come uno è Cristo, come una è la stirpe umana che Cristo redimendo trasse nell'orbita dei suoi divini influssi.

Deduzione confermata dalla Scrittura che servendosi di immagini architettoniche (« un edificio »: *Mt.* 16, 18), sociali (« un regno »: *Mt.* 16, 19), antropologiche (« un corpo »: *Rom.* 12, 4-6; *1^a Cor.* 12, 12-

27; *Efes.* 4, 4), sacramentali (« una sposa »: *Efes.* 5, 24-32), pastorali (« un ovile »: *Giov.* 10, 16), mette in risalto questa proprietà della Chiesa. Cristo stesso nella preghiera sacerdotale domandando al Padre « ut unum sint » (*Giov.* 17, 20-22), presenta l'unità naturale che vi è in seno alla Trinità come archetipo dell'unità mistica che deve regnare tra i membri della Chiesa.

Tale unità implica la professione della stessa fede (*vincolo simbolico-dogmatico*), la partecipazione agli stessi mezzi della salute (*vincolo liturgico-sacramentale*), la sottomissione agli stessi pastori, specialmente al Romano Pontefice, cardine, centro, acme dell'unità ecclesiastica (*vincolo gerarchico-sociale*).

All'unità della fede si oppone l'*eresia* (v. questa voce), alla unità della grazia causata dai Sacramenti si oppone il *peccato* (che non separa dalla Chiesa, ma soltanto paralizza il membro che ne è affetto), all'unità del regime si oppone lo *scisma* (vedi questa voce).

L'unità non toglie la diversità, non è livellatrice dei diversi valori umani, piuttosto li potenzia divenendo fautrice di quelle libertà che fanno della Chiesa la sposa di Cristo *circumdata varietate*. Infatti nell'unità dommatica regna la libertà teologica delle scuole dove si temprano i più alti intelletti; nella unità del culto splende la varietà dei riti, che nutrono la pietà dei fedeli; nell'unità del regime vigono tante particolarità nazionali e regionali con le quali la Gerarchia, quasi imitando Dio, il quale « *disponit nos cum magna reverentia* », rispetta la indole dei singoli popoli.

Sull'unità della Chiesa scrissero tre splendide encicliche Leone XIII « *Satis cognitum* » 1896, Pio XI « *Mortalium animos* » 1928 e Pio XII, « *Mystici Corporis* » 1943.

BIBL. — S. TOMMASO, *In Symbolum Apostolorum expositio*, aa. 7-8; C. SCHRADER, *De unitate romana*. Friburgi Brigoviae, 1862; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*, conf. 52; Settimana sociale d'Italia, *La vera Unità religiosa*, Milano, 1928; S. HURTEVENT, *L'unité de l'Eglise du Christ*. Paris, 1930; I. GIORDANI, *Crisi protestante e unità della Chiesa*, Brescia, 1942; M. I. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un « Œcuménisme » catholique*, Paris, 1937; *L'Eglise est une: Hommage à Moehler*, Paris, 1939; S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Romae, 1937; C. ALGERMISEN, *La Chiesa e le Chiese*. Brescia, 1942, pp. 44-48.

A. P.

UNITA' (di Dio): l'unità, in senso *trascendentale*, è assenza di divisione: tutto ciò che è indiviso è uno e in questo senso ogni ente è uno, cioè indiviso (anche se è divisibile, cioè composto, come per es. l'uomo). In senso *predicamentale* l'unità è elemento quantitativo, numerico.

La fede insegna che Dio è assolutamente *uno* in tutti i sensi (*Monoteismo puro*). Ragione: a) *Dio è uno* in senso trascendentale, perché è assolutamente semplice (v. *Semplicità*) ed esclude da sé ogni composizione, ogni divisione, ogni divisibilità; b) *Dio è unico* numericamente perché è l'Essere sussistente, quindi Infinito; ora è assurdo porre più di un Infinito.

Poniamo per ipotesi due Infiniti A - X coi loro possibili rapporti:

1° A = X; 2° A < X; 3° A > X.

Nel 1° A e X uguali non sarebbero infiniti perché inferiori alla loro somma; nel 2° A minore di X sa-

rebbe finito; nel 3° X minore di A sarebbe finito. Tutto questo prova matematicamente oltre che metafisicamente l'assurdità non solo d'ogni *Politeismo*, ma anche del *Panteismo*, che, identificando Dio col mondo molteplice, ricade necessariamente in una forma di *Politeismo*.

La Trinità non distrugge l'Unità di Dio, perché questa è in linea assoluta, quella è soltanto in linea relativa (v. *Trinità*).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 11; A. D. SERTILLANGES, *St Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, p. 208; *Id.*, *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, 1928, cc. 1-2-3.

P. P.

UNITARISMO: errore trinitario del sec. XVI. L'autore principale di questo errore è *Fausto Socino* († 1694), donde la setta dei *Sociniani*. Interpretando la S. Scrittura arbitrariamente, secondo il principio luterano (*libero esame*), i Sociniani credono di poter dimostrare che il mistero della Trinità è estraneo all'Evangelo, dove invece s'insegnerebbe soltanto la dottrina di un Dio unico (*Unitarismo*). L'errore si diffuse in Inghilterra e in America, in due chiese distinte, quella inglese fondata dal *Lindsey* e quella americana di origine più oscura, ma consolidata poi da *W. Emerson*, da *W. E. Channing* e da *Th. Parker*. L'Unitarismo si riduce a una specie di *Modalismo* (vedi questa voce).

BIBL. — G. Card. HERGENRÖTHER, *Storia Universale della Chiesa* (trad. ital.), Firenze, 1908, vol. VI, p. 408 ss.; L. CRISTIANI, *Unitarismo*, in DTC; C. CRIVELLI, *Piccolo Dizionario delle Sette Protestanti*, Roma, 1945, v. *Unitarii*.

P. P.

UOMO: nella luce della dottrina cristiana il concetto di uomo riposa su principî, che toccano le scienze naturali, la filosofia e la Teologia. Supponendo la trattazione scientifica e filosofica, mettiamo in evidenza le affermazioni della Rivelazione e del Magistero Ecclesiastico intorno alla natura, alla dignità, al fine dell'uomo.

1° L'uomo è un essere vivente, composto di *materia* e di *spirito*. Questa verità è garantita dal racconto del *Genesi* e da tutto l'insegnamento tradizionale della Chiesa, che difende la grandezza e l'immortalità dell'anima (*Conc. Later. IV, Vienne*, *Later. V, Vatic.*), e insieme la dignità del corpo (cfr. la liturgia sacramentale, la legislazione matrimoniale, il rito funebre, il dogma della risurrezione della carne).

2° L'anima superiore al corpo per la sua intelligenza e la sua libera volontà (immagine di Dio), non è però in contrasto con esso, ma ne è la *forma sostanziale* (*Concilio di Vienne*), sicché anima e corpo costituiscono un solo essere o individuo o persona.

3° La personalità dell'uomo è sacra: per essa si concepisce il diritto o il dovere umano, per essa si comprende l'uguaglianza e la fratellanza, al disopra d'ogni ragione di sesso, di razza, di grado sociale e culturale. Di fronte alla Chiesa non esistono caste, ma persone, uscite dalle mani del Creatore e destinate allo stesso fine supremo, il possesso di Dio. Ogni uomo è stato redento dallo stesso Sangue divino di Gesù Cristo.

4° Prima l'individuo considerato per se stesso e nei suoi rapporti con Dio, poi la famiglia, la società, lo

Stato. La società civile e quella stessa religiosa, come la Chiesa, sono per la persona umana. Ma quest'affermazione individualistica non importa isolamento, perché la dottrina cristiana presenta tutta l'Umanità come una grande famiglia, di cui Dio è il Padre. Inoltre essa insegna che, in forza della fede, l'uomo aderisce a Cristo, diventa membro del suo Corpo Mistico (v. questa voce), in cui si fondono e si armonizzano, senz'annullarsi, le personalità umane in un solo palpito di vita soprannaturale.

5° L'uomo è *creatura* di Dio, naturalmente limitata e soggetta; ed è inoltre decaduta dalla primitiva grandezza per il peccato originale (v. questa voce). Si spiega così il dolore, l'angustia della vita presente, che sull'esempio di Cristo e in forza dei suoi meriti e della sua grazia redentrice si trasforma in palestra, dove l'uomo è chiamato a cooperare liberamente con Dio per la sua salvezza.

Sistemi filosofici e religiosi hanno fatto dell'uomo o un pugno di materia o un puro spirito o un essere disintegrato con un'anima in lotta col corpo: ora ne hanno abbassato la dignità, ora l'hanno elevato al grado di un dio; spesso ne hanno negato l'intelligenza, più spesso la libertà, o l'hanno assorbito nell'organismo della società e dello Stato. Ma nessuno, come la Chiesa, ha saputo evitare tanti scogli e presentare una dottrina così armonica dell'uomo e del suo destino come quella che abbiamo appena accennato in questa pagina.

BIBL. — A. ZACCHI, *L'uomo*, Roma, 1944, 2 voll. (con ricca bibliografia per tutti gli aspetti dell'uomo).

P. P.

V

VALDESI: setta religiosa fondata da un mercante di Lione, *Pietro di Waud* (lat. *Valdus*, donde la denominazione). Impressionato dall'improvvisa morte d'un amico nel 1176 questo ricco mercante abbandonò la vita mondana, distribuì le sue ricchezze ai poveri e si diede alla vita evangelica predicando Cristo e la povertà. Prima i Vescovi, poi la Santa Sede si preoccuparono di questo movimento accompagnato da un senso di ribellione alla Chiesa ufficiale. Nel 1184 i Valdesi furono scomunicati, ma non si arresero e continuarono a diffondersi anche in Italia, specialmente nel Piemonte e nella Lombardia. Presto si rivelò la loro dottrina avversa alla gerarchia, ai Sacramenti, al culto cattolico: la Sacra Scrittura era l'oggetto del loro studio particolare. All'avvento della riforma luterana i Valdesi aderirono alla nuova eresia, per cui si esposero a un'aspra persecuzione durante la controriforma, specialmente nelle regioni montuose del Piemonte. I Valdesi di oggi seguono in gran parte il Calvinismo (v. questa voce).

BIBL. — G. B. OTTONELLO, *La Chiesa Valdese*, Pinerolo, 1935; E. COMBA, *Storia dei Valdesi*, Torre Pellice, 1935; C. CRIVELLI, *I Protestanti in Italia*, 1938, II, p. 1-54; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942, p. 623 ss.

P. P.

VANA OSSERVANZA: v. *Superstizione*.

VASQUEZ: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353).

VECCHIO TESTAMENTO (v. *Bibbia*): è l'insieme dei 46 libri che costituiscono la prima parte della Bibbia, contenente la storia dell'antica Rivelazione e della preparazione degli uomini alla venuta del Messia, per mezzo del popolo d'Israele. Ecco l'elenco dei libri secondo la enumerazione e l'ordine consacrato dal Concilio di Trento nel 1546 (v. *Canone*):

LIBRI STORICI:

1. Genesi (50 capitoli).
2. Esodo (40 cc.).
3. Levitico (37 cc.).
4. Numeri (36 cc.).
5. Deuteronomio (34 cc.).

Libri di Mosè detti complessivamente *Pentateuco* (= cinque parti) e dagli Ebrei: *Legge*.

6. Giosuè (24 cc.).
7. Giudici (21 cc.).
8. Ruth (24 cc.).
9. I di Samuele o I dei Re (31 cc.).
10. II di Samuele o II dei Re (24 cc.).
11. I dei Re o III dei Re (22 cc.).
12. II dei Re o IV dei Re (25 cc.).
13. I dei Paralipomeni o delle Cronache (29 cc.).
14. II dei Paralipomeni o delle Cronache (36 cc.).
15. I di Esdra (10 cc.).
16. II di Esdra o Neemia (13 cc.).
17. Tobia (14 cc.).
18. Giuditta (16 cc.).
19. Ester (16 cc.).

LIBRI DIDATTICI O SAPIENZIALI O POETICI:

20. Giobbe (42 cc.).
21. Salterio o Libro dei Salmi (150 Salmi).
22. Proverbi (31 cc.).
23. Ecclesiaste (12 cc.).
24. Cantico dei Cantici (8 cc.).
25. Sapienza (19 cc.).
26. Ecclesiastico (51 cc.).

LIBRI PROFETICI:a) *Profeti maggiori:*

27. Isaia (66 cc.).
28. Geremia (52 cc.).
29. Lamentazioni (5 cc.).
30. Baruc (6 cc.).
31. Ezechiele (48 cc.).
32. Daniele (14 cc.).

b) *Profeti minori:*

33. Osea (14 cc.).
34. Joele (3 cc.).
35. Amos (9 cc.).
36. Abdia (1 cc.).
37. Giona (4 cc.).
38. Michea (7 cc.).
39. Nahum (3 cc.).
40. Abacuc (3 cc.).
41. Sofonia (3 cc.).
42. Aggeo (2 cc.).
43. Zaccaria (14 cc.).
44. Malachia (4 cc.).

SEGUITO DEI LIBRI STORICI:

45. I dei Maccabei (16 cc.).
46. II dei Maccabei (15 cc.).

Si tratta di un complesso armonioso di libri di vari autori e varie epoche, scaglionati in un periodo di tempo che va dal sec. XVI av. C. al sec. II a. C.

I libri storici iniziano la narrazio-

ne dalle origini dell'universo e dell'uomo e si concentrano sui fatti relativi al popolo d'Israele, dalle sue origini come nazione fino alla sua catastrofe ed ai tentativi di restaurazione (175-135 a. C.). Il racconto non è né continuo né omogeneo e presenta sensibili lacune.

I libri detti *didattici*, perché dedicati alla istruzione del lettore, sono chiamati anche *sapientziali* dal loro tema precipuo — la sapienza concepita come la perfetta conoscenza e la fedele pratica religiosa — o *poetici* per la loro forma letteraria.

I libri *profetici* raccolgono memorie biografiche e sunti di discorsi dei profeti che Iddio inviò ad Israele tra il sec. VIII ed il V a. C., per preservarlo nella fede e rinfocolare le speranze messianiche (V. *Profeta e Messia*).

I libri del V. T. sono scritti e conservati nella quasi totalità nella lingua ebraica; alcuni brani di Daniele e di Esdra e qualche sporadico versetto di altri libri sono scritti in lingua aramaica. Alcuni libri furono scritti originariamente in greco (Sapienza e II dei Maccabei), mentre di altri si è perduto l'originale e si conserva la sola versione greca (I dei Maccabei, Baruc, Giuditta, Tobia, Ecclesiastico, di cui furono ritrovati i due terzi del testo originale negli ultimi anni dello scorso secolo).

I libri del V. T. furono scritti su papiro, o, per ottenere maggiore durata e resistenza, sulla pergamena ridotta in forma di striscia avvolta intorno a un'asta. Si conoscono circa 3000 manoscritti del testo ebraico; recentemente (1947) sono stati trovati in Palestina un manoscritto con l'intero libro di Isaia e altri frammenti biblici che risalgono all'epoca

precristiana. Il testo che oggi leggiamo fu fissato nel I sec. dell'E. V. e corrisponde soddisfacentemente all'originale (v. *Masoretico*).

L'attuale divisione in capitoli è del 1214 ed è dovuta a Stefano Langton; la divisione in versetti risale al 1528 ed è del lucchese Sante Pagnino. (Sull'elenco dei libri v. *Canone*).

Il Vecchio Testamento forma una inscindibile unità con il Nuovo di cui fu « la figura » (I Cor. 10, 6-11). Esso fu il « pedagogo » che condusse Israele al Cristo (Gal. 3, 24) che era il fine del V. T. (Rom. 10, 4). Contenendo le comunicazioni multiple e frammentarie dell'antica Rivelazione divina, il V. T. postula necessariamente il N. T. che lo illumina e lo compie con la piena Rivelazione del Figlio di Dio (Ebr. 1, 1-2). « Nel V. T. — diceva S. Agostino (*Quaest. in Hept.* 2, 73) — si nasconde il Nuovo e nel Nuovo si manifesta il Vecchio ».

BIBL. — (V. *Bibbia*). Un'antologia dei più significativi testi del V. T. in traduzioni dagli originali fu curata da G. Ricciotti, *Dalla Bibbia*, Bologna, 1921; dello stesso A. v. anche: *Storia d'Israele*, 2 voll., Torino, 1932-1934. Per i singoli libri v. le voci rispettive in DBV, DBVS, DTC, EI, EC; I. SCHUSTER - G. B. HOLZHAMMER, *Manuale di storia biblica*, I, Torino, 1942; L. DENNEFELD, *Histoire des livres de l'A. T.*, Paris, 1929; J. B. PELT, *Histoire de l'A. T.*, ed. 9^a, Paris, 1930; H. HÖPFL - A. MILLER - A. METZINGER, *Introd. spec. in V. T.*, Romae, 1946; G. CLOSEN, *Incontro con il Libro Sacro*. trad. it., Brescia, 1943. Sul valore perenne del V. T. v. l'Encicl. *Mit brennender Sorge* (14 marzo 1937) di Pio XI e Card. FAULHABER, *Giudaismo, Cristianesimo, Germanesimo* (trad. di G. Ricciotti), Brescia, 1934; H. DUESBERG, *Les valeurs chrétiennes de l'A. T.*, Maredsous, 1948; sui temi fondamentali e le particolari difficoltà di interpretazione, v. E. GALBIATI - A. PIAZZA, *Pagine difficili dell'A. T.*, Genova, 1951.

VEGA: v. *Schema st. della Teol.* (p. 353).

VERBO (gr. Λόγος): *psicologicamente* è il termine della cognizione intellettiva (= idea, concetto, parola della mente); *teologicamente* è la seconda Persona della SS. Trinità, che procede dal Padre per via di intelligenza e di vera generazione spirituale. Dio conoscendosi (Padre) genera *ab aeterno* l'Idea di se stesso (Verbo-Figlio), rimanendo immutabilmente identica la sua sostanza o natura divina. Perciò il Verbo si distingue realmente dal Padre non in senso assoluto, ma solo in linea di *relazione*, cioè come termine della filiazione opposta alla paternità. Assolutamente parlando il Verbo è *consostanziale* (ὁμοούσιος) al Padre, ossia della stessa sostanza o natura del Padre e quindi in tutto uguale a Lui: il Padre è Dio come pensante, il Figlio è lo stesso Dio come pensato.

La dottrina intorno al Verbo adombrata nell'A. T., è chiaramente rivelata nel Nuovo, soprattutto nel Prologo dell'Evangelo di S. Giovanni, che ne afferma: a) l'*eternità*: « In principio era il Verbo »; b) la *personalità*: « E il Verbo era presso Dio »; c) la *natura divina*: « E il Verbo era Dio »; d) la *potenza creativa*: « Tutte le cose sono state fatte per opera di Lui »; e) l'*Incarneazione*: « E il Verbo si fece carne ».

S. Paolo, pur non usando la parola Verbo, insegna le stesse verità attribuendo le stesse prerogative divine a Cristo, che chiama Figlio Primogenito del Padre, *Immagine* sostanziale di Lui, *Creatore*, insieme col Padre, dell'universo (*Lett. ai Filipp.* 2, 6; ai *Col.*, 1, 16; agli *Ebr.* 1, 2 ss.).

Ario faceva del Verbo una creatura e perciò fu condannato dal *Conc. di Nicea* (325). Per l'origine dalla dottrina di S. Giovanni v. *Logos*. Cfr. anche *Trinità, Figlio, Unigenito, Arianesimo*.

BIBL. — A. CELLINI, *Considerazioni esegetico-dogmatiche sul Prologo dell'Evangelo di S. Giovanni*, Roma, 1911; J. M. VOSTÉ, *De prologo Ioanneo et Logo*, Romae, 1925; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Ste Trinité*, Paris, 1927, vol. I; P. PARENTE, *Il Verbo*, in « Simbolo », Assisi, vol. II, 1942.

P. P.

VERGINITA' (di Maria): in senso proprio è l'integrità fisica degli organi della generazione. Più volte la verginità di Maria fu bersaglio di eretici: prima i *Giudei* sparsero favole nefande sulla concezione e la nascita di Gesù: li seguirono *Cerinto* e *Celso*. Più tardi, nel IV secolo, gli *Antidicomarianiti* (v. questa voce) confutati da Epifanio. *Gioviano*, condannato nel Sinodo romano del 390, *Bonoso*, riprovato dal Papa Siricio, *Elvidio*, impugnato da San Girolamo, *Luterani* e *Sociniani* fanno eco agli antichi errori; i Razionalisti moderni ritengono un mito la verginità di Maria.

È verità di fede cattolica che la Madonna rimase sempre vergine perfetta prima del parto, nel parto e dopo il parto. Nel Simbolo apostolico: « Nato da Maria Vergine »; nelle antichissime liturgie è frequente il titolo di Maria ἀειπαρθένος (= semprevergine). Nel *Conc. Romano* del 649 (sotto Martino I) si definisce Maria Immacolata, sempre vergine, che concepì senza seme virile e rimase intatta anche dopo il parto (DB, 256). Nella Scrittura: *Isaia* 7, 14: « Ecco che una vergine conce-

pirà e partorirà un figlio e lo chiamerà Dio-con-noi ». Il testo è certamente messianico e quindi la vergine è Maria: in ebraico si legge *àlma* oppure $\eta\epsilon\lambda\mu\alpha$ = *ha 'halmah* che i Razionalisti vorrebbero tradurre *giovane*, non vergine, che corrisponderebbe all'altra voce *bethulla* oppure: *betùllah*. Ma l'uso biblico giustifica il senso « *vergine* » per la prima voce, come del resto appare dalle versioni (i Settanta traducono $\eta\pi\alpha\rho\rho\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ = vergine). Il contesto richiede quel senso perché vi si predice un evento prodigioso. Nel Vangelo si cita questa profezia (Mt. 1, 18-23) e si narra con particolari precisi la verginità della concezione di Gesù, per virtù dello spirito Santo. Gesù « *putabatur* » figlio di Giuseppe (Lc. 3, 23). Luca con delicate sfumature fa indovinare che il parto di Maria non intaccò la sua verginità (2, 7).

I Padri vedono la verginità di Maria dopo il parto nella profezia di *Ezechiele* 44, 2: « Questa porta rimarrà chiusa, nessuno passerà per essa, perché vi è entrato il Signore Dio di Israele ». Tutta la Tradizione è concorde nel difendere la verginità perpetua di Maria: S. Agostino afferma per tutti (*Sermo* 186): « *Concipiens virgo, pariens virgo, virgo gravida, virgo feta, virgo perpetua* ».

La ragione teologica sta nella divinità del Verbo e nella maternità divina di Maria, cui ripugnava ogni corruzione.

Né fa difficoltà il titolo *Primogenito* dato a Gesù: consta da documenti che questa parola significava il *primo nato*, anche se non vi fossero altri figli. I fratelli di Gesù, di

cui si parla nel Vangelo (Mt. 12, 46; Lc. 8, 18) nell'uso ebraico non sono che i parenti.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, q. 28; J. M. VOSTÉ, *De conceptione virginali Jesu Christi*, Romae, 1933; E. CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*, Torino, 1936; B. H. MERKELBACH, *Mariologia*, Paris, 1939, p. 216-263; G. M. ROSCHINI, *Compendium Mariologiae*, Romae, 1946, p. 433 ss.

P. P.

VERITA': consiste in un rapporto di adeguazione tra l'intelletto e l'intelligibile. L'oggetto dell'intelligenza è l'essere e però ogni ente è vero in quanto dice ordine all'intelletto che lo conosce. Questo ordine o rapporto può essere *logico* o *ontologico*. Il primo si ha quando l'oggetto intelligibile non dipende nel suo essere dall'intelletto che lo conosce: il che è proprio dell'intelletto umano, che deve adeguarsi alle cose. Il rapporto è ontologico quando l'oggetto intelligibile dipende nel suo essere dall'intelletto che lo conosce e lo causa; il che è proprio del solo intelletto divino, il quale, dice S. Tommaso, crea pensando (vedi *Scienza*). Si ha così, nell'uomo, la *verità logica*, che è adeguazione dell'intelletto alla cosa; e la *verità ontologica*, che è adeguazione della cosa all'intelletto divino. Il nostro intelletto è misurato dalle cose. In ogni caso la verità è *formalmente* nell'intelletto, *fondamentalmente* nelle cose in quanto esse dicono ordine a un intelletto, che o le conosce soltanto o le causa e le conosce insieme.

L'Idealismo nella concezione dell'essere e della verità ha applicato all'uomo quello che è proprio di Dio.

In Dio c'è la verità perfetta. Egli è la stessa Verità sussistente, perché

c'è perfetta adeguazione, anzi identità, tra il suo intelletto e la sua essenza (oggetto), in cui sono anche virtualmente tutte le cose possibili e reali.

E siccome l'intellezione è la vita dello spirito, in Dio c'è, oltre alla Verità, la Vita, anzi Egli è la vita.

Nel pensiero moderno dominato dal dinamismo, proprio della filosofia del divenire, il concetto di verità è stato deformato: non una verità secondo le leggi del pensiero e dell'essere, ma una verità vitale, che si fa ad ogni istante. Di qui il *relativismo* che compromette la stabilità e il carattere assoluto di ogni verità divina e umana. Pio XII, nell'Enc. « *Humani generis* » ha condannato questo errore.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 16 e q. 18; *Id.*, *De Veritate*; A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, I, p. 216 ss. e 238 ss.; Pio XII, Enc. « *Humani generis* » nel commento dell'« *Euntes Docete* », 1951, f. 1-2.

P. P.

VESCOVI (dal gr. *ἐπίσκοπος* = ispettore, sovrintendente): sono i successori degli Apostoli, dai quali hanno ereditato per diritto divino il triplice potere d'istruire, di santificare e di governare una porzione del gregge di Cristo (cfr. *Mt.* 28, 19).

Gli Apostoli avendo avuto il mandato di costituire per conquista il regno di Dio nel mondo, non ebbero limitazioni territoriali. Ma la funzione di conquista, essendo ordinata all'organizzazione della società ecclesiastica, era per natura sua transente (prerogativa personale). Effettivamente fin da principio gli Apostoli preposero alle singole comunità, fondate nelle varie regioni del loro apostolato, delle persone

che li rappresentassero viventi e li sostituissero dopo la morte (cfr. 1 *Tim.* 6, 1-2; 2 *Tim.* 2, 25; 4, 2; *Tit.* 1, 13; 2, 1).

È vero che nei documenti ispirati si nominano promiscuamente vescovi e presbiteri, ma alla fine del secolo I e all'inizio del II secolo apprendiamo dalle lettere di S. Ignazio di Antiochia († 107) come ogni Chiesa fosse retta dal suo vescovo (*episcopato monarchico*).

I vescovi con la *consacrazione*, che è la più suggestiva cerimonia della liturgia cattolica, sono elevati all'apice del sacerdozio cristiano ed è impresso nella loro anima il carattere episcopale, in virtù del quale sono insigniti della somma *potestà di ordine*, che implica il potere di cresimare e di ordinare (cfr. *Conc. Trid.* sess. 23, can. 6 e 7; DB, 966, 967). Il potere di *giurisdizione* invece, che comprende la duplice facoltà d'insegnare e di governare, viene loro trasmesso con la « *missio canonica* », che è un atto giuridico che direttamente promana dal Papa, il quale è il capo dei vescovi come Pietro era il principe degli Apostoli. La potestà di giurisdizione dei vescovi è *ordinaria* e *immediata* nella propria diocesi, nonostante il primato del Romano Pontefice (*Conc. Vat.* DB, 1828).

Al vescovo sono subordinati e uniti « come corde alla cetra » (*Ignazio M.*, *Efes.* 3-4) i presbiteri (sacerdoti), i diaconi e i ministri inferiori, che l'aiutano nel disimpegno delle diverse funzioni e dei vari uffici ecclesiastici.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa contra Gentiles*, IV, 76; *Summa Theologica*, II-II, q. 108, a. 4, ad 2; q. 184, a. 6, ad 1 ecc.; G. M. MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*.

conf. 83; P. BATIFFOL, *La Chiesa nascente*, Firenze, 1915; G. SEMERIA, *Dogma, Gerarchia, culto nella Chiesa primitiva*, Roma, 1902; V. ERMONI, *Les origines de l'Épiscopat*, Paris, 1905; E. RUFFINI, *La Gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*, Roma, 1921; S. ROMANI, *Institutiones Iuris Canonici*, Romae, 1941, v. 1; I. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives*, Paris, 1951.

A. P.

VICARIO (di Gesù C.): è il titolo con cui dal sec. XIII viene comunemente designato il Papa. L'espressione è però più antica: usata nel *Sinodo Romano* del 495 (« Vicarium Christi te videmus ») fu ripresa da S. Pier Damiani al tempo della lotta delle Investiture in contrapposizione ai polemisti imperiali, che attribuivano all'imperatore la qualifica di « Vicarius Dei », finalmente fu usata con particolare insistenza da S. Bernardo tanto nel celebre opuscolo *De consideratione* dedicato al suo antico discepolo divenuto Papa, Eugenio III, quanto nelle lettere. L'autorità dell'Abate di Chiaravalle pesò non soltanto su autori come Giovanni di Salisbury, S. Tommaso di Cantorbery, Geroch di Reichenberg e la regina Eleonora d'Inghilterra, ma anche su Innocenzo III, che fu il primo pontefice, che adottò in larga misura il magnifico titolo, la cui giustificazione è più che evidente da quanto è detto alla voce *Pontefice Romano*.

BIBL. — J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*. Louvain-Paris, 1926, p. 435-440 fa la storia del titolo, che viene completata ed illustrata da M. MACCARRONE, *Chiesa e Stato nella dottrina di Innocenzo III*, Roma, 1940, p. 34-47; *Id.*, *Vicarius Christi e Vicarius Petri nel periodo patristico*, in « Rivista di Storia della Chiesa in Italia », 2 (1948), pp. 1-32; *Id.*, *Il Papa Vicarius*

Christi, in « Miscellanea Paschini », I, Roma, 1949, pp. 427-500.

A. P.

VIRTU': è un abito operativo che S. Tommaso, sulla traccia di Aristotile, definisce: « Buona qualità della mente, per cui si vive rettamente e di cui nessuno può servirsi per il male ». Alla virtù si oppone l'abito cattivo che è il vizio.

Le virtù naturali si acquistano con la ripetizione costante degli atti buoni e si distinguono in virtù intellettuali (dianoetiche) e virtù morali (etiche). Quattro sono le virtù fondamentali dette anche cardinali (da cardine): 1) *Prudenza*: « recta ratio agibilium » = scelta ed ordine dei mezzi al fine. Regina delle virtù cardinali propria dell'intelletto. 2) *Giustizia*: « constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi ». Abito che inclina la volontà a fare quel che si deve, secondo la ragione. È virtù sociale (in rapporto ad altri). 3) *Temperanza*: modera l'appetito concupiscibile (la passione del piacere sensibile). 4) *Fortezza*: modera o corrobora l'appetito irascibile contro le difficoltà.

Le virtù soprannaturali sono abiti infusi da Dio nelle facoltà insieme con la grazia santificante che è infusa nell'essenza dell'anima.

Secondo la dottrina comune tra queste virtù si pongono anche le cardinali qui sopra elencate, che perfezionano ed elevano quelle naturalmente acquisite. Ma le principali virtù infuse sono quelle teologiche perché hanno Dio come oggetto formale (mentre le cardinali hanno per oggetto un bene finito). Le virtù teologiche sono tre: 1) *Fede*: inclina l'intelletto (e la volontà) ad aderire fermamente alla parola rivelata da

Dio (v. *Fede*). 2) *Speranza*: inclina la volontà a confidare in Dio buono ed onnipotente per ottenere da Lui la vita eterna (bene sommo difficile) e le grazie per meritarsela. 3) *Carità*: inclina la volontà ad amare Dio per se stesso, e noi e il prossimo per Dio. È la regina delle virtù teologiche, che fa unire a *Dio come Dio* e come presente. Essa, avendo per oggetto proprio e formalissimo Dio, *fine* supremo, è, secondo S. Tommaso, forma, madre, radice, motore di tutte le altre virtù. Pensiero ampiamente sviluppato in S. Paolo nel bellissimo cap. 13 della 1^a *Let. ai Corinti* (v. *Carità*).

La carità è intimamente connessa con la grazia santificante e però insieme sono infuse, insieme si perdono col peccato. La fede e la speranza invece possono rimanere nel peccatore senza la grazia e la carità: in questo caso si chiamano fede e speranza *informi*, mentre con la carità si dicono *formate*.

Al momento dell'infusione della grazia sono infuse anche tutte le virtù e i doni dello Spirito Santo (v. *Doni*).

Cfr. *Conc. Vienn.* (DB, 483) e *Conc. Trid.* (DB, 800).

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I-II, qq. 61-62; L. BILLOT, *De virtutibus infusis*, Romae, 1928; A. A. GOUPIL, *Les vertus*. Paris, 1938; E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica. Morale speciale. Le virtù.* (trad. Benelli), Torino, 1940; A. MICHEL, « *Vertu* », in DTC (recente e ampia trattazione).

P. P.

VISIONE (beatifica): è il fine soprannaturale, a cui Dio ha voluto destinare gratuitamente l'uomo, elevandolo con la grazia a un'attività proporzionata a quel fine. La visione beatifica consiste nella contem-

plazione *immediata, intuitiva* della divina essenza, di cui l'umano intelletto è reso capace col *lume della gloria*, che è una virtù soprannaturale infusa nei beati da Dio proporzionatamente al grado della grazia santificante da essi posseduto nel momento della morte. Questa visione, termine supremo di tutta l'economia soprannaturale, è chiaramente enunciata nella S. Scrittura: « Ora vediamo [Dio] per riflesso nel mistero, allora invece faccia a faccia. Ora conosco in parte, allora invece conoscerò come son conosciuto [da Dio] » (*I Cor.* 13, 2). Da quest'ultima frase risulta che la visione beatifica è una partecipazione della scienza di Dio. Anche S. Giovanni, *I Lett.* 3, 2: « Noi lo vedremo [Dio] com'è ».

Pur essendo impossibile nell'ordine naturale, tale visione non ripugna nell'ordine soprannaturale, perché l'oggetto adeguato della nostra cognizione è l'essere, e Dio come essere, sia pure trascendente, non è estraneo a quell'oggetto; e però l'intelletto umano può essere elevato per virtù divina fino ad attingere l'essenza di Dio. Ma per la sua naturale limitazione esso non potrà esaurire tutta l'intelligibilità di quella essenza. I Teologi dicono che i beati vedono Dio « *totum sed non totaliter* » e inoltre che lo vedono in diversi gradi d'intensità, secondo il lume della gloria proporzionato alla grazia. Nondimeno tutti sono ugualmente felici, perché ognuno vede quanto può.

Oggetto primario della visione intuitiva è Dio nella sua unità e trinità e nei suoi attributi; l'oggetto secondario sono le cose create che si vedono nella divina essenza in quan-

to ne sono un effetto e un'imitazione. I *Palamiti* (da Greg. Palamas † 1359, arciv. scismatico di Tessalonica) distinguevano in Dio l'essenza e la potenza, sostenendo che i beati vedono solo una potenza divina, che è lo splendore increato, che rifulse in Cristo sul Tabor (dove anche il nome di *Taboriti*).

La dottrina della Chiesa sulla visione beatifica è definita nella Costituzione « *Benedictus Deus* » di Benedetto XII (DB, 530) e nei *Conc. Viennese* e *Fiorentino* (DB, 475, 693). Cfr. *Beatitudine, Lume della gloria*.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 12; J. B. TERRIEN, *La grâce et la gloire*, Paris, 1897; A. SARTORI, *La visione beatifica*, Torino, 1927; A. PIOLANTI, *De Novissimis* 3, Romae, 1950, p. 79 ss.; « *Intuitive (vision)* », in DTC. P. P.

VITORIA (Francesco da): teologo domenicano, n. probabilmente a Vittoria (Alava), ca. il 1492, m. a Salamanca il 18 agosto 1546. Studiò a Parigi, ove nel 1522 ottenne i gradi accademici; dopo aver insegnato a Valladolid, nel 1526 ebbe la cattedra primaria di teologia nell'Università di Salamanca, che in un ventennio d'insegnamento rese famosa in tutta Europa.

Pur non avendo stampato nulla, il V. ha lasciato un numero rilevante di opere: il commento a tutta la *Summa Theologica* di S. Tommaso (di cui V. Beltran de Heredia ha edito le parti che riguardano la 2^a 2^{ae}, in 5 voll., Salamanca, 1932-39); *Summa Sacramentorum Ecclesiae* (ed. da Tommaso de Chaves, Salamanca 1552). L'opera classica sono le 13 *Relectiones* (ristampate più volte: la migliore ed. è quella di Ingolstadt 1580; la più recente è

quella del P. Alonso Getino, 3 voll., Madrid 1933-35): vi riassume con profondità e chiarezza gli argomenti trattati ampiamente nella scuola; sono celebri quelle *De potestate Ecclesiae*, *De potestate Papae et Concilii*, *De potestate civili*, *De Indis*, nelle quali difende la dottrina del potere indiretto della Chiesa sullo Stato e pone le basi teoretiche del diritto internazionale. Il V. fu restauratore del tomismo, di cui, sulla scorta del gran commento del Gaetano, mise in luce la profondità e la perenne attualità dei principi. Semplificando il procedimento formalistico del Gaetano, raggiunse con maggiore immediatezza la sostanza della dottrina, che seppe presenare in un dettato limpido e concettoso.

BIBL. — L. ALLEVI, *Francesco da Vittoria e il rinnovamento della scolastica nel sec. XVI*, in « *Rivista della Filosofia neoscolastica* », 19 (1927), pp. 401-441; C. BARCIA TRELLES, *Francisco de Vittoria fundador del derecho internacional moderno*, Madrid, 1928; C. GIACON, *La seconda scolastica*, I, Milano, 1943, pp. 163-213; A. PIOLANTI, « *Francesco da Vittoria* », in EC. A. P.

VOLGATA (= comune): è la traduzione latina della Bibbia, che la Chiesa usa e prescrive ufficialmente nell'insegnamento, nella predicazione e nella liturgia. Il suo nome è derivato dalla larga diffusione che ebbe in tutto l'Occidente dal sec. VII in poi. Essa è dovuta a S. Girolamo († 420) — Dottore massimo nella interpretazione della S. Scrittura —, ma non tutto, nella Volgata, è opera sua; alcuni libri sono ancora riprodotti secondo l'antica versione latina precedente a S. Girolamo e condotta, per il Vecchio Testamento, sulla versione greca (*Sapienza, Ecclesiastico, Baruch, I e II*

Maccabei), altri sono rivisti sul greco (*Nuovo Testamento e Salmi*); il resto è traduzione diretta dagli originali e opera personale del grande Dottore.

Nel 1546 il Concilio di Trento definì la Volgata *autentica*, cioè immune da ogni errore in materia di fede e di morale, genuina fonte della Rivelazione, espressione fedele della parola di Dio scritta. Il Concilio non intese pregiudicare, con questo decreto, l'autorità dei testi originali della Bibbia e delle antiche versioni. Il decreto fu provocato dalle incertezze sorte nelle controversie religiose del sec. XVI, quando i dotti, nel fiorire degli studi linguistici, vollero sostituire l'antica versione ecclesiastica con altre versioni frutto di privata fatica ed espressione di pensiero e di tendenze proprie dei singoli autori. Nello stesso tempo il Concilio ordinava la preparazione di una edizione corretta della Volgata che vide la luce dopo 50 anni di lavoro sotto Sisto V nel 1590, e poi, in una successiva revisione, nel 1592, sotto Clemente VIII; perciò l'attuale edizione della Volgata è detta *Sistino-Clementina*.

Nel 1907 Pio X affidava ai Benedettini l'incarico di preparare una edizione critica della Volgata (Libreria Editrice Vaticana) per eliminare le imperfezioni accumulate nel corso di lunghi secoli di continue trascrizioni.

Fino al 1951 sono stati pubblicati 9 voll. (fino a *Giobbe*).

BIBL. - Encicl. «*Divino afluente Spiritu*» di Pio XII; U. MORICCA, *Storia della letter. lat. crist.*, II, Torino, 1928, pp. 1213-1399; H. QUENTIN, *La Vulgate à travers les siècles*, Rome, 1926; R. SALMON, *La révision de la Vulgate*, Rome, 1937; J. M. VOSTÉ, *La Volg. al Concilio di Trento*, in «*Bibli-*

ca »), 1946, pp. 301-319; G. PERRELLA, *Introd. generale alla Sacra Bibbia*, Torino, 1952, nn. 218-234; *Instit. bibl.*, (del Pont. Istituto Bibl.), I, Romae, 1951, pp. 318-348. S. G.

VOLONTA' (di Cristo): la volontà è l'appetito proprio della creatura razionale e cioè la facoltà che tende al bene conosciuto per mezzo dell'intelletto. L'oggetto adeguato della volontà è il bene assoluto, al quale la volontà aderisce naturalmente, senza possibilità di esitazione, come l'intelletto alla verità certa ed evidente. Per questa sua potenzialità quasi infinita la volontà di fronte ai beni limitati, particolari, non è dominata ma domina e sceglie secondo il giudizio pratico della ragione. In questo consiste la libertà.

In Cristo oltre alla *volontà divina*, comune alle tre Persone della SS. Trinità, ci fu la volontà umana, che è parte integrante dell'umana natura. Il *Monotelismo* (vedi) negando questa verità mutilava l'Umanità di Cristo, che il Conc. Calcedonese aveva definito perfetta ed integra. Ma nessun contrasto ci fu tra le due volontà di Cristo, perché l'umana era subordinata alla divina. Nel Getsemani Egli prega il Padre che allontani il calice della passione: è la volontà umana che parla come tendenza naturale al bene proprio considerato *in sé e per sé*. A questa volontà, chiamata dai filosofi *voluntas ut natura* (θέλησις), ripugnava la passione, perché non era un bene in se stessa. Ma ragionevolmente la passione era un mezzo necessario per un grande bene, la Redenzione, come un'operazione chirurgica per la salute; e in questo senso Cristo l'affrontava in armonia con la volontà divina, ponendo in

atto la volontà umana, chiamata *ratio* (βούλησις), che aderisce a ciò che è bene non in sé, ma per motivo estrinseco (la passione per la Redenzione).

La subordinazione però della volontà umana a quella divina non intacca la libertà di Cristo Uomo. Era un precetto del Padre che Egli morisse sulla croce: la sua santità perfetta, ricca della luce della visione beatifica, non gli permetteva la minima esitazione di fronte a quel genere di morte. Nondimeno Egli l'affrontò liberamente, con piena consapevolezza, spontaneità e amorosa adesione, come il figlio eseguisce l'inderogabile comando del padre. E perché libera la morte di Cristo fu meritoria.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, qq. 18-19; G. VAN NOORT, *De Deo Redemptore*, 4ª ed., Anversa, 1925; I. LOTTINI, *Instit. Theologiae Dogmaticae*, 2ª ed., Romae, 1909, vol. II, n. 328; E. HUGON, *Le mystère de l'Incarnation*, Paris, 1931, p. 285 ss.; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*, Romae, 1951; Id., *L'Io di Cristo*, Brescia, 1950.

P. P.

VOLONTÀ' (divina): è l'appetito razionale, ossia la facoltà di tendere al bene conosciuto dall'intelletto come tale. Dove c'è intelligenza, c'è volontà, essendo inseparabilmente l'una ordinata all'altra; si conosce per amare e si ama per integrare la perfezione della propria natura. L'oggetto della volontà è il bene, cioè l'ente in quanto è perfettivo del soggetto, che ad esso tende.

È di fede che in Dio c'è la volontà e volontà infinita come la natura divina, con la quale essa si identifica (*Conc. Vatic.* sess. 3, c. 1). La Rivelazione scritta e orale insieme con la sapienza di Dio ne esalta la

volontà onnipotente, cui nulla può resistere (cfr. lib. di *Esther*, 13, 9). La ragione suggerisce che non può mancare alla causa quello che c'è nell'effetto; d'altra parte, provata l'intellettualità divina, resta implicitamente dimostrata la sua volontà. Come l'intelletto divino così la volontà ha per oggetto primario Dio stesso, la sua essenza in quanto è Bontà infinita; per oggetto secondario le creature. Ma come Dio non conosce le creature se non conoscendo la sua essenza, così non le vuole se non volendo se stesso, con un solo semplicissimo atto identico alla sua natura. « *Deus est suum intelligere et suum velle* » (S. Tommaso).

Libertà di Dio. L'hanno negata gli Stoici, in parte Abelardo e Arnaldo da Brescia, Eckart, Wicleff, Lutero e Calvino. L'hanno limitata gli ottimisti (*Malebranche, Leibniz*), un po' anche Günther, Hermes e Rosmini. La Chiesa, in base alla Rivelazione, ha sempre difeso la libertà divina in rapporto al mondo (*Conc. Vat.*, DB, 1783 e 1805). Invero Dio non può non volere se stesso, sommo bene, ma è libero di volere o non volere le creature, essendo infinito e sufficiente a se stesso. La creazione non può essere che una libera effusione di amore.

La volontà divina è causa efficiente, realizzatrice di tutte le cose: essa si compie infallibilmente quando è assoluta o conseguente, non quando è solo condizionata o antecedente.

Essendo in Dio una volizione infinita c'è infinito amore, anzi Dio è amore (S. Giovanni): Egli ama se stesso infinitamente, e in sé e per sé ama tutte le creature.

BIBL. — S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, qq. 19-20; A. D. SERTILLANGES, *St Tho-*

mas d'Aquin, Paris, 1925, I, p. 241 ss.; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Paris, 1928, p. 427 ss. Ma nessuno ha scritto meglio di S. Tommaso nella citata questione 20 sull'amore di Dio.
P. P.

VOLONTARISMO: è un sistema o una tendenza filosofica ad accentuare la funzione della volontà. Esso è generalmente in antitesi con l'Intellettualismo. *Platone*, nonostante l'esaltazione del suo mondo *noetico*, assegna il primato all'Idea sussistente del Bene e crea la *dialettica dell'amore* per la conquista del Bene e del Vero. Attraverso *Plotino* egli influisce sul pensiero di *S. Agostino*, che, pur essendo intellettualista, accentua l'attività e l'importanza della facoltà appetitiva ed affettiva. A lui si ricollega *S. Bonaventura* e la Scuola Franciscana, che afferma il primato della volontà in questa vita e nell'altra e ad essa subordina l'intelletto. Sotto l'influsso di *Aristotile* invece si sviluppa la corrente intellettualistica che fa capo a *S. Tommaso*, il quale sta per il primato dell'intelletto, riponendo la beatitudine essenzialmente in un atto di conoscenza o di contemplazione intuitiva, mentre *Scoto* la ripone in un atto di amore. L'Intellettualismo e il Volontarismo della Scolastica non sono due sistemi opposti, che si escludano a vicenda, ma due atteggiamenti, due tendenze nell'indagine della stessa verità e nella costruzione dei sistemi dottrinali. *S. Tommaso* ha belle pagine sulla volontà e sull'amore, come *Scoto* sull'intelletto e sulla verità.

Nell'età moderna invece sorgono correnti escludistiche d'Intellettualismo e di Volontarismo. *Kant* (v. *Kantismo*) apre la via a questo contrasto quando cerca di ricostruire

nella *Critica della ragion pratica* per via di volontà, di sentimento e di fede ciò che ha distrutto nella *Critica della ragion pura*. Dalla ragione pratica kantiana deriva il fideismo di *Herder* e di *Jacobi* e il sentimentalismo di *Schleiermacher*. In *Arturo Schopenhauer* († 1860) domina il concetto d'una Volontà come appetito cieco inintelligente e inintelligibile, che nell'uomo si manifesta come volontà di vivere sempre insoddisfatta (*Pessimismo*); analoga la filosofia di *E. Hartmann* († 1906) che come principio della vita dell'universo pone una *Volontà inconscia alogica*, sempre avida d'una felicità irraggiungibile. Contro questi due pessimisti, il *Nietzsche* († 1900) afferma il suo Volontarismo ottimistico con la teoria del *Superuomo*, che deve lottare e trionfare sui deboli e gl'inetti. Anche *G. Wundt* († 1920), celebre psicologo, riduce la vita dell'uomo e dell'universo a una Volontà universale, che si evolve e si trasforma perennemente in realtà. Sul terreno religioso la tendenza volontaristica si manifesta nel *Prammatismo* (v. questa voce) e anche nella filosofia dell'*Azione* di *Blondel*.

Il Volontarismo esagerato, come negazione della dignità e della funzione dell'intelletto, non è conciliabile con la dottrina cattolica.

BIBL. — GUTBERLET, *Der Voluntarisme*, in « *Philos. Jahrb.* », 1903-4; P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge*, in « *Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalter* », VI, 6, Münster, 1908; A. GEMELLI, *La volontà nel pensiero del Ven. Duns Scoto*, in « *Scuola Catt.* », 1906; A. COVOTTI, *La vita e il pensiero di A. Schopenhauer*, Torino, 1909; L. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1932, t. II.

P. P.

SCHEMA DI STORIA DELLA TEOLOGIA DOMMATIC A

La Teologia ⁽¹⁾ è una scienza umana e divina insieme, perché è, una elaborazione dei dati della divina Rivelazione fatta dalla ragione, nella luce della fede. Le verità rivelate da Dio sono immutabili e però non soffrono evoluzione intrinseca; ma la comprensione di quelle verità da parte dell'intelletto umano non è immediata e adeguata fin dall'inizio, ma segue le leggi naturali della nostra cognizione, che si sviluppa e progredisce.

Pertanto la Teologia ha una storia che segna le tappe del lavoro compiuto dalla ragione attraverso i secoli intorno alla parola di Dio, per penetrarla sempre meglio e per esplicitarne le ricchezze.

Secondo l'intensità e la natura di quel lavoro la storia della Teologia si suol dividere in tre epoche: la *patristica*, la *scolastica* e la *moderna*.

I. — EPOCA PATRISTICA (*fermentazione*): le verità rivelate sono prima condensate in formole concrete, con stile semplicemente *espositivo* (*Padri Apostolici*: Clemente Romano, Ignazio Mart., Policarpo, Ps.-Barnaba, ecc.); poi vengono messe a contatto del paganesimo religioso, politico e filosofico con stile *polemico* (*Apologisti*: Giustino, Atenagora, Aristide, Ireneo, Tertulliano, ecc.); finalmente sono elaborate razionalmente con metodo *scientifico* sotto l'influsso delle correnti filosofiche ellenistiche. Siamo al principio del III secolo, quando, superata vittoriosamente la prova polemica apologetica, i Padri si danno ad approfondire le verità di fede e a presentarle in veste scientifica corrispondente alle esigenze della cultura del tempo. Gli spiriti si polarizzano intorno a due focolai che diventano fucine di grandi opere teologiche: la *Scuola alessandrina*, in Egitto, ispirata al *Neoplatonismo* e quindi aperta al misticismo e al simbolismo; la *Scuola antiochena*, in Siria, aderente al pensiero *aristotelico* e perciò amante della concretezza e del realismo anche in materia di fede.

Da queste due scuole uscirono i geni del pensiero cristiano ortodosso, ma anche i più famosi eretici. Gran parte della Teologia patristica, specialmente orientale, è connessa con le vicende di queste due scuole.

Scuola Alessandrina: Clemente († 211), Origene († 255) (poderoso ingegno che tenta una prima vasta sintesi del pensiero cristiano col pensiero greco, specialmente platonico), Atanasio († 373) e Cirillo († 444), che combatterono vigorosamente contro le due grandi eresie (di origine antiochena), l'*Arianesimo* e il *Nestorianesimo*. Alla scuola alessandrina si ricollegano i tre Padri Cappadoci: Basilio, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo (seconda metà del IV secolo). Dalla stessa Scuola ebbero origine l'*Apollinarianesimo*, il *Monofisismo* e il *Monotelismo*, grandi eresie cristologiche.

(1) Fino al sec. XVII circa, la Teologia comprendeva tutte le discipline ecclesiastiche: in quell'epoca cominciò la distinzione tra Domatica, Morale, ecc. (vedi *Teologia*).

Scuola Antiochena: Luciano e i suoi discepoli, tra cui *Ario*, eresiarca, Eusebio di Nicomedia, più tardi Diodoro di Tarso, Teodoro Mopsuesteno, acuto scrittore a tendenza naturalistica, che getterà i germi delle due grandi eresie di origine antiochena, il *Nestorianismo* e il *Pelagianismo* (quest'ultimo sviluppato specialmente nelle Chiese occidentali). Alla scuola di Teodoro si formarono l'eretico Nestorio e il grande Giovanni Crisostomo, Padre della Chiesa.

Nell'Oriente, attraverso il crogiuolo delle grandi eresie trinitarie e cristologiche, si maturò tutta la scienza di Dio, la Teologia nel senso più proprio e più alto, che i Padri restringevano allo studio della vita divina in se stessa (Trinità); e la Teologia dell'Incarnazione, che gli antichi chiamarono con la bella parola greca *economia*.

In Occidente, accanto a ripercussioni di queste correnti orientali, si ha lo sviluppo di una Teologia meno speculativa e più pratica secondo le tradizioni e lo spirito di Roma. Ilario († 366) riecheggia la dottrina trinitaria di Atanasio, Ambrogio († 397) il pensiero di Basilio e di altri orientali; emerge per lo studio appassionato della S. Scrittura Girolamo († 419), padre dell'esegesi biblica.

Ma il più grande dei Padri fu *Agostino* († 430) che convertendosi al Cristianesimo vi portava il tesoro di una immensa cultura e la forza d'un ingegno incomparabile. Con queste risorse egli poté stender l'ala su tutto il patrimonio della dottrina cristiana, assimilarne l'anima e col criterio positivo degli occidentali ridurre ad una sintesi organica grandiosa quattro secoli di elaborazione dottrinale, maturata specialmente nelle scuole orientali. Di suo egli aggiunge, nella drammatica lotta contro il naturalista Pelagio, una ricca dottrina intorno al peccato originale e alla grazia, che può dirsi una vasta e luminosa antropologia soprannaturale. Agostino è il creatore della Teologia sistematica, punto di confluenza di tutta la Patristica e punto di partenza della Scolastica.

Gli ultimi bagliori della Patristica si manifestano in Occidente con Leone Magno († 461) e Gregorio Magno († 604), in Oriente con Leonzio Bizantino († 543), Massimo Confessore († 662), con Sofronio († 638) e finalmente con Giovanni Damasceno († 749) che compendia la dottrina dei Padri greci.

II. — EPOCA SCOLASTICA (*sintesi sistematica*): s'inizia nel secolo XI con S. *Anselmo*, gloria italiana, detto il padre della Scolastica, che apre la via ad una feconda speculazione sui dommi, accentuando l'uso della ragione nella sfera della fede. Movendo da S. Agostino, egli si ispira al motto « *fides quaerens intellectum* »; cioè preso possesso della verità divina con una fede viva e incondizionata, cerca di penetrarne il contenuto esercitando tutta la forza e tutte le risorse dell'intelligenza. Sicché l'opera di Anselmo ha due aspetti: uno *soprannaturale* (adesione mistica alla verità), l'altro *umano* (elaborazione dialettica della fede). Di qui due correnti che dominano con alterna vicenda tutta la Scolastica: la corrente *mistica*, di ispirazione agostiniana, che attraverso S. Bernardo e la Scuola francese di S. *Vittore* (Ugo

e Riccardo), nel secolo XII passa nell'Ordine francescano e culmina nella grande anima italiana di S. *Bonaventura*; la corrente *dialettica*, che minaccia di degenerare in *Abelardo* (il più forte filosofo del sec. XII), ma viene moderata da un altro celebre italiano, *Pietro Lombardo*, autore di 4 libri di *Sentenze*, in cui è raccolto e vagliato il fior fiore della dottrina dei Padri (questa opera sarà il testo fondamentale su cui si modelleranno le Somme teologiche posteriori); così moderata dalla forza dell'autorità dei Padri, la corrente dialettica si afferma sempre più decisa sotto l'impulso dell'*aristotelismo*, inserito nella Scolastica attraverso la filosofia araba (*Avicenna*, *Averroè*), e trionfa prima con Alberto Magno, e poi col più grande degli Scolastici, il nostro S. *Tommaso d'Aquino*. Siamo con lui nel sec. XIII, quando l'Italia è tutta una primavera nella vita, nel pensiero, nell'arte: è l'età di S. *Francesco d'Assisi*, di *Giotto* e di *Dante*, quando sbocciano sotto il nostro cielo le più belle Cattedrali. La mirabile *Somma Teologica* di Tommaso d'Aquino è nel campo filosofico e teologico quello che è la *Divina Commedia* nel campo dell'arte e della letteratura: si può dire che Dante traduce in poesia il robusto pensiero di S. Tommaso.

Con l'inglese Duns Scoto, denominato Dottor sottile per il suo acume, il dialetticismo tocca l'apice e subito dopo degenera nel formalismo che segna un periodo di decadenza della Scolastica (sec. XIV-XVI). L'*Umanesimo* e la *Riforma luterana* gettano il discredito sulla Scolastica, la quale però non si spegne, anzi si prepara a una rinascita attraverso l'opera di Giovanni Capreolo († 1444), detto il Principe dei Tomisti per la sua vivace apologia del pensiero di S. Tommaso, e più ancora attraverso i classici commenti alle due Somme dell'Aquinate fatti da due forti ingegni italiani: *Tommaso de Vio* (il Gaetano) († 1534), che scrisse il commentario alla *Somma Teologica*, e *Francesco de Silvestris* da Ferrara († 1528), che ci ha lasciato il commentario alla *Somma* contro i Gentili.

III. — EPOCA MODERNA (*analiticismo*). Col Concilio di Trento la Scolastica, e specialmente la dottrina tomistica, riprende il suo cammino ascensionale per opera di grandi Teologi in prevalenza spagnoli (Francesco da Vitoria, Melchior Cano, Domenico Soto, Domenico Bañez, Diego Alvarez, Bart. Medina, Giovanni da S. Tommaso, tutti dell'Ordine dei *Domenicani*; Francesco Toletto, Lud. Molina, Greg. di Valenza, Gabr. Vasquez, Francesco Suarez, della *Compagnia di Gesù*; Andrea Vega, Fr. Herrera, Bart. Mastrius, Fr. da Mazzara, dell'*Ordine Francescano*).

Ma il Luteranesimo obbligava i Teologi a difendere la retta interpretazione della S. Scrittura e il patrimonio dottrinale dei Padri: da qui il largo sviluppo dell'esegesi e dell'elemento storico della Teologia, e poi anche del suo carattere polemico. In questo triplice campo hanno la palma i Gesuiti, di cui basti ricordare il grande controversista italiano, *Card. Bellarmino* († 1621), gli esegeti *Salmeron* e *Maldonato*, e *Dionigi Petavio* († 1652), che raccolse metodicamente il pensiero dommatico dei Padri in 4 voll. Nel secolo XVIII si ha un'altra parentesi di decadenza, da cui si risorge al principio del secolo scorso, dopo la rivoluzione francese.

Quest'ultima ripresa è caratterizzata da un rinnovamento della Scolastica al contatto con la filosofia moderna e da una fioritura di teologia positiva in armonia col progresso degli studi storico-biblici. Iniziata in Germania col Kleutgen, si afferma in Italia coi gesuiti *Giov. Perrone* († 1876), *Dom. Palmieri* e *Camillo Mazzella*, insegnanti nel Collegio Romano, illustrato in tempi più vicini a noi dai due Cardinali *Franzelin* e *Billot*, l'uno valente nella Teologia positiva, l'altro nella speculativa.

Il Neo-tomismo e la Neo-scolastica hanno guadagnato terreno in tutte le Università Cattoliche e mentre rivendicano la grandezza della classica Teologia speculativa, richiamano alle più sane tradizioni il pensiero filosofico smarrito nei labirinti delle correnti contrastanti del sec. XIX.

D'altra parte contro la critica razionalistica si è ormai affermata con vigore la Teologia positiva nostra, che integra e illumina di nuova luce l'alta speculazione medievale, attraverso forti studi di esegesi, di patrologia, di storia.

Conclusioni. La Teologia nata con la Patristica ha la sua prima pietra miliare nell'opera di *S. Agostino*; con la Scolastica attinge i sommi vertici dalla speculazione acuta e serena, in piena armonia della ragione con la fede (*S. Tommaso*). Ha una scossa profonda dall'Umanesimo e dalla Riforma luterana e risorge con carattere *polemico* e *storico positivo* (sec. XVI-XVII); poi perde la sua unità compatta per le esigenze apologetiche del sec. XVIII e principio del XIX. Al contatto del Razionalismo filosofico, storico e biblico, riprende il suo cammino su nuove vie, per adeguare il suo prezioso e classico contenuto alle esigenze e alle forme del pensiero moderno.

La riforma degli studi ecclesiastici voluta da Pio XI con la Costituzione « *Deus scientiarum Dominus* » ha dato un ritmo accentuato alle discipline teologiche che si avviano con metodi efficaci a nuovi progressi nella comprensione e nell'illustrazione della immutabile verità divina.

BIBL. — M. GRABMANN, *Storia della Teologia cattolica* (vers. dal tedesco), Milano, 1937; L. ALLEVI, *Disegno di storia della Teologia cattolica*, Torino, 1939.

I N D I C I

INDICE DELLE VOCI

A

Abelardo Pietro, 1.
Acaciani, 1.
Accidenti Eucaristici, 2.
Accolitato, 3.
Acquariani, 3.
« *Ad extra, ad intra* » *v.* Operazione divina.
Adorazione *v.* Culto.
Adozianismo, 3
Adozione, 4.
Affari Ecclesiastici Straordinari, *v.* Santa Sede.
Aftardocetismo, *v.* Docetismo.
Agiografo, 5.
Agnocetismo, 5.
Agnosticismo, 5.
Agostinismo, 6.
Agostino (Santo), 7.
Alberto Magno (Santo), 8.
Albigesi, 9.
Allegorismo, 10.
Ambrogio (Santo), 11.
Americanismo, 12.
Anabattisti, 13.
Anafora, *v.* Canone della Messa.
Analogia, 14.
Anatema, 15.
Angelo, 15.
Anglicanesimo, 16.
Anima, 17.
Animismo, 19.
Anomeismo, 19.
Anselmo (Santo), 20.
Anticristo, 20.
Antidicomarianiti, 21.
Antitipo, *v.* Sensi della Bibbia.
Antropomorfismo, 22.
Apocatastasi, 22.
Apocrifo, 23.
Apollinarismo, 24.
Apologetica, 25.
Apologisti, *v.* Schema st. della Teol., 353;
 Subordinaziani.
Apostasia, *v.* Infedeli.
Apostoli, 26.
Apostolicità della Chiesa, 26.
Appropriazione, 27.
A priori - *A posteriori*, 27.
Apriorismo, 28.

Arianesimo, 28.
Aristide, 29.
Articoli di fede, 29.
Articoli fondamentali, 30.
Artotiriti, 31.
Ascensione di Gesù Cristo, 31.
Ascetica, Ascetismo, 31.
Aseità *v.* Essenza divina.
Aspersione, *v.* Battesimo.
Assoluzione, *v.* Penitenza.
Assunzione di Maria V., 32.
Atanasio (Santo), 33.
Atarassia, *v.* Dolore.
Ateismo, 34.
Atenagora, 34.
Attenzione, 35.
Atti nozionali, *v.* Nozioni divine.
Atto puro, 35.
Attributi di Dio, 36.
Attrizione, *v.* Confessione.
Audienti *v.* Catecumeno.
Autenticità, 37.
Avventisti, 37.
Azione cattolica, 38.

B

Baianismo, 38.
Bambini (morti senza Battesimo), 39.
Bañez Domenico, 40.
Bannesianesimo, 40.
Barnaba - Pseudo (Lettera di), 41.
Basilio (Santo), 41.
Battesimo, 42.
Beatificazione, 43.
Beatitudine, 44.
Beguardi, 45.
Bellarmino Roberto (Santo), 45.
Berengariana (eresia), 45.
Berengario, *v.* Berengariana (eresia).
Bernardo di Chiaravalle (Santo), 46.
Bibbia, 47.
Billot Louis, 48.
Bogomili, 48.
Bolla, 48.
Bonaventura (Santo), 49.
Bontà, *v.* Perfezione,
Breviario, *v.* Liturgia.
Buddismo, *v.* Dolore.

C

Calvinismo, 50.
 Cano Melchior, 50.
 Canone della Bibbia, 51.
 Canone della Messa, 51.
 Canonizzazione, 52.
 Capreolo Giovanni, 53.
 Carattere, 53.
 Carisma, 54.
 Carità, 55.
 Carlostadio, *v.* Presenza reale.
 Catechesi, 56.
 Catecumeno, 57.
 Cattolicità della Chiesa, 58.
 Causa - Causalità, 58.
 Causalità dei Sacramenti: fatto, 59.
 — modo, 60.
 Celibato, 61.
 Censura teologica, 62.
 Cheirotonia, *v.* Imposizione delle mani.
 Chierico, *v.* Gerarchia, Clero.
 Chiesa, 63.
 Chiesa Orientale (Congr. per la), *v.* Santa Sede.
 Chiliasmo, *v.* Millenarismo.
 Cipriano (Santo), 65.
 Circoncisione, 65.
 Circuminsessione, 66.
 Cirillo di Alessandria (Santo), 66
 — di Gerusalemme (Santo), 67.
 Clemente Alessandrino, *v.* Schema st. della Teol., 353.
 — Romano, *v.* Schema st. della Teol., 353.
 Clero, 67.
 Compagnazione, *v.* Transustanziazione.
 Competenti, *v.* Catecumeno.
 Comprensori, 68.
 Comunicazione degli idiomi, 68.
 Comunione dei Santi, 69
 Comunione eucaristica, 70
 Concilio, 71
 Concistoriale (S. Congr.), *v.* Santa Sede.
 Conclave, 71.
 Concorso divino, 72.
 Concupiscenza, 73.
Condigno (de), *v.* Merito.
 Confermazione, *v.* Cresima.
 Confessione, 74.
 Congregazioni Romane, *v.* Santa Sede.
 Congruismo, 75.
Congruo (de), *v.* Merito.
 Conservazione, 75.
 Consiglio, *v.* Doni.
 Consorzio divino, 76.
 Consostanziale, 77.
 Contemplazione, 77.

Contrizione, 79.
 Corpo mistico di Cristo, 79.
 Corpo umano, 80.
 Corredentrice, 81,
 Coscienza, 82.
 Cosmogonia, 83.
 Creazionismo, 85.
 Creazione, 86.
 Credibilità, *v.* Apologetica.
 Cresima, 86.
 Crisostomo *v.* Schema st. della Teol., 353.
 Croce, 88.
 Culto, 89.
 Cuore di Gesù, 89.

D

Damascono, *v.* Giovanni Damasceno.
 Dannato, 90.
 Decalogo, 91.
 Definizione dommatica, 92.
 Deismo, 93.
 Demone - Diavolo, 93.
 Deposito della fede, 95.
 Desiderio di Dio, 95.
 Destino, 96.
 Deuterocanonico, *v.* Canone (della Bibbia).
 Devozione, 97.
 Diaconato, 98.
 Diaspora, 98.
 Diavolo, *v.* Demone.
 Dio, 99.
 Diocesi, 100.
 Discente (Chiesa), 100.
 Discesa di Cristo all'inferno, 101.
 Dittici, *v.* Canone (della Messa).
 Divinazione, *v.* Superstizione.
 Divinità di Gesù Cristo, 101.
 Divorzio, 102.
 Docente (Chiesa), *v.* Discente.
 Docetismo, 103.
 Dolore, 104.
 Domma, 105.
 Donatismo, 106.
 Doni della Spirito Santo, 107.
 Dottori della Chiesa, 108.
 Duns Scoto Giovanni, 109.

E

Ebioniti, 109.
 Ecolampadio, *v.* Presenza reale.
 Ecumenismo, 110.
 Efficacia dei Sacramenti, *v.* Causalità dei Sacramenti.

Eletti, 111.
 Elevazione dell'uomo, 112.
 Empirismo 112.
 Enciclica, 113.
 Encratici, 114.
 Energumeno, 114.
 Eoni, *v.* Gnosticismo.
 Epiclesi, 114.
 Episcopato, *v.* Gerarchia, Ordine.
 Eresia, 115.
 Ermeneutica, 116.
 Escatologia, 116.
 Egesi, 117.
 Esempio (causa), 117.
 Esistenzialismo, 118.
 Esorcismo, 119.
 Esorcistato, 119.
 Esperienza religiosa, 119.
 Espiazione, 121.
 Essenza divina, 122.
 Estasi, 122.
 Estrema Unzione, 123.
 Estrinsecismo, *v.* Giustificazione, Redenzione.
 Eternità, 125.
 Eterodosso, *v.* Ortodosso.
 Eucaristia, 125.
 Eutichianismo, 126.
 Evangelii, 127.
 Evoluzionismo, 129.
Ex cathedra, *v.* Infallibilità.
Ex opere operato, 130.

F

Fantasiasti, *v.* Docetismo.
 Fatalismo, *v.* Destino, Libertà.
 Fede, 131.
 Ferrarese, *v.* Schema st. della Teol., 353.
 Feticismo, 132.
 Fideismo, 133.
 Figlio, 133.
Filioque, 134.
 Finale (causa), 134.
 Fine ultimo, 135.
 Fomite *v.* Concupiscenza, Immacolata.
 Forma, 136.
 Foro interno, esterno, *v.* Gerarchia.
 Fortezza, *v.* Doni, Virtù.
 Franzelin Giov. Battista, 137.
 Fraticelli, 137.
 Frutti della Messa, 138.
 Futuribile, Futuro, *v.* Prescienza.

G

Gaetano, 138.
 Gallicanesimo, 139.
 Genealogia di Gesù, 140.
 Generazione, *v.* Figlio, Unigenito, Processione.
 Gerarchia, 141.
 Gesù Cristo 142.
 Giansenismo, 146.
 Giovanni Damasceno, 147.
 — di S. Tommaso, 148.
 Girolamo (Santo), 148.
 Giudizio, 148.
 Giurisdizione, *v.* Gerarchia.
 Giustificazione, 149.
 Giustizia, 150.
 — originale, *v.* Innocenza.
 Gnosi, *v.* Gnosticismo.
 Gnosticismo, 151.
 Governo di Dio, 152.
 Grazia, 153.
 — abituale, 153.
 — attuale, 154.
 — efficace, 155.
 — necessità della, 156.
 — sacramentale, 157.
 — sufficiente, 158.
 Gregorio Magno (Santo), 159.
 — Nazianzeno (Santo), 160.
 — Nisseno (Santo), 160.

H

Homousios, *v.* Consostanziale.

I

Iahweh, *v.* Tetragramma.
 Iconoclasti, 161.
 Idealismo, 161.
 Idolatria, 163.
 Idolotiti, 163.
 Ignazio di Antiochia (Martire), 164.
 Iemorfismo sacramentale, *v.* Materia e forma.
 Illuminazione degli agonizzanti, *v.* Morte, Infedeli.
 Illuminismo, 164.
 Immacolata Concezione di Maria, 165.
 Immagine 166.
 Immanentismo, 167.
 Immanenza (metodo di), *v.* Apologetica, Immanentismo.

Immensità, *v.* *Infinità*.
 Immolazione, *v.* *Sacrificio*.
 Immortalità, 168.
 Immutabilità, 169.
 Impañazione, *v.* *Transustanziazione*.
 Impeccabilità, 169.
 Impenitenza, 170.
 Imposizione delle mani, 171.
 Inabitazione, 171.
 Incarnazione, 172.
 Incorporazione mistica, *v.* *Corpo mistico*.
 Indefettibilità della Chiesa, 173.
 Indice dei libri proibiti, 174.
 Indifferentismo, 175.
 Indissolubilità, *v.* *Divorzio*.
 Indulgenza, 176.
 Inerranza, 177.
 Infallibilità pontificia, 177.
 Infedeli, 178.
 Inferno, 179.
 Infinità, 180.
 Influsso divino *v.* *Concorso divino*.
 Infusione, *v.* *Battesimo*.
 Ingenito, *v.* *Padre*.
 Innocenza (stato di), 181.
 Inquisizione, 181.
 Integrità (dono e stato), 183.
 Intelletto, *v.* *Doni*.
 Intellettualismo, 184.
 Intenzione (del ministro dei Sacramenti), 184.
 Intercessione dei Santi, 185.
 Interdetto, 186.
 Investitura, 187.
 Iperdulia, *v.* *Culto*.
 Ipostatica (unione), 188.
 Ireneo (Santo), 189.
 Ispirazione, 189.

K

Kantismo, 190.
 Kenosi, 192.

L

Latria, *v.* *Culto*.
 Legge, 192.
 Leone Magno (Santo), 193.
 Leonzio Bizantino, 194.
 Lettorato, 194.
 Liberalismo, 194.
 Libero esame, 195.
 Libertà umana, 195.
 — di Cristo, *v.* *Volontà di Cristo*.
 Liebermann, *v.* *Schema st. della Teol.*, 353.

Limbo, 196.
 Liturgia, 197.
 Logos, 198.
 Lombardo Pietro, 199.
 Lorenzo da Brindisi (Santo), 200.
 Lume della gloria, 200.
 Luoghi teologici, 201.
 Luteranesimo, 202.

M

Macedoniani, 203.
 Magistero ecclesiastico, 204.
 Maldonato, *v.* *Schema st. della Teol.*, 353.
 Male, 205.
 Manicheismo, 206.
 Manismo, *v.* *Animismo*.
 Maratoniani, *v.* *Macedoniani*.
 Marcionismo, 207.
 Maria, 207.
 Martirio, 209.
 Masoretico, 210.
 Massimo Conf., *v.* *Schema st. della Teol.*, 353.
 Mastrius, *v.* *Ibid.*
 Materia e forma dei Sacramenti, 210.
 Materialismo, *v.* *Panteismo*.
 Maternità divina di Maria Vergine, 211.
 — spirituale di Maria Vergine, 212.
 Matrimonio, 213.
 Mazzella, *v.* *Schema st. della Teol.*, 353.
 Mediazione, 214.
 Medina, *v.* *Schema st. della Teol.*, 353.
 Membri della Chiesa, 215.
 Mennoniti, *v.* *Anabattisti*.
 Merito, 216.
 Messa, 217.
 Messale, *v.* *Liturgia*.
 Messia, 218.
 Metempsicosi, 219.
 Metodisti, 220.
 Millenarismo, 220.
 Ministro, 221.
 Miracolo, 222.
 Missione divina, 223.
 Missionologia, 224.
 Mistero, 224.
 Mistica, *Misticismo*, 225.
 Modalismo, 226.
 Modernismo, 226.
 Molina, *v.* *Molinismo*.
 Molinismo, 228.
 Molinosismo, 228.
 Monarchianismo, *v.* *Modalismo*.
 Monenergetismo, 229.
 Monismo, 230.

Monofisismo, 230.
 Monoteismo, 231.
 Monotelismo, 231.
 Montanismo, 232.
 Mopsuesteno, *v.* Nestorianismo.
 Morte, 232.
 Mozione divina, *v.* Concorso divino.

N

Natura, 233.
 Naturalismo, *v.* Razionalismo.
 Neofito, 233.
 Nestorianismo, 234.
 Nominalismo, 235.
 Note della Chiesa, 235.
 Nozione divina, 236.
 Nuovo Testamento, 237.

O

Obbedenziale (potenza), 238.
 Obice della grazia, 238.
 Oblazione, *v.* Sacrificio.
 Olio Santo, *v.* Estrema Unzione.
 Onnipotenza, 239.
 Ontologismo, 240.
 Operazione divina, 241.
 Ordinazioni anglicane, 241.
 Ordine, 242.
 Origene, 244.
 Origenismo, 245.
 Ortodosso, 245.
 Ostariato, 245.

P

Padre, 246.
 Padri Apostolici, *v.* Schema st. della Teol., 353.
 Padri della Chiesa, 246.
 Palamiti, *v.* Visione beatifica.
 Palmieri, *v.* Schema st. della Teol., 353.
 Panteismo, 247.
 Papa, 248.
 Paradiso, 248.
 Partecipazione, *v.* Analogia.
 Parusia, 249.
 Pasqua, 250.
 Passibilità di Cristo, *v.* Docetismo, Pro-
 passione.

Passione di Gesù Cristo, 251.
 Patripassionismo, *v.* Modalismo, Monar-
 chialismo.
 Peccato originale originante, 252.
 -- originale, originato, 253.
 -- personale, 254.
 Pelagianismo, 255.
 Pena, 256.
 Penitenza, 257.
 Perfezione, 258.
 Perrone, *v.* Schema st. della Teol., 353.
 Perseveranza finale, 258.
 Persona, 259.
 Petavio, *v.* Schema st. della Teol., 353; Ina-
 bitazione.
 Pietà, *v.* Doni.
 Pietismo, 260.
 Pleroma, *v.* Gnosticismo.
 Pneumatomachi, *v.* Macedoniani.
 Policarpo, *v.* Schema st. della Teol., 353.
 Politeismo, 261.
 Pontefice Romano, 262.
 Pontificale Romano, *v.* Liturgia.
 Positivismo, 263.
 Potenza di Cristo, 264.
 Potestà di giurisdizione, *v.* Gerarchia.
 -- di ordine, *v.* Gerarchia.
 Prammatismo, 265.
 Predestinazionismo, 266.
 Predestinazione, 266.
 Predeterminazione, *v.* Concorso divino,
 Grazia efficace, Bannesianesimo.
 Preghiera, 267.
 Premozione, *v.* Concorso divino.
 Presbitero, 268.
 Prescienza, 269.
 Presenza di Dio, 270.
 -- reale Eucaristica (fatto), 271.
 -- (modo), 272.
 Preternaturale, 273.
 Primato di S. Pietro, 274.
 Priscillianismo, 275.
 Privilegio, *v.* Legge.
 Processione divina, 276.
 Profeta, 277.
 Profezia, 277.
 Propaganda Fide « (Congr. de) », *v.* San-
 ta Sede.
 Propassione, 278.
 Protestantesimo, 278.
 Protocanonico, *v.* Canone della Bibbia.
 Protoevangelo, 279.
 Provvidenza, 280.
 Prudenza, *v.* Virtù.
 Purgatorio, 281.
 Puritanismo, 281.

Q

Quakeri, 282.
 Quietismo, 282.

R

Razionalismo, 283.
 Redenzione, 284.
 Regalità di Cristo, 286.
 Regno di Dio, 287.
 Relazione divina, 287.
 Religione, 288.
 Religiosi (Congr. dei), *v.* Santa Sede.
 Reviviscenza dei meriti, 289.
 — dei Sacramenti, 289.
 Ribattezzanti, *v.* Donatismo.
 Riccardo di S. Vittore, 290.
 Risurrezione dei corpi, 291.
 — di Cristo, 291.
 Riti (Congr. dei), *v.* Santa Sede.
 Rito, 292.
 Rituale Romano, *v.* Liturgia.
 Rivelazione, 293.

S

Sabellianismo, *v.* Modalismo.
 Sacerdozio di Cristo, 294.
 — partecipato, *v.* Ordine.
 Sacramentali, 294.
 Sacramentari, *v.* Presenza reale.
 Sacramenti (Congr. dei), *v.* Santa Sede.
 — (istituzione dei), 295.
 Sacramento (concetto di), 296.
 Sacrificio di Cristo, 297.
 — Eucaristico, *v.* Messa.
 Salmeron, *v.* Schema st. della Teol., 353.
 Santa Sede, 298.
 Santificazione, 299.
 Santità della Chiesa, 300.
 — di Cristo, 301.
 Sapienza, *v.* Doni.
 Scetticismo, 301.
 Scienza di Cristo, 302.
 — divina, 303.
 Scisma, 304.
 Scoto, *v.* Duns Scoto, Analogia, Persona.
 Scuola Aless. - Antiochena *v.* Schema st. della Teol., 353; Arianesimo, Monofisismo, Nestorianesimo, Allegorismo.
 Segno, 304.
 Segreto confessionale, *v.* Sigillo sacramentale.
 Semiariani, 305.

Seminari (Congr. dei), *v.* Santa Sede.
 Semipelagianismo, 306.
 Semplicità di Dio, 307.
 Sensi della Bibbia, 307.
 Sentimento religioso, 308.
 Settenario sacramentale, 309.
 Sigillo sacramentale, 310.
 Sillabo, 311.
 Silvestri Francesco, 311.
 Simbolismo, 312.
 Simbolo, 313.
 Sinodo, *v.* Concilio.
 Soddisfazione di Cristo, 314.
 — sacramentale, 314.
 Sofronio, *v.* Schema st. della Teol., 353; Monotelismo.
 Soggettivismo, 315.
 Solidarietà, *v.* Corpo mistico, Soddisfazione.
 Soprannaturale, 316.
 Sostanza, 316.
 Soteriologia, 317.
 Soto Domenico, 318.
 Speranza, *v.* Virtù.
 Spiritismo, 318.
 Spirito Santo, 320.
 Stato e Chiesa, 320.
 Suarez Francesco, 322.
 Subcoscienza, 323.
 Subordinaziani, 324.
 Suddiaconato, 324.
 Superstizione, 325.
 Supposito, *v.* Persona.
 Sussistenza, *v.* Persona, Ipostatica (unione).

T

Taboriti, *v.* Persona, Ipostatica (unione).
 Teandrica (operazione), 325.
 Temperanza, *v.* Virtù.
 Tentazione, 326.
 Teodicea, 327.
 Teologia, 327.
 Teopaschismo, 328.
 Tertulliano, 328.
 Tetragramma, 329.
 Theotocos *v.* Maternità di Maria.
 Timore, *v.* Doni.
 Tipo, *v.* Sensi della Bibbia.
 Toletto, *v.* Schema st. della Teol., 353.
 Tomismo, 330.
 Tommaso d'Aquino (Santo), 330.
 Tonsura, 331.
 Tradizionalismo, 331.

Tradizione, 332.
Traducianismo, 333.
Transustanziazione, 334.
— (modo), 335.
Trinità, 336.
Triteismo, 337.

U

Ubiquismo, *v.* Kenosi.
Ubiquità *v.* Infinità, Presenza di Dio.
Ugo di S. Vittore, 337.
Unigenito, 338.
Unione ipostatica, *v.* Ipostatica (unione).
Unità della Chiesa, 338.
— di Dio, 339.
Unitarismo, 340.
Uomo, 340.

V

Valdesi, 341.
Vana osservanza, *v.* Superstizione.
Vasquez, *v.* Schema st. della Teol., 353.
Vecchio Testamento, 342.
Vega, *v.* Schema st. della Teol., 353.
Verbo, 344.
Verginità di Maria, 344.
Verità, 345.
Vescovi, 346.
Vicario di Gesù Cristo, 347.
Virtù, 347.
Visione beatifica, 348.
Vitoria (Francesco da), 349.
Volgata, 349.
Volontà di Cristo, 350.
— divina, 351.
Volontarismo, 352.

Data	Descrizione	Importo	Totale
2021/03/21	Ricevuto da ...	1000,00	1000,00
2021/03/21	Pagato a ...	500,00	500,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	200,00	700,00
2021/03/21	Pagato a ...	100,00	600,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	300,00	300,00
2021/03/21	Pagato a ...	150,00	150,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	400,00	400,00
2021/03/21	Pagato a ...	200,00	200,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	500,00	500,00
2021/03/21	Pagato a ...	250,00	250,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	350,00	350,00
2021/03/21	Pagato a ...	180,00	180,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	450,00	450,00
2021/03/21	Pagato a ...	220,00	220,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	380,00	380,00
2021/03/21	Pagato a ...	190,00	190,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	420,00	420,00
2021/03/21	Pagato a ...	210,00	210,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	360,00	360,00
2021/03/21	Pagato a ...	170,00	170,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	480,00	480,00
2021/03/21	Pagato a ...	230,00	230,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	400,00	400,00
2021/03/21	Pagato a ...	200,00	200,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	340,00	340,00
2021/03/21	Pagato a ...	160,00	160,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	460,00	460,00
2021/03/21	Pagato a ...	240,00	240,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	390,00	390,00
2021/03/21	Pagato a ...	180,00	180,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	430,00	430,00
2021/03/21	Pagato a ...	220,00	220,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	370,00	370,00
2021/03/21	Pagato a ...	170,00	170,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	490,00	490,00
2021/03/21	Pagato a ...	250,00	250,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	410,00	410,00
2021/03/21	Pagato a ...	200,00	200,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	350,00	350,00
2021/03/21	Pagato a ...	160,00	160,00
2021/03/21	Ricevuto da ...	470,00	470,00
2021/03/21	Pagato a ...	230,00	230,00

I N D I C E

<i>Prefazione</i>	pag.	v
Bibliografia	»	vii
Abbreviazioni e sigle	»	xiii
Sintesi della dottrina teologica	»	xv
Dizionario di Teologia Dommatica	»	1
Schema di storia della Teologia Dommatica	»	353
Indice delle « voci »	»	359
Tavola dei Concili Ecumenici.		

www.sursumcorda.cloud - 21 marzo 2021

FINITO DI STAMPARE IN TIVOLI
IL 25 LUGLIO 1952
NELLE ARTI GRAFICHE ALDO CHICCA