Salsino probito

PONTIFICIUM ATHENAEUM SALESIANUM

Facultas Theologica

DE DEO

praelectionum selectio

(pro manu scripto)

AUGUSTAE TAURINORUM
1964-1965

P R E M E S S A

Con il presente volume chiudiamo la serie "praelectionum selectio", progettata alcuni anni or sono. I tre vertici : Dio - Cristo - Chiesa, ci hanno permesso di triangolare il complesso mondo teologico e di orientare con efficacia gli allievi dei corsi superiori.

Per motivi circostanziali siamo stati costretti a realizzare la pubblicazione partendo da quello che logicamente doveva essere l'ultimo dei tre termini. Vediamo oggi che fu provvidenziale l'iniziare il programma con una meditazione sulla Chiesa, allorche' il Papa costituiva il Segretariato per l'Unita' dei cristiani; e che non e' meno provvidenziale arrivare al termine del nostro progetto con il problema di Dio e della religione, mentre un altro Segretariato sta gettando le basi per il dialogo con tutti i popoli religiosi.

La tirannia del tempo ci ha imposto anche questa volta rinunce dolorose. Rimangono inedite parecchie lezioni. Potremmo attribuire a questa lacuna l'apparente squilibrio del volume. Ma ad essere sinceri dobbiamo riconoscere che esso parzialmente soltanto resta spiegato da tali assenze. Il motivo e' che abbiamo curato, riflessamente, non tanto la compiutezza tematica, quanto l'esemplificazione metodologica attorno ai punti basilari della teologia.

Al termine della nostra esperienza crediamo di avere in mano delle formule d'insegnamento validissime per le facolta' teologiche del futuro. Crediamo non sia lontano il giorno in cui il corso accademico verra' staccato dal corso istituzionale. Una ripetizione materiale, per quanto approfondita, diverra' allora insopportabile. Siamo del parere che si impongano nuove prospettive. La nostra ci sembra ricca di promesse.

Ed anche feconda, poiche' suscita un lavoro profondo e un dialogo piu' intenso. Gli allievi infatti assistono alla ricerca che gli insegnati svolgono sotto i loro occhi.

Giunti alla conclusione della nostra fatica, ci accorgiamo di essere ancora all'inizio. Il lavoro esige seria revisione, per toccare la piena maturita'. Ma non e' una semplice promessa. E' piuttosto una formula collaudata.

Di cio' non ringrazieremo mai abbastanza i nostri collaboratori: parteciparono fin dall'inizio alla nostra fede, ed offrirono con larghezza il loro contributo prezioso che converti' il progetto in felice realta'.

Torino, Immacolata 1964.

Nicolo' M. LOSS

IL MONOTEISMO, ANIMA DEL VECCHIO TESTAMENTO

*****

1.- Lo sviluppo che gli studi biblici hanno avuto negli ultimi tre secoli ha portato a profonde trasformazioni nel modo stesso di considerare il VT. Un bilancio spassionato delle conclusioni certe a cui si è arrivati dimostra però che, nonostante le apparenze in contrario, non siamo di fronte ad un rovesciamento rivoluzionario delle posizioni tradizionali di fondo (1). Si tratta piuttosto di approfondimenti sistematici e coerenti di certi aspetti del libro sacro che anche nel passato non erano ignoti. La Bibbia invero è libro di Dio, ma è anche libro d'uomini: scritto in modo umano e da molti, e composto perciò di molti e vari libri. Lo sentirono fin dall'inizio i Giudei della Diaspora ellenistica, i quali dissero "biblia", "libri"; ossia, più che "libro", "biblioteca".

E' vero tuttavia che entro i canoni, ebraico, greco e latino, che pure sono i testimoni più antichi ed autorevoli

(1) Di fatto le teorie dette critiche si presentarono, e furono accolte, come eversive di posizioni tradizionali (negazione dell'autenticità mosaica del Pentateuco, dell'autenticità isaiana della seconda e terza parte di Is, dell'autenticità davidica dei Salmi nella loro totalità, ecc.). Due elementi diedero fondamento alla qualifica negativa della critica: la novità della cosa (ogni novità tende ad apparire, anzitutto, come ripudio dell'antico) e l'ispirazione decisamente razionalista, e in concreto per lo più hegeliana, dei critici acattolici. Gli entusiasmi, ingenui e ingiustificati, di chi nella critica credette d'aver trovato la chiave per tutte le porte, e il contrasto irriducibile delle posizioni teoretiche impedirono per lungo tempo la catalogazione spassionata dei fatti. Ove però si stia al dato certo dell'analisi letteraria e alle conclusioni ragionevoli dell'indagine storica, il carattere eversivo dei punti fermi, cui gli studi critici hanno condotto, svanisce; perchè è relativamente facile constatare che nè i dati letterari nè le conclusioni storiche alterano l'autentica dottrina religiosa tradizionale, dal momento che toccano essenzialmente solo la questione dell'origine umana del VT e quella della sua struttura letteraria: che sono di per sè fatti culturali e non specificamente religiosi.

della differenziazione interna del VT, è presente una certa tendenza all'unificazione d'interi gruppi di scritti sotto il nome di un solo autore (2). E' stata soprattutto la rottura di questo schema, considerato tradizionale e pertanto intangibilmente sacro, che fece riguardare quasi d'istinto come rivoluzionaria l'analisi letteraria del VT. Partita del Pentateuco, il quale con maggiore evidenza mostra disuguaglianza, fratture, ripetizioni e perfino contraddizioni (3), quest'analisi fu gradualmente estesa agli altri scritti. Si può dire che la dottrina della composizione letteraria del VT ha oggi raggiunto certe posizioni di base universalmente accettate (4), fondate sulla constatazione di-

(2) Come si attribuì l'intero Pentateuco a Mosè (una stringata analisi dei reali dati biblici in materia si ha in A.ROBERT et A. TRICOT, Initiation Biblique, 3.ème éd., Paris 1954, pp. 109-112), così si attribuì il corpo sapienziale, eccetto Job e Sir, al sapiente per eccellenza, Salomone, tutto il corpo isaiano (Proto, Deutero e Tritoisaia) a Isaia, e tutto il corpo danielico a Daniele (il canone latino raduna nel libro di Dn anche le narrazioni su Susanna, Bel e il Serpente, che nei LXX hanno individualità propria), e così via. Fuori del canone si andò oltre, e si parlò per es. dei "Centocinquanta Salmi di David" (così lo stesso Tridentino, sess. IV: "psalterium davidicum centum quinquaginta Psalmorum"; ma il testo greco era sulla stessa strada, attribuendo a David Salmi certamente non davidici: il caso più evidente è Ps 137).

(3) E' cosa notoria per chi ricorra ai testi originali (le versioni antiche, Vg inclusa, tendono ad armonizzare, cioè a far scomparire le differenze interne dei testi): basterebbe citare il doppio racconto del Diluvio, unito a intarsio nell'attuale narrazione di Gn 6-9. Per convincersi del quanto poco il testo sia armonizzabile, si può esaminare il più ragionato e autorevole (e a nostro giudizio artificioso) tentativo di concordanza: U. CASSUTO, La questione della Genesi, Firenze 1934, pp. 335-353.

(4) Esistono eccezioni. La più decisa in campo cattolico ci pare quella di B.MARIANI, Introductio in libros Veteris Testamenti, Roma 1958. L'opera è stata severamente giudicata. Per parte cattolica si vedano: R. TOURNAY, in "Revue Biblique", 65 (1958) 605-606; L. ALONSO-SCHÖKEL, in "Biblica", 39 (1958) 499-505; P.G. DUNCKER, in "Angelicum", 36 (1959) 51-63; e soprattutto J. ZIEGLER, in "Biblische Zeitschrift", NF 4 (1960) 139-154.

mostrata che nella quasi totalità (5) i libri in esso inclusi, e in modo speciale i cosiddetti libri storici, hanno un inoppugnabile carattere composito. Sotto la superficie dei testi sono state messe in evidenza delle linee di stratificazione, che, se per un certo aspetto sembrano spezzettare ulteriormente la già composita natura del VT nel suo insieme, per un altro aspetto, con il loro prolungarsi da libro a libro, ricostituiscono un genere di unità e di continuità che gli studiosi del passato non sospettavano nemmeno(6).

2.- Non è compito nostro in questa sede discutere il merito delle conclusioni ora accennate. Ci pare utile però accoglierle come ipotesi, e controllare a quali conclusioni conduca la loro applicazione.

La ricerca potrebbe essere svolta a livelli e con metodi molto vari. Uno dei punti più salienti, anzi a nostro avviso il più essenziale di tutti, è la dottrina monoteistica. E ciò non solo per il posto fondamentale ch'essa ha nella storia e nella teologia del VT e della religione in genere (7), ma anche perchè la sua genesi e il suo svolgimento

(5) Oltre a qualche scritto minore, come Abd e Jon (nel quale però il cantico di 2,3-10 è quasi certamente un'aggiunta), forse l'unico libro unitario nel nostro senso occidentale è Sap (checchè si sia detto delle due o tre parti di origine diversa in cui anche questo libro si scomporrebbe: cfr. J. FICHTNER, Weisheit Salomos, Tübingen 1938, p.7). Daltronde Sap è sotto l'influsso della mentalità ellenistica. Un paragone istruttivo a questo riguardo può essere quello di Sap con Sir. Questo è detto opera di un solo autore (cfr. Prologo), eppure è con ogni evidenza un'antologia di temi ben distinti e non fusi in unità (sempre nel senso nostro occidentale).

(6) Secondo l'ipotesi documentaria i cinque libri del Pentateuco vengono solo da quattro fonti (anzi i primi quattro essenzialmente da tre). Tali fonti, in parte almeno, continuano nei libri seguenti. Così tutto il corpo detto deuteronomistico (dieci libri da Jos a Rg) è ispirato nel suo fondo a un unico criterio di giudizio (D, appunto); e analogamente il corpo detto cronistico (1 e 2 Chr, Esd e Neh) è ispirato a P (più avanti ritorneremo con ampiezza sull'argomento).

(7) "Dass Gott da ist, dieser Satz ist die grosse Gabe des Alten Testaments an die Menschheit" (L. KÖHLER, Theologie des AT, 3 Aufl., Tübingen 1953, p.1).

hanno formato specialissimo oggetto delle investigazioni e delle speculazioni dei critici (8). Perciò il riesaminare sulla pura scorta deitesti lo sviluppo dell'idea monoteistica può illuminare, oltre tutto, la distinzione fra ciò che nelle teorie critiche è realmente fondato sui fatti e ciò che è dovuto a un determinato sistema d'idee (9).

Quello che accettiamo in ipotesi può essere formulato brevemente e chiaramente nei cinque enunziati seguenti:

1) Il VT, nel suo aspetto di opera umana, è il frutto della collaborazione di tutto un popolo alla riflessione nel senso religioso della propria storia e della propria vita.

2) Esso dipende anzitutto, come opera umana, da un vasto ed articolato complesso di tradizioni, che solo gradualmente e a tappe successive vennero poste in iscritto, ma che per molto tempo vennero trasmesse ed elaborate oralmente.

3) Queste tradizioni, pur partendo da un fondo reale comune, e quindi pur essendo sostanzialmente concordi, presero forme e sfumature diverse a seconda degli ambienti di elaborazione e della rispettiva intonazione religiosa.

(8) E' forse nella concezione dello sviluppo di questa dottrina che appare più chiaramente entro le teorie critiche l'influsso dell'ideologia hegeliana, nella sequenza animismo-polidemonismo-politeismo-enoteismo-monoteismo. Perfino l'autorevole Theol. Wörterbuch zum NT (KITTEL-FRIEDRICH) non ne è immune. Sintomatico è un sottotitolo nell'art. theòs (E. STAUFFER): "Der prophetische Monotheismus als Ausgangspunkt des echten Monotheismus" (TWNT, III, p.95; sottolineatura nostra).

(9) La profondità dell'influsso, ad es., della teoria wellhauseniana si riscontra nell'opera non già di un biblista, ma di un noto predicatore: H.E. FOSDICK, A Guide to Understanding the Bible, 16th ed., New York 1938 (tema di Dio: pp. 1-54). Un notevole tentativo di riporre il problema nella sua autentica prospettiva storica è stato fatto da W.F. ALBRIGHT, From the Stone Age to Christianity. Monotheism and Historical Process. 2nd ed., Garden City, NY, 1957 (vedere ad es. la conclusione sul monoteismo di Mosè, pp. 271-272).

4) Così si formarono principalmente i quattro strati letterari che entrano nella composizione del nostro attuale Pentateuco (10).

5) Ma altre correnti o scuole spirituali furono al lavoro fin da altissima antichità; il movimento profetico (il più tipico e fecondo movimento religioso d'Israele), poi il movimento sapienziale, e, in ogni tempo, la pietà, che si esprime in preghiera pubblica e privata, e il cui documento più noto, ma non unico, è il Salterio.

Il compito che ci proponiamo è di seguire lo sviluppo dell'idea monoteistica attraverso le fasi che conducono dai fatti primordiali della storia d'Israele all'attuale VT, così come esse sono rintracciabili nel testo che ora abbiamo fra mano.

I.- Le tradizioni antiche.

3.- L'analisi letteraria di tale testo è stata occasionata e facilitata dal fatto che coloro che misero mano a redigerlo generalmente non sottoposero a rifusione letteraria

(10) Dicendo "strati letterari" non pregiudichiamo la questione della natura delle fonti del Pentateuco. I critici acattolici del passato opinarono in genere che si sia partiti da documenti scritti (e infatti la più diffusa teoria in proposito è detta "teoria documentaria", Urkundenhypothese). Ora da molti si prefefisce parlare di "correnti di tradizioni" (R.DE VAUX, nell'introduzione al Pentateuco della "Bible de Jérusalem"). Ma giustamente è stato osservato che "la distinction entre une source orale fixée dans la tradition et une source écrite est plutôt fuyante... Au fond, si la source orale est vraiment individualisée et répétée par la tradition, sa fixation par écrit n'est qu'un incident sans grande importance" (L. CERFAUX, in A. ROBERT et A. FEUILLET, Introduction è la Bible, II, Tournai 1959, pp.349-350). La vera differenza fra gli studiosi di osservanza wellhauseniana e gli altri recenti sta nel fatto che quelli ritenevano il documento creato dalla religione quasi ex nihilo (si pensi alla teoria delle narrazioni eziologiche), mentre questi, coerentemente con i dati e lo spirito della Bibbia, ritengono che gli strati letterari, pur arrivando ad un certo punto alla fissazione scritta, furono prima trasmessi per tradizione orale, e partono, in ultima analisi da fatti reali: sicchè non la religione crea il documento, ma gli eventi avviano la religione come forma di vita, della quale i documenti non sono che il testimonio storico e letterario.

totale gli elementi da loro utilizzati, ma li conservarono inalterati o quasi, con le rispettive caratteristiche psicologiche e linguistiche. Il che è rilevabile non solo nei pezzi di poesia immessi nei libri redatti in prosa, e viceversa, ma anche all'interno della prosa e della poesia stessa. Si pensi, per es., a Jdc (11). Chi redasse quel libro non si curò di rielaborare il suo materiale, come farebbe (per intenderci) uno storico d'oggi: il quale, dopo aver raccolto i documenti, stenderà un testo basato sì su di essi, ma fondamentalmente suo, per concezione, mentalità e stile. Gli scrittori del VT preferirono invece trascrivere le loro fonti, talora spezzettandole e componendole fra loro, ed eventualmente commentandole (12). Si può perciò fondatamente ritenere che non di rado nel VT ci troviamo di fronte ad elementi che riportano le tradizioni tali e quali venivano raccontate nel momento in cui furono fissate per iscritto. Questo facilita non solo la distinzione dei diversi strati di tradizione, ma anche lo studio dello svol-

(11) In Jdc è abbastanza facile distinguere il materiale narrativo dalla sintesi storico-religiosa che lo inquadra. Il materiale è assai eterogeneo: più aderente alla storia vera e propria ei: nell'introduzione storica (1,1-2,5) e in qualche singola narrazione, per es. quella su Debora e Baraq (c. 4); epico-poetico nel Cantico di Debora (c.5); popolare e quasi burlesco nella narrazione su Ehud (3,11-30); epico-popolare nelle narrazioni su Sansone (cc. 13-16); composito, cioè dipendente da tradizioni diverse non perfettamente fuse in unità nel caso di Gedeone-Abimelech (cc. 6-9) e di Jefte (cc. 10-12) e nelle appendici (cc. 17-21). La sintesi dottrinale è ispirata alla dottrina del Dt (cfr. sotto, sez. IV) ed è contenuta per disteso nell'introduzione religiosa (2,6-3,6) e ripetuta ad ogni singolo giudice. Costituisce anzi, per i giudici detti minori, tutto quello che di essi ci viene riferito, oltre al nome, al nemico da ciascuno combattuto e alla durata della rispettiva giudicatura. Tale sintesi, come è noto, è perfettamente unitaria.

(12) Gli esempi del fatto sono innumerevoli. Oltre a quello citato nella nota precedente, ci accontentiamo di rinviare al grande documento storico sulle vicende dei davididi, che si estende da 2 Sm 9 a 1 Rg 2, ma è interrotto dalle appendici a Sm (2 Sm 21-24).

gimento della dottrina, dando non di rado la possibilità di ritrovare, magari in un accenno quantitativamente insignificante, notizie molto significative (13).

Non bisogna daltronde ignorare che il VT, come documento storico, riferisce anche fatti, opinioni, usi, che non necessariamente entrano nella religione ufficiale, ma rispecchiano convincimenti popolari (14). I critici non hanno mancato di far leva proprio su passi di questo tipo per confermare la loro interpretazione hegeliana del divenire dell'idea monoteistica. Ma è un errore di prospettiva analogo a quello che commetterebbe chi pretendesse di giudicare la religione cattolica sulla base di certe deviazioni popolaresche, chiaramente superstiziose. Bisogna, in ogni caso, tenere davanti agli occhi il quadro generale, e ad esso riportare i singoli particolari. Questi potrebbero anche essere abnormi, e pertanto privi di vero valore significativo in ordine alla visione essenziale d'insieme.

(13) Tale è, ad es., la notizia di un originario politeismo che si dice praticato dal gruppo dei Terahiti, donde uscì Abramo: "Così dice YHWH Dio d'Israele: Al di là del Fiume abitarono i padri vostri dell'antichità, Terah, padre di Abramo e di Nahor; e servirono ad altri dèi. Ma io presi il padre vostro Abramo di là dal Fiume, e lo feci venire per tutta la Terra di Canaan, e moltiplicai il suo seme..." (Jos 24, 2-3). Si può ragionevolmente dire che in queste poche espressioni c'è tutto il nucleo della storia religiosa del VT.

(14) E' il caso, notissimo e molto sfruttato, di Jefte e delle sue affermazioni di fronte al re di Ammon, che apparentemente rispondono ad una mentalità enoteistica (Jdc 11,23-24). Ma si badi bene a chi è Jefte (11,1-2) e al modo, nettamente superstizioso e contrario alla tradizione (Gn 22) con il quale si comporta (11,30-31). E, anche ove alle sue incriminate parole non si potesse dare altra interpretazione che quella enoteistica (cosa tutt'altro che certa, se si fa attenzione a tutto il contesto delle dichiarazioni in discussione), la vicenda si chiarisce da sé. Si veda il prezioso studio di M. WEISS, Einiges über die Bauformen des Erzählens in der Bibel, in "Vetus Testamentum", 13 (1963) 456-475.

4.- Tra i documenti isolabili nel VT e riconosciuti molto antichi godono di una certa preminenza alcuni testi poetici, forse perchè considerati dai critici meno manomettibili dei testi in prosa. Ne considereremo quattro: il Cantico di Debora, che è giudicato comunemente uno dei pezzi più antichi, o addirittura il più antico, della nostra attuale Bibbia, il Salmo della tempesta, il Cantico di Mosè dopo la traversata del Mar Rosso, e il Cantico di Anna (15). Trattandosi di testi arcaici, vi si dovrebbe poter riscontrare la presenza di un'intonazione non chiaramente monoteista. Uno studio attento porta invece alla constatazione della presenza netta di un deciso monoteismo universalista anche in questi antichissimi testi. La coloritura inconfondibilmente israelita di tale monoteismo non ne altera la sostanza. Rileviamo in particolare:

1) Il Cantico di Debora, dopo l'introduzione che, pur nell'oscurità in cui il testo si dibatte, è un invito a lodare YHWH (16), premette all'inno di guerra vero e proprio, cioè alla rievocazione poetica della gesta di Debora, un breve inno di lode (vv. 3-5), che prospetta bensì l'intervento di YHWH Dio d'Israele nella storia del popolo in quella forma abbreviata che ricomparirà poi, più sviluppata, nel PS 68 (processione trionfale dal Sinai verso la Palestina), ma afferma l'universalità del monoteismo yahwista con due elementi caratteristici: l'invito a tutti i re e i sovrani perchè porgano attenzione alla lode (universalismo), e la partecipazione della natura intera (terra, cielo, nubi, monti) all'azione di YHWH. Abbiamo cioè già qui

(15) Sono rispettivamente: Jdc 5; Ps 29; Ex 15; 1 Sm 2.- Sul Cantico di Debora e la sua antichità cfr. J. HEMPEL, Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben, Potsdam 1930, pp. 103-104; O. EISSFELDT, Einleitung in das AT, 3. Aufl., Tübingen 1964, pp. 127. 134-135.

(16) La traduzione data da E. DHORME, La Bible. L'Ancien Testament, I, Paris 1956; "Quand en Israël on laisse flotter le chevelures, quand un peuple s'offre volontairement, bénissez Iahvé", non solo aderisce al TM, ma fa ottimo senso.- Per l'uso dei capi militari di scapigliarsi in occasione di un combattimento l'A. cita Dt 32,42.

l'affermazione del monoteismo creazionista, necessariamente universale, che sarà sottolineata più tardi dai profeti; ed abbiamo l'altro punto chiave della religione del VT: l'affermazione dell'intervento di YHWH, Dio unico creatore, in favore di un popolo, Israele. Quest'affermazione giungerà nel seguito del Cantico (vv. 23.31) a una specie di identificazione della causa d'Israele con quella di YHWH.

2) Il Ps 29 è da più parti definito un salmo cananeo, trascritto in termini israeliti (17). Checchè si debba dire di questo problema, è chiaro che il Salmo costituisce un inno alla gloria di YHWH, il quale viene presentato come signore del creato e soprattutto delle forze scatenate nell'uragano. La signoria gli compete in quanto è Dio, dominatore degli elementi naturali di tutto l'universo, ed esplicitamente, nel testo, non solo in Palestina, cioè entro i confini d'Israele, ma dal Mare (v. 3), attraverso il Libano e l'Hermon (vv. 5-6), fino al Deserto di Siria (v. 8).

3) Il Cantico di Mosè è sotto certi aspetti ancora più esplicito. Anzitutto fin dall'inizio applica a YHWH con applicazione assoluta i nomi di El e di Elohim, cioè identifica semplicemente YHWH con la divinità (vv. 1-3), e nello stesso tempo afferma la continuità del culto di YHWH entro il popolo (18). In secondo luogo presenta YHWH come signore delle forze cosmiche (vv. 8-10). Infine lo raffronta a tutti gli dèi, con disprezzo per questi, e lo presenta come signore della vita e della morte, incontrastato ed ineguagliabile (vv. 11-12). Se dunque consideriamo non le singole affermazioni staccate, che possono essere antropomorfiche e fantastiche, ma il loro complesso, e se teniamo presente il particolare genere poetico nel quale esse sono poste, la conclusione non può essere che l'affermazione del monoteismo

(17) Sui caratteri cananei di Ps 29 si veda per es. H.L. GINSBERG, in "Atti del XIX Congr. Orient.", Roma 1938, pp. 472-476; F.M. CROSS, in BASOR, 117 (1950) 19-21.

(18) Il v. 2 chiama YHWH non solo "mio Dio", ma anche "Dio di mio padre". Per il valore di questa seconda espressione si confronti Ex 3,6; 18,4.

universalista, accompagnato dall'altra affermazione, dello speciale intervento di YHWH in favore del suo popolo Israele (specialmente vv. 13,16-17).

4) Il Cantico di Anna si apre con l'affermazione della esclusività e della unicità di YHWH (v. 2), e continua proclamandone l'autorità giudicatrice universale (vv. 3-5) e la signoria sulla vita e sulla morte (vv. 6-8), per terminare (vv. 9-10) con l'affermazione del regno universale. Non mancano, certo, le espressioni arcaiche, fortemente antropomorfiche. Ma esse servono, come nei testi già considerati, a dare forma più plastica ed immediata alla concezione di fondo, che è indubbiamente monoteista.

Da tutto ciò possiamo ricavare una conclusione: il monoteismo, per quanto ci è dato di risalire all'indietro alla luce dei documenti, ci viene proposto come un dato originario, e non come il risultato di una riflessione tardiva. E' anzi il presupposto di tutta la vicenda d'Israele.

5.- Abbiamo, d'altra parte, qualche rarissimo frammento di tradizione non incorporato agli schemi o strati maggiori (cioè alle quattro fonti classiche entrate a costituire il Pentateuco). Tale, senza dubbio, è Gn 14, dove troviamo menzione di ʾEl ʿElyôn, il Dio Altissimo, che è detto creatore del cielo e della terra (19). E' la divinità della quale Melchisedec è il sacerdote. Egli ne invoca il nome come benedizione su Abramo vincitore (vv.19-20); e subito dopo (vv. 22-24) Abramo stesso, parlando con il re di Sodoma, giura nel nome di ʾEl ʿElyôn, ch'egli però, secondo il TM, identifica con YHWH (20).

(19) Il testo dice ʾel ʿelyôn qōneh šāmayim wāʾāreṣ. Sul valore della rad. QNH in questo contesto si può vedere F. VATTIONI, in "Rivista Biblica", 3 (1955) 220-228.

(20) Gr e Syr omettono YHWH (cfr. apparato in KITTEL, Biblia Hebraica). Ciò non muta sostanzialmente i termini della questione, dal momento che in tutto il contesto Abramo viene rappresentato come credente in un Dio solo, il quale anche negli altri testi, a seconda della loro origine, viene chiamato ora YHWH ora semplicemente Elohîm.

Di fronte ad un testo siffatto è sembrato ovvio parlare di enoteismo. Ma forse la via che pare la più ovvia non è anche la più vera, ossia la più rispondente alla realtà dei fatti. Contro questo solo testo, interpretato nel modo detto, sta il peso di tutto il VT, nel quale, come abbiamo constatato, fin dagli strati letterari più antichi il monoteismo appare chiaro ed incontrastabile. D'altro lato, prima di cedere allo schema necessariamente progressivo che traccia il passaggio dall'animismo al monoteismo (21), sarebbe da discutere la presenza di un monoteismo primitivo, che è stata constatata dagli etnologi (22), e la possibilità che tale monoteismo si manifesti anche nella circostanza in questione. Per quanto riguarda Abramo e il suo gruppo (pastori nomadi) tale possibilità pare fondata (23). Per Melchisedec dobbiamo attenerci ai dati del testo; che certamente non suonano enoteisti, e pertanto non esigono questa interpretazione come necessaria, anzi suggeriscono con evidenza la interpretazione monoteista, come si deduce facilmente da tutto il contesto.

6.- Tuttavia, anche ammessa la possibilità accennata sopra, c'è un'altra constatazione da tenere in conto: e cioè che nell'ambiente delle civiltà medio-orientali antiche, come del resto anche nell'ambiente delle civiltà mediterranee classiche, l'idea monoteista non solo si offuscò, ma andò smarrita (si ricordino le oscillazioni fra "divino"

(21) Cfr. sopra, alla nota 8.

(22) E' la conclusione cui sono giunti il P.W. SCHMIDT e la sua scuola. Cfr. per es. SCHMIDT, Manuale di storia comparata delle religioni, 2.a ed., Brescia 1938, Parti IV e V, e specialmente Cap. XVI, pp. 428-460.

(23) Sui patriarchi ed il loro ambiente storico-culturale è fondamentale lo studio del P. R. DE VAUX, Les Patriarches Hébreux et les découvertes modernes, in "Revue Biblique", 53 (1946) 321-348; 55 (1948) 321-347; 56 (1949) 1-36. In esso però l'A. tratta soltanto della questione storica, non occupandosi esplicitamente della fede religiosa.

e "Dio" presso i maggior pensatori greci). Unica eccezione è Israele. Tutto conduce quindi a ritenere che la stessa idea monoteistica, nella sua chiara affermazione veterotestamentaria, sia frutto non di riflessione naturale, ma di un intervento rivelatore diretto da parte di Dio stesso.

Nulla sappiamo con certezza del tempo e del modo di tale intervento: Dio (lo vogliamo ripetere) è proposto in tutto il VT come un dato primo, non come conclusione di un'indagine teologica o di una ricerca religiosa. Il gruppo dei terahiti potè offrire il terreno adatto sul quale la rivelazione monoteistica poteva inserirsi, chiarificando la concezione monoteistica primitiva, come abbiamo accennato (24).

Quanto al momento preciso in cui la rivelazione ebbe luogo, ci arride un'ipotesi. Inclineremmo a vedere tale momento nella vocazione di Abramo. Questa insomma sarebbe insieme una chiamata e una manifestazione. Se, aderendo al modo con cui Gn presenta le varie teofanie avute da Abramo (25) , vediamo nella vocazione una vera e propria esperienza mistica, avremmo che il monoteismo compare nel VT e nell'umanità intera (26) come frutto di un incontro fra uomo e Dio, nel quale però Dio ha in tutti i sensi l'iniziativa prima e totale. Ciò porrebbe fra l'altro una strettissima coerenza con tutto il resto delle manifestazioni dirette di Dio ai vari patriarchi, a Mosè e ai grandi profeti.

(24) L'ammissione che facciamo qui non contraddice all'asserito politeismo dei terahiti (cfr. sopra, nota 13). Anzi proprio il politeismo si presenta dapprima come associazione di dèi inferiori al Gran Dio Supremo. Potè dunque esserci anche presso i terahiti un ricordo del Dio unico, offuscato da pratiche e credenze politeiste.

(25) Non intendiamo affrontare qui la questione della molteplicità delle teofanie. Ci pare però che, anche ammettendo nella relazione di Gn le ripetizioni che tutti conoscono (fra le più note: Gn 17 è ripetizione P dei racconti JE di Gn 15-e 18), una molteplicità di manifestazioni sia innegabile. Comunque, alla validità dell'osservazione basterebbe anche una sola teofania.

(26) Il monoteismo personale e morale allo stato puro non appare in nessun popolo, indipendentemente dall'influsso giudeo-cristiano. E' noto che l'Islam dipende nella sua concezione monoteistica dalle religioni bibliche.

Però, accanto alle comunicazioni di Dio con gli uomini che il VT presenta come manifestazioni dirette, si registra anche un continuo e progressivo approfondimento della conoscenza riflessa di Dio, al quale contribuisce in maniera decisiva quella riflessione religiosa che potremo chiamare naturale, se conveniamo di attribuire a questo termine un senso affermativo, non esclusivo. Alla base sta il dato rivelato. La riflessione delle varie generazioni israelite, secondo quelle diverse linee che possiamo, per comodità, chiamare scuole di pensiero e di pratica religiosa, trae da quel dato frutti sempre più maturi di religiosità e di teologia.

Nelle pagine che seguono tenteremo di dare una rapida descrizione del progressivo consolidarsi e fruttificare dell'idea monoteistica in tutti gli strati, cioè in tutte le scuole, del pensiero religioso d'Israele.

II.- Gli strati più antichi del Pentateuco: J ed E.

7.- Accettiamo in linea d'ipotesi la visione che presenta il Pentateuco come il prodotto dell'unione di diverse correnti o strati di tradizioni, messe per iscritto in tempi ed ambienti diversi (27). Ammettiamo perciò che l'attuale Pentateuco, nei suoi primi quattro libri (il Dt fa caso a sè, e lo considereremo a parte), ha come base un quadro generale unitario (i critici lo chiamarono la "Grundschrift"), attribuito concordemente allo strato P (anche di questo diremo più particolarmente in seguito). Entro tale quadro gli altri strati di tradizione appaiono come materiale impiegato nella costruzione finale. Materiale però che, prima di venire incorporato nel nostro attuale Pentateuco, era disposto già secondo un disegno organico, ben discernibile ancor oggi, e che, d'altro lato, può prolungare il suo influsso anche su parte dei "Profeti anteriori", segnatamente su Jos e Jdc.

(27) In pratica ci atteniamo alla soluzione della questione del Pentateuco che è proposto dal P.R. DE VAUX nella già citata introduzione della "Bible de Jérusalem" (cfr. sopra, nota 10).

Secondo la visione detta sopra gli strati più antichi per redazione fissa, probabilmente scritta (non di per sè per origine), sono J ed E. I quali, quantunque diversi per l'ambiente di elaborazione e per il tempo di stesura, e quindi per alcune accentuazioni caratteristiche, possono però legittimamente venir considerati insieme, perchè si rassomigliano sostanzialmente nell'idea di base e nel disegno; cosicchè non di rado, specialmente in Ex-Nu, sono talmente fusi fra loro da non permettere sempre una distinzione esatta fra ciò che appartiene all'uno e ciò che appartiene all'altro.

L'idea di base è quella della elezione. Dio, presentato e supposto sempre come unico, creatore e signore universale del mondo e dell'umanità, chiama Abramo. Questo è il fatto fondamentale. Non si tratta, in primo luogo, della manifestazione di una dottrina di vita, ma della rivelazione della persona stessa di Dio. Egli, certo, presenta subito delle esigenze morali, e soprattutto la richiesta di una ubbidiente sottomissione, ma in modo speciale manifesta per gradi un piano di salvezza, che fin dall'inizio è presentato come elezione e come benedizione (28).

8.- J corrisponde all'ambiente palestinese meridionale, e rispecchia gli interessi dell'età monarchica al suo apogeo (David e Salomone). Premette alla narrazione della vocazione di Abramo una specie di inquadramento storico generale, che viene comunemente chiamato "preistoria d'Israele", e risale fino alla creazione del mondo e dell'umanità. YHWH ha creato tutto in vista dell'Uomo (Adam). Ma un elemento, estraneo al piano originario di YHWH, quantunque non estraneo alla creazione, il Serpente (29), ha introdotto nel mondo la frattura del quadro primitivo, indu-

(28) Gn. 12,1-3.7; 13,14-17; 15; 18,1-15; 22,15-18; 26,23-24; 28,13-15.

(29) "E' il Serpente era la più scaltra delle bestie del campo che YHWH Elôhim aveva fatte" (Gn. 3,1).

ducendo l'umanità al peccato. Ne segue una condanna, ma anche una promessa (30). Il male, una volta introdotto nel mondo, cresce sempre più. J conosce il Diluvio come castigo del peccato. Ne conosce anche la fine, con il conseguente ristabilimento delle relazioni fra YHWH e l'umanità, rappresentata da Noè (31). Conosce il peccato di Cam-Canaan (32), la diffusione dei popoli nel mondo (33) e la nuova frattura, che si fonda sul tentativo umano di creare una città in contrasto con i diritti di YHWH (34).

E' in questo clima che si pone la vocazione di Abramo. Immediatamente corrisposta, essa segna un crescendo progressivo delle predilezioni divine, scandito, almeno secondo la

(30) Gn 3,14-19. Si insiste di solito quasi esclusivamente sul v. 15 (detto "protovangelo"). Ma anche le condanne contro la Donna e l'Uomo, assieme alla riprovazione, contengono una promessa. La moltiplicazione delle maternità della Donna è certo un accrescimento del dolore, ma è anche una garanzia della continuità di quel "Seme della Donna" cui è promessa nel v. 15 la vittoria sul Serpente. Analogamente, le fatiche dell'Uomo sono una pena, ma sono anche il mezzo che garantirà la continuazione nell'esistenza del "Seme della Donna".

(31) Gn 8,20-22.

(32) Gn 9,20-27. Il têsto dà la posizione tipica di J nei confronti delle popolazioni cananee, non già di tutta la discendenza di Cam, come si è detto e talora si dice tuttora. Della discendenza di Cam, eccetto Gn 10,6-20 e 1 Chr 1,8 che ne dipende, non si fa più parola in tutto il VT.

(33) Gn 10, detto "Tabula Gentium", inserisce entro uno schema P elementi abbondanti di origine J (vv. 1c.8-19.21.24-30).

(34) Gn 11,1-9. Il racconto della torre di Babel non è affatto una narrazione eziologica per spiegare la molteplicità dei linguaggi umani. Anzi questa molteplicità, assunta come dato di fatto, viene usata quale strumento di espressione di un'altra dottrina. Serve infatti a sottolineare la frattura dell'unità originaria del genere umano (v.1), nella sua luce di pena per l'abbandono dell'unico signore YHWH (per una visione più organica della questione rimandiamo al nostro Commento a passi scelti del VT, Torino 1960, pp. 286-292).

forma della narrazione, dal ripetersi delle manifestazioni di YHWH e dal rinnovarsi delle sue promesse: discendenza numerosa, possesso della Terra di Canaan, e soprattutto benedizione divina, destinata a diffondersi, da Abramo e dai suoi discendenti, alla totalità delle genti (35).

Dalla elezione di Abramo prende le mosse E (36). Da questo punto Dio, chiamato a seconda dello strato letterario YHWH da J ed Elohim da E, pur restando sempre il Dio unico ed universale, ha una particolare relazione con un determinato gruppo umano. Opererà attraverso la vicenda dei patriarchi, e in particolare di Giuseppe, "a scampo grande" (37).

Ma il culmine della narrazione si ha nel momento in cui Dio chiama Mosè (38), e attraverso Mosè tutto il popolo. Tale culmine è contrassegnato dalla rivelazione del nome di Dio YHWH (39). Non è il caso di riprendere qui la questione dell'uso di questo nome nella parte di J che precede la vocazione di Mosè (40). Lo stesso J del resto non ignora che il Nome è stato consegnato in modo particolare al condottiero: lo dimostra la sua presenza nella narrazione di Ex 3-4 (41). Più importante al nostro assunto è il

(35) Passi citati nella nota 28.

(36) A partire da Gn 15.

(37) Gn 45,7.

(38) Ex 3-4. Alla relazione JE, contenuta in questi due capitoli, si affiancherà poi una narrazione P dello stesso episodio in Ex 6-7.

(39) Ex 3,14-15. La ripetizione della narrazione in Ex 6,2-3 testimonia che la tradizione della rivelazione del Nome fatta a Mosè era universalmente conosciuta ed accettata.

(40) Sull'argomento si può vedere ALBRIGHT (cit. sopra, nota 9), pp.15-18 e 259-272.

(41) Riportiamo, a titolo di esempio, la distinzione degli strati di tradizione in Ex 3-4 secondo alcuni noti autori. Pur nelle divergenze dei particolari, è visibile una sostanziale concordanza d'insieme. H.L. STRACK, Einleitung in das AT, 6. Aufl., München 1906, p.45: J = 3,7-8.16-20; 4,1-16.19-20a. 22-31; E = 3,1-6.9-15.21-22; 4,17-18.20b-21. S.R. DRIVER, An Introduction to the Literature of the OT, 9nth Ed., Edinburgh 1913, p.23: J = 3,2-4a.5.7-8.16-18; 4,1-16.19-20a.22-26.29-31; E = ./.

significato che al Nome vien dato dai testi: che non è l'astratto "esistere", ma il concreto "essere presente in modo attivo ed efficace" (42). Infatti dalle grandi opere che Dio farà per Israele conosceranno tutti che egli "è YHWH", l'unico Dio vero (43). E' questo il primo articolo del credo ebraico.

Dunque YHWH ci si presenta come un Dio solo, estremamente concreto, il quale si manifesta nel suo vero essere attraverso l'azione; e in modo supremo attraverso la crea-

./. = 3,1.4b.6. 9b-15.19-22; 4,17-18.20b. Un'impostazione più sistematica dà al problema M. NOTH, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 2. Aufl., Darmstadt 1960, il quale considera J come "literarische Grundlage" della narrazione JE, ed assegna a E 3,4b.6.9-15; 4,17-20 (p.39), riportando tutto il resto a J, ma con almeno tre stratificazioni distinte (pp.31-32). O.EISSFELDT (cit.sopra, nota 15), pp.258.265-266, attribuisce Ex 3 a JE, ma con intrusioni di quella ch'egli chiama "Leienquelle" (L) nei vv.21-22; in Ex 4 distingue: J = vv.18.29.31b; E = vv.10-17,27-28.30a; L = vv.1-9.12-26.30b-31a.

(42) Questo vale sia della derivazione tradizionale del nome YHWH dal qal della rad. HYH/HWH, sia della sua deriviazione dall'hifil della stessa rad., proposta da ALBRIGHT (cit. sopra, nota 9). L'obiezione più forte contro questa seconda spiegazione ci pare la non attestazione di una forma causativa della detta rad. in tutta la letteratura biblica. E' però attestato nell'aramaico il pael con il senso "produrre" (cfr. M. JASTROW, A Dictionary of the Targumin, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, New York 1950, p.338).

(43) Vedere ad es. Ex 7,17; 10,2; 15,26. L'identica concezione in P (Ex 6,7; 8,18; 16,12; ecc.).

zione e attraverso l'intervento a favore d'Israele. Questa seconda opera ha i suoi vertici nella elezione di Abramo e in quella di Mosè-Israele: in una parola, nel Patto.

9.- Nel concreto sviluppo letterario proprio dei due strati, le accentuazioni di dettaglio saranno poi alquanto diverse in J e in E, a causa del diverso ambiente di elaborazione delle due linee di tradizione. Però la sostanza è decisamente la stessa.

Da una parte J, muovendo dalle promesse fatte ai patriarchi e ponendo al centro del passato del popolo il Patto al Sinai, è però aperto sul futuro (44). Risente infatti dell'ambiente gerosolimitano e della presenza, in esso vivissima, del filone messianico regio (45). D'altro canto E, pur partendo dalle stesse premesse, accentua piuttosto il lato morale della vita religiosa (46), e ne considera come fase in un certo senso ideale il tempo della peregrinazione dall'Egitto al Canaan. E', cioè, rivolto prevalentemente al passato, che si sforza di far rivivere. Non è difficile scorgere in questo atteggiamento la reazione dei circoli religiosi del Nord contro l'ambiente ufficiale canaanizzante. Tale reazione è ispirata e modellata dalla corrente profetica, che nel Nord appunto ha come suo massimo esponente Elia.

Tuttavia il dogma dell'elezione divina pone nelle due forme assunte dalle tradizioni una profondissima unità sostanziale. Le differenze riguardano, più che altro, l'elaborazione riflessa delle verità religiose e la loro applicazione alle circostanze concrete, sotto la pressione del diverso ambiente. Il patrimonio, nel suo fondo, è identico nel Nord e nel Sud. E' infatti basato sugli stessi fatti antichi

(44) Sono tutti J gli accenni messianici più espliciti del Pentateuco: Gn 3,15; 49,9-12; Nu 24,15-19.

(45) La magna charta del messianismo regio è, come è noto, la profezia di Natan a David, 2 Sm 7.

(46) Ad E viene assegnato Ex 20-23; Decalogo e Codice dell'Alleanza.

ed è guidato e illuminato dall'identica fede nel Dio unico YHWH.

Questa constatazione ci conduce a una conclusione di peso grandissimo, se ai testi andiamo senza preconcetti. Identità sostanziale e coerenza di sviluppi, pur con differenti accentuazioni marginali, non dice soltanto identità di origine (una sola rivelazione iniziale), ma anche identità di spirito. Ed è in questo modo che rientra trionfalmente in scena la figura di Mosè, che i critici pensavano di dover eliminare (47). La conclusione ha tanto maggior peso, inquanto, contemporaneamente ai due strati di tradizioni che abbiamo considerati fin qui, la fede d'Israele ha altri cantieri di elaborazione, che forniranno con il tempo altre testimonianze scritte, rintracciabili nell'attuale nostro VT. Ed in tutti è, pur con le ovvie differenziazioni, un'identica sostanza ed un identico spirito.

III.- Il grande profetismo.

10.- Il profetismo Israelita è un movimento straordinariamente ricco e complesso. Però nella sua complessità presenta certi tratti caratteristici, che sono perfettamente unitari. Anche qui non rifacciamo l'intera storia,ma ci limitiamo a dei cenni (48).

Non intendiamo toccare nè il caso dei patriarchi, che

(47) L'affermazione, se è fondata, come crediamo, viene a confermare quanto asseriva la Pont. Commissione Biblica nella celebre lettera al Card. Suhard del 16 gennaio 1948: "C'est pourquoi nous invitons les savants catholiques à étudier ces problèmes sans parti-pris... et une telle étude établira sans doute la grande part et la profonde influence de Moïse comme auteur et comme législateur". Cfr. AAS, 40 (1948) 46-47.

(48) Della natura e della storia del profetismo abbiamo detto nella Introduzione al VT, II, Torino, 1960, pp. 3-42.

talora sono detti profeti (49), nè il caso di Mosè (50), perchè essi cadono nell'ambito delle grandi tradizioni costituenti il nostro Pentateuco. Dei profeti che precedono l'apogeo dei sec. IX-VII ci accontentiamo di ricordare Natan, nei suoi due interventi presso David (51), che sono un appello alla signoria assoluta di YHWH, sia per il passato che per il futuro, e alle sue esigenze presenti nei confronti della condotta morale. Sono interventi tanto più significativi, inquanto costituiscono prese di posizione del profeta, ossia di YHWH per mezzo di lui, di fronte a quel re che in tutta la storia d'Israele sarà considerato come il sovrano per eccellenza. Il monoteismo ci rivela in questo caso le proporzioni esatte che nella valutazione religiosa ha la massima delle realizzazioni umane e politiche del popolo, nel suo divenire e nel suo destino. Ci rivela inoltre le proporzioni esatte delle richieste che la signoria di Dio impone al re pro tempore, sia egli lo stesso David.

Questa assolutezza del primato di Dio e delle sue esigenze morali resterà la nota più tipica dell'autentico profetismo, sia nel regno del Nord che in quello del Sud. Soltanto i falsi profeti cederanno su questi punti, accostandosi a posizioni che sono aberrazioni nate da certa sprovveduta religiosità popolare.

11.- Nel regno del Nord troviamo quattro grandi profeti: Elia, Eliseo, Amos ed Osea. Due profeti non scrittori, e due (i più antichi) profeti scrittori (52).

(49) Per es. Abramo in Gn 20,7; cfr. Ps 105,15.

(50) A riguardo di Mosè profeta il testo più eloquente è Dt 18,15, che a Mosè riallaccia tutto il profetismo ebraico.

(51) 2 Sm 7 e 12. Il primo testo è la profezia già citata (nota 45), l'altro riguarda il peccato di David.

(52) Non è raro tra gli aderenti alle teorie critiche vedere in Amos l'iniziatore della letteratura ebraica. Citiamo un esempio: "Jewish literature begins with a plea for justice for the poor. It was made by a poor Hebrew workingman of the eighth century before Christ. His name was Amos" (E.J.GOODSPEED, The Story of the Bible, Chicago 1946, p.1).

1) Elia ha nel suo stesso nome un atto di fede in YHWH Dio unico (53). Al nome si conforma l'azione. E' caratteristico in lui il senso della continuità, cosciente e voluta, con Mosè (54). Si tratta, come abbiamo rilevato a proposito di E (55), di un atteggiamento proprio del yahwismo settentrionale; richiamo alle origini, contro le deviazioni sincretistiche. Come Mosè combattè contro le divinità egizie, così Elia combatte contro il Baal di Tiro. Asserisce l'unicità di Dio YHWH e il suo dominio assoluto(56), ne dimostra la divinità con i noti interventi che sottolineano il dominio effettivo di YHWH sulla natura (57), e ne sostiene le richieste morali, che non conoscono accezione di persona o favoritismo di classe, giacchè YHWH solo è il vero signore della Terra(58).

2) Eliseo, scelto da Elia a suo successore per ordine di YHWH (59), ne eredita lo spirito (60) e ne continua, sia pur con intonazione diversa, la missione religiosa. Egli sarà l'ispiratore della distruzione degli omiridi (61), la quale, sostanzialmente, è una rivalsa del yahwismo contro il baalismo (62). Dimostrerà però, soprattutto attraverso i miracoli per i quali rimase celebre, la signoria assoluta di

(53) Eliyyahû : "Il mio Dio è YHWH".

(54) Vedere in 1 Rg 19 la narrazione del pellegrinaggio di Elia all'Horeb e della rivelazione ivi ricevuta (cfr. Ex 3 ecc.).

(55) Cfr. sopra, al num.9.

(56) E' il tono di tutti gli interventi d'Elia presso Aḥab e Jezabel: 1 Rg 17,1; 18,16-19; ecc.

(57) Siccità in 1 Rg 17; sacrificio sul Carmelo in 1 Rg 18; ecc.

(58) In questo spirito è posto l'intervento contro Aḥab dopo l'uccisione di Nabot (1 Rg 21).

(59) 1 Rg 19,16; Cfr. Mosè e Giosuè; Nu 27,15-23.

(60) 2 Rg 2,1-13.

(61) 2 Rg 9,1-13.

(62) Jehu s'impossessa bensì del trono mediante una congiura; ma ha coscienza di essere vendicatore dei peccati degli omridi. Appella infatti ripetutamente alla predizione di Elia in tale senso (2 Rg 9,25-26.36-37).

YHWH. In un certo senso realizzerà così il significato del suo nome (63). La sovranità di YHWH non conosce limiti di territorio, e pertanto Eliseo interviene anche oltre i confini d'Israele. Però il suo ministero si svolge essenzialmente nel regno del Nord. Il che, oltre al valore polemico dell'affermazione monoteistica, fatta proprio nel territorio ove questa dottrina era maggiormente insidiata sia dalla politica sia dalla spinta sempre latente nel popolo verso il sincretismo, presenta il valore di una dimostrazione dell'appartenenza di tutto il popolo, anche settentrionale, all'Israele legittimo. Anche il regno del Nord, nonostante lo scisma, è considerato ancora da YHWH, dai profeti, come poi anche dagli scrittori del corpo storico deuteronomistico (64), partecipe legittimo dell'Alleanza.

3) Amos è un meridionale, chiamato di prepotenza a profetare nel Nord (65). E' il più antico dei profeti scritto ri. La sua dottrina è tutta fondata sulla concezione di YWHH come Dio unico, sovrano assoluto, totalmente santo e perciò totalmente giusto (66). Più volte il profeta lo proclama creatore e dominatore della natura e della storia (67); al punto che, pur non disconoscendo la predilezione esercitata da Dio nell'elezione del popolo, in un passo arriva a considerare l'Esodo dall'Egitto alla stregua di un fatto di di ordinaria provvidenza nella storia delle migra

(63) ʾElīšāʿ : "Dio salva".

(64) Cfr. sotto, Sez.IV: è una riprova dell'originario carattere settentrionale di Dt.

(65) Am 1,1; 3,8; 7,14-15.

(66) L'affermazione di GOODSPEED citato sopra (nota 52) è soltanto parzialmente vera. Amos, come tutti i profeti, insiste sulla necessità della giustizia fra gli uomini. Ma non è questo il primo suo movente, nè il fondamentale suo insegnamento. Ogni profeta vero è anzitutto profeta di Dio, e la sua prima insistenza è sulla sovranità di YHWH. Non dobbiamo attribuire a quegli antichi la gamma d'interessi che è propria di una certa mentalità moderna.

(67) Vaticini contro le nazioni: Am 1,3-2,16; dossologie: 4,13;5,8-9; 9,5-6. E'vero che le "dossologie" sono di autenticità disputata. Tuttavia sono talmente concordi con lo spirito di Amos, che, anche ove si ritengano aggiunte nel libro da altra mano, valgono almeno come legittima interpretazione dello spirito animatore del profeta.

zioni umane (68). L'elezione non è avvenuta a Israele per merito suo, ma per libera scelta di Dio; non comporta quindi dei privilegi assoluti per Israele, ma coi privilegi innegabili comporta un'accresciuta responsabilità (69). Il giudizio, il "Giorno di YHWH", è imminente, proprio su Israele, e non conoscerà appelli (70). Tuttavia Amos intercede per il suo popolo (71); e, pur nell'assolutezza di forma con cui esprime le sue minacce, si vede affiorare fra riga e riga l'idea del "Resto" (72).

4) Osea è l'ultimo dei grandi settentrionali e l'unico profeta scrittore nativo del regno del Nord. Nell'imminenza della caduta di questo, egli denuncia gli stessi peccati d'ingiustizia, di culto formalistico e di sincretismo , che erano stati oggetto dei rimproveri di Amos. Ma li vede, specificamente, come offesa all'amore di predilezione esercitato da Dio nei riguardi d'Israele, cioè come infedeltà (73). Afferma tuttavia la futura vittoria dell'amore sulla infedeltà stessa (74). Il tempo medesimo in cui il profeta formula questi annunzi è documento significativo della continuità dell'opera di YHWH a favore d'Israele, e specificamente del regno del Nord.

(68) Am 9,7-8; ma cfr. 2,9-11; 3,1-2.

(69) La formulazione schematica di questa dottrina si troverà in Dt 7,7-11.

(70) Soprattutto Am 5,18-20.

(71) Nelle due prime visioni: Am 7,2.5.

(72) Già in 3,12, ma soprattutto nella finale del libro (9,11-15), dove è esplicitamente promessa la restaurazione. Anche questo testo da molti è ritenuto non autentico. A torto però. Si veda la già citata nostra Introduzione al VT, II, p.45, e il commento al passo in Expositio locorum selectorum VT, III/1, Torino 1964, pp.109-113.

(73) La dottrina appare specialmente nella narrazione sulla sposa di Osea (cc. 1-3); e poi nel passo sulla pedagogia di YHWH per Israele (11,1-4).

(74) Si veda nei cc. 1-2 la simbolica dei nomi dei figli di Osea.

Anche nello schematico cenno che abbiamo qui dato, è abbastanza facile vedere come il nerbo della predicazione profetica nasca dalla fede nell'unico Dio YHWH, creatore di tutto, signore universale ed esclusivo dell'umanità e della storia, tenero nell'elezione del suo popolo e fedele ad essa senza pentimenti, e tuttavia supremamente santo e giusto, anche contro il suo popolo, quando questo prevarichi.

12.- Le condizioni dei due regni ebrei nel sec. VII sono strettamente analoghe, ed è perciò ovvio che gli stessi temi trattati dal profetismo che opera nel Nord si ritrovino anche nel Sud. Lo si può constatare nel libro di Michea, il profeta che più fedelmente di altri riprende temi ed accentuazioni di Amos e di Osea. Lo si vede però più chiaramente, data anche la mole dell'opera, dal Protoisaia (75).

I temi della giustizia e della santità (le esigenze morali di YHWH nei riguardi d'Israele) hanno in Isaia un rilievo tutto speciale. Questo viene sia dall'accentuazione degli attributi di YHWH, Dio santo ("Santo d'Israele"), cioè supremamente separato e diverso da tutto ciò che è creato, ma nello stesso tempo Dio intimamente presente al suo popolo, sia dall'accentuazione del tema dell'elezione d'Israele. Sono elementi nettamente enunciati fin dal c.1 del libro, che è tutto un appello alla conversione spirituale, rivolto al popolo colpevole d'infedeltà, cioè d'apostasia, nei riguardi di YHWH "padre". L'esortazione alla giustizia interiore è sottolineata dai duri rimproveri contro i peccatori, ed è formulata come richiamo alla fede. Questa non è intesa solo come fiducia o come adesione intellettuale a Dio, ma proprio come fedeltà alla sovranità assoluta dell'unico Dio YHWH. La santità è il nerbo, per così dire, del messaggio isaiano, che affonda le sue radi-

(75) Is 1-39. Coerentemente a quanto abbiamo detto sopra (num. 2), accettiamo in ipotesi la divisione del libro d'Isaia in tre parti, non provenienti da un'unica mano (cfr. sotto, numm. 15 e 16).

ci nella prima e suprema esperienza mistica del profeta(76). La fedeltà di Dio porta alla salvezza, della quale, ancora una volta, il nome stesso del profeta è espressione (77): salvezza d'Israele attraverso allo scampo di un "Resto"(78); salvezza operata da YHWH mediante un personaggio i cui lineamenti spirituali sono raccolti principalmente nei grandi vaticini messianici del "Libro dell'Emmanuele" (79). L'opera salvatrice di Dio non si limita però ad Israele soltanto: è aperta a tutti (80).

Già la predicazione del profeta, daltronde, ricalcando uno schema che per la prima volta era stato tracciato da Amos, è indirizzata a tutte le nazioni (81).

(76) Visione detta inaugurale, Is 6. Isaia ode l'acclamazione angelica proclamante la "santissima santità", se così è lecito dire, di YHWH, e la sua chiarissima manifestazione nel creato: "Santo, santo, santo (ripetizione triplice: superlativo di un superlativo) è YHWH degli eserciti. Pienezza (cfr. il paolino pleroma) di tutta la terra è la gloria di lui". E' affermazione insieme dell'assoluta trascendenza di YHWH quanto a tutto ciò che non è Dio (aspetto ontologico della santità), e dell'intera dipendenza di tutto da lui, cioè della sua efficace presenza in tutte le cose. Infatti questa presenza è quella che dà pienezza, ossia consistenza, al creato.

(77) Yəša'yāhû: "YHWH salva".

(78) Il tema del Resto d'Israele non è esclusivo d'Isaia (cfr. sopra, nota 72), ma è dal profeta sviluppato con particolare ampiezza. Vedere fra l'altro: il nome del primo figlio, Šə'ār Yāšûb, "Un resto tornerà", e il commento della affermazione in 10, 20-23; e ancora 4,2-3; e la stessa impostazione dell'idea messianica come rispuntare di un germoglio della pianta schiantata di Iesse (11,1).

(79) Così è chiamato Is 6-12, che ha i suoi punti culminanti nei vaticini di 7,14-16; 9,1-6; e 11,1-9 (si confrontino anche le risonanze di 7,14-16 in 8,5-10).

(80) Documento dell'universalismo è esplicitamente 2,2-5. Ma la sua autenticità isaiana viene discussa, perchè il testo si ha anche in Mi 4,1-4. Incliniamo ad attribuire il vaticinio a Isaia. Ma anche se si deve rinunciare a questa soluzione, l'atteggiamento universalistico del profeta è sufficientemente chiaro da altri testi, non ultimi appunto i vaticini messianici citati nella nota precedente.

(81) Is 13-23; cfr. Am 1,3-2,16.

13.- Gli stessi temi, integrati da quelli di Amos, risuonano qualche decennio più tardi presso Sofonia, e poi, ampiamente e con nuove accentuazioni, presso Geremia.

Questi all'insegnamento aggiunge, efficacissima e drammatica, la personale esperienza del dolore e della persecuzione (82). In tal modo un'altra volta si celebra l'assolutezza dell'iniziativa divina: YHWH è davvero l'iniziatore e l'operatore di tutto. Geremia infatti sarebbe totalmente alieno dall'assumere la missione profetica (83). Protesterà contro la sua vocazione, come chi forzatamente, per violenza, è costretto a fare ciò che non vuole (84). Ma di sottrarsi alla volontà di YHWH non sarà capace. Nel suo messaggio ha rilievo di primo piano l'amore geloso di YHWH nei riguardi del popolo. Una conversione è dunque non solo necessaria, ma certa, perchè YHWH stesso sarà instauratore di un nuovo Patto universale, di carattere spiccatamente spirituale, suggellato non da una legge esterna all'uomo, come il Patto sinaitico, ma da una trasformazione dei cuori (85). Tutta l'aspettativa d'Israele con Geremia subisce questa trasposizione, da un piano materiale ad un piano spirituale; ed il Messia stesso diviene l'aspettato non per una liberazione militare o politica, ma per la restaurazione spirituale.

14.- Ezechiele è sacerdote, cultore della Legge e della Liturgia, con tutte le precise disposizioni e le cautele

(82) Ne sono documento i passi autobiografici e biografici che punteggiano con frequenza il libro. Fra essi Jr 1; 11,18-12,6; 15,20-21; 17,14-18; 18,18-23; 19,2-20,18; 26; 28-29; 34,8-22; 36-45; 51,59-64.

(83) La sua prima reazione, negativa, alla vocazione profetica (1,6) lo accomuna in qualche modo a Mosè (Ex 4,10). Ben diversa la prontezza eroica d'Isaia (Is 6,8), dipendente non tanto da più profonda religiosità, quanto da diverso temperamento.

(84) E' la terribile disputa con YHWH: 20,7-18.

(85) Jr 31,31-34 è il locus classicus di questa nuova alleanza.

che queste due realtà comportano. Egli è, fuori del Pentateuco, il più autorevole testimonio delle tradizioni sacerdotali; al punto che i critici credettero per parecchio tempo di poter identificare in lui l'autore, o almeno il principale ispiratore, dello strato P del Pentateuco. Non ispiratore, nè tanto meno autore di questo strato, Ezechiele trova anzi quelle tradizioni già fisse e venerabili, e ne è egli stesso ispirato e informato, con la profondità che solo la prima educazione ed una lunga consuetudine possono lasciare in una persona. Insiste perciò sulla santità di Dio e sulla santità dell'uomo. Iddio è il primo e l'ultimo. Nulla deve agli uomini; ma tutto deve a se stesso, alla propria santità e fedeltà, al proprio amore. E' per questo che, alla fine, egli salverà anche il popolo prevaricatore (86). La nuova alleanza di YHWH con gli uomini sarà un'alleanza di santità; e il nuovo popolo sarà un popolo santo in una Terra santa, al servizio di YHWH, il Dio santo (87). YHWH sarà finalmente il sommo, al punto che il capo terreno del nuovo popolo di Dio non è più detto re, ma principe. E tutta la nuova alleanza, come quella già prospettata da Geremia, sarà incentrata in un "cuor nuovo" (88).

15.- Durante l'Esilio, del cui inizio Geremia è il testimonio accorato e del quale Ezechiele è il profeta (89),

(86) I due capitoli paralleli 16 e 23, che contengono la storia simbolica d'Israele, conoscono le più aspre rampogne mai pronunciate contro le infedeltà del popolo. Tuttavia alla fine (16,59-63) ritorna la promessa del perdono e della conversione.

(87) E' il centro animatore della cosiddetta legge (o tôrāh) che occupa l'ultima parte del libro (Ez 40-48).

(88) Ez 36,26-27: alla purificazione segue il dono di un "cuor nuovo", animato dallo Spirito di YHWH.

(89) E' soprattutto nei cc.33-39 (terza parte del libro) che si manifesta la missione di Ezechiele nei riguardi del popolo esiliato. Egli non è più soltanto profeta di minaccia, ma di conforto e di sostegno. Tutto il testo si svolge fra la costituzione del profeta a sentinella su Israele (33,1-9), e gli annunzi della "risurrezione" del popolo e del futuro giudizio di Dio (37-39).

i temi isaiani trovano nel mutato ambiente nuovi sviluppi ed accentuazioni nuove, nell'opera di quello che viene chiamato il Deuteroisaia (90). Il popolo è in esilio, e brama il ritorno. Questo avverrà, e sarà come una nuova elezione ed un nuovo Esodo, più glorioso dell'antico. YHWH ne sarà l'autore, a causa della fedeltà ch'eglideve a se stesso e ai suoi. La storia, nonostante i rovesci segnati dalle vicende che hanno condotto all'Esilio, non detronizza YHWH; ne dimostra anzi la sovranità. Il Deuteroisaia sviluppa una specie di teodicea, non più soltanto diretta come era avvenuto nei libri più antichi, ma riflessa (91). E' YHWH che guida i destini dei popoli, e specialmente di Israele, che è suo servo (92). Lo stesso Ciro, il gran re, è in tutto sottomesso a YHWH (93). Ma soprattutto è "Servo di YHWH" il misterioso personaggio dei celebri quattro carmi (94). Proprio perchè YHWH è creatore e signore supremo (95), ha eletto il suo Servo a stabilire il "giudizio", cioè la vera religione, fra tutte le genti (96). Per giungere a questo scopo egli seguirà un piano inaudito, cioè la sofferenza e la morte del Servo stesso (97). Non c'è, a nostro giudizio, nessun dubbio plausibile sulla identificazione del Servo con il Messia, come ha sempre ritenuto la tradizione cristiana, al seguito di quel-

(90) Is 40-55 (cfr. sopra, nota 75).

(91) Per es.: 40,12-31 (grandezza e provvidenza di YHWH); 41,21-24 (unicità);43,8-13 e 44,6-9 (stesso tema, in termini assoluti); 44,24-28 (forza di YHWH); 45,9-13 (potenza somma di YHWH); ecc. Notevole pure è la satira contro gli idoli in 44,9-20.

(92) Israele è detto "servo di YHWH" in Is 41,8.9; 42,19; 43,10; 44,1.2.21.26;45,4.

(93) Cfr. principalmente Is 41,1-5; 42,25-29; 44,28; 45,1-6.

(94) Is 42,1-9; 49,1-13; 50,4-11; 52,13-53,12.

(95) Is 42,5.

(96) Is 42,1.4.6. 49,6.7; 53,11-12.

(97) Il tema è proposto nel terzo carme e svolto nel quarto (cfr. nota 94).

la giudaica antica (98). E' in questi testi che il messianismo, come annunzio dell'opera suprema di YHWH, giunge all'apice della sua purezza. E simultaneamente all'apice della sua purezza giunge anche il monoteismo: YHWH, perchè creatore e signore del mondo e della storia, rifà nel suo Servo e mediante il suo Servo la storia d'Israele e del mondo intero.

16.- I profeti posteriori all'Esilio riprendono il tema della supremazia di Dio in un tempo nel quale la tentazione di scoramento è particolarmente pericolosa: quando cioè le radiose speranze dei ritornati dall'Esilio stanno naufragando nell'urto con la crudezza della realtà. Non è solo il Tritoisaia (99) che sostiene il popolo disanimato, esortandolo a superare le delusioni con un'accresciuta purezza religiosa e con lo sforzo di conquistare a YHWH le popolazioni ormai semipaganizzate della Palestina. Sono anche Aggeo e Zaccaria, che ristabiliscono il primato dell'onore dovuto a YHWH nel culto, sopra gli interessi, anche urgenti, della ricostituita comunità d'Israele, che sarà ormai detta comunità giudaica. E' Malachia, che del culto accentua la necessaria animazione spirituale, fondandone la richiesta sull'amore di YHWH per Israele e predicendo un giudizio che ristabilirà la giustizia. Sulla stessa linea, con un'apertura ancora più universale, è il profeta della diffusione dello Spirito di YHWH, Gioele. Il quale afferma che gli uomini non possono contribuire all'avvento dello Spirito, se non con la penitenza. Il Deuterozaccaria (100) dal canto suo continua la linea della spiritualizzazione

(98) Sul problema dell'interpretazione, e in genere sui quattro carmi, si veda la discussione in Expositio locorum selectorum VT, III/4, Torino 1964, pp.143-174.

(99) Is 56-66 (cfr. sopra, nota 75).

(100) Zch 9-14. Per Zch vale quanto abbiamo osservato per Is alla nota 75.

del messianismo, prospettato come opera di YHWH Dio unico ed affermazione della sua sovranità nella luce di una teocrazia spirituale, sensibilmente analoga a quella di cui aveva parlato Ezechiele. Finalmente viene uno scritto che non è propriamente profetico, quantunque i canoni lo elenchino concordemente fra i XII Profeti Minori, ma che dall'insegnamento profetico trae la sua ispirazione, mettendo in scena un antico profeta non scrittore, Giona (101). Esso contiene essenzialmente un appello alla universale signoria e misericordia di YHWH, la quale s'estende non pure a tutti gli uomini, compresi i gentili, ma perfino agli animali (102).

Poi il profetismo tace. Ma dal suo tronco prende vita una nuova corrente spirituale, che sviluppa germi già presenti in Ezechiele e nel Deuterozaccaria. E' la corrente apocalittica, che lascerà numerosi monumenti nella letteratura apocrifa, ma troverà la sua espressione massima nel libro canonico di Dn. Questo nel canone ebraico non appare tra i Profeti, ma tra gli Agiografi; nei canoni greco e latino invece è il quarto dei Profeti Maggiori. Le due posizioni hanno entrambe un fondamento di verità. L'attuale Dn in effetti non è uno scritto profetico nel senso classico (documento diretto della predicazione di un profeta), ma è con somma probabilità l'elaborato di un anonimo scrittore contemporaneo alla persecuzione seleucida dell'inizio del sec. II. Suo scopo è animare i giudei alla fedeltà verso la religione dei loro padri. Nell'intento però di raggiungere tale scopo, l'insegnamento di Dn si impernia tutto su quelli che furono i cardini dell'insegnamento profetico: l'affermazione del primato di Dio, che assume tono polemico e si esprime soprattutto nelle narrazioni della prima parte del libro, e la certezza dell'intervento finale di Dio a salvezza del popolo (detto il popolo dei "Santi dell'Altissimo"), che riveste le forme caratteristiche dell'apocalittica, e si esprime soprattutto nelle elaborate e misteriose visioni della seconda parte del libro. Dn per tal modo è il testimonio del perdurare della fede messianica e dell'efficacia di essa in uno dei periodi più tristi della storia d'Israele, quando cioè al nemico esterno si erano alleati numerosi membri del popolo, e tra quelli di maggiore autorità.

(101) Giona, figlio di Amittai, contemporaneo di Geroboamo II, è nominato in 2 Rg 14,25.

(102) Jon 4,11.

17.- Se vogliamo ricapitolare quanto siamo venuti dicendo sul profetismo, dobbiamo constatare come la linea di sviluppo da esso seguita si riporti costantemente al suo centro ispiratore, YHWH Dio unico, creatore, che ha gratuitamente eletto Israele e gli ha posto innanzi la grande alternativa dell'accettazione o del rifiuto dell'elezione. Con quest'alternativa sta o cade l'intera storia religiosa e civile del popolo, anzi di tutta l'umanità.

Siccome poi i profeti sono per eccellenza i maestri d'Israele (103), è ovvio un riflesso del loro insegnamento su tutto l'ulteriore sviluppo della dottrina religiosa ebraica. Ma a loro volta essi stessi, disseminati come sono in diversi secoli della storia, risentono a mano a mano di questo sviluppo, come è possibile scorgere anche dal rapido esame che abbiamo tracciato qui sopra, e dalla complessiva traiettoria percorsa dall'ebraismo nel VT. I profeti infatti non sono fondatori di una nuova religiosità, nè novatori entro la religione ufficiale. Essi anzi si pongono esplicitamente in continuità con la tradizione religiosa, dando per acquisite le basi di questa; e prima di tutto, appunto, le due verità fondamentali del monoteismo creazionista e dell'elezione del popolo.

(103) Una descrizione di ciò che è essenzialmente un profeta abbiamo tentato nella nostra Introduzione al VT, II, p. 20.

IV.- Il Deuteronomio e la storiografia deuteronomista.

18.- La prima corrente e scuola spirituale nella quale sono individuabili le tracce di atteggiamenti propri anche del profetismo è E (103a). Sarebbe però arrischiato attribuire questa concordanza ad un positivo influsso del profetismo come tale sugli autori di E. E' più probabile che si tratti di una comune dipendenza dalla religione tradizionale. L'influsso del profetismo è invece evidente nella corrente spirituale che, avendo come sua maggiore espressione il Dt, è detta appunto deuteronomistica. Non è qui il caso di entrare nella questione della storia letteraria di questo libro. Ci sarà sufficiente ricordare le conclusioni degli studi più recenti, che mettono in luce come il Dt, contrariamente a quanto i critici del passato avevano affermato, non venga dall'ambiente sacerdotale di Gerusalemme, ma dagli ambienti religiosi del Nord. Si presenta infatti come aspirazione a quell'unità religiosa del popolo,che proprio dallo scisma del Nord era stata lacerata.

Il suo punto di partenza è costituito dalle tradizioni mosaiche con il loro contenuto religioso. Il suo clima spirituale è costituito dall'appello alla fedeltà religiosa, il quale nel Nord suona come richiamo a un ritorno all'antico.

Ne conseguono alcuni tratti caratteristici:

1) La ripresentazione della storia antica d'Israele (elezione del popolo, liberazione dall'Egitto, Patto sinaitico, viaggio fino alle porte del Canaan) in prospettiva religiosa. La storia antica è un complesso di opere compiute da YHWH mediante Mosè a favore del popolo. Queste opere sono poste a fondamento dell'esortazione alla fedeltà (104).

(103a) Cfr. sopra, num. 9.

(104) Perciò Dt non contiene soltanto una legge, ma una storia. E' noto ch'esso è proposto sotto forma di discorsi pronunciati da Mosè. Ora non solo il primo discorso (cc.1-4), che è interamente rievocativo dei fatti passati, ma anche il secondo (cc.5-28), che contiene la legge deuteronomica, si aggancia ampiamente alla storia (cc. 5-11).

Non è che il Dt ignori la storia d'Israele anteriore a Mosè. Anzi la richiama in contesti altamente significativi (105). Ma è sostanzialmente un documento di mosaico, vale a dire della religione tradizionale d'Israele. Risulta, con ciò stesso, una conferma molto autorevole dell'importanza essenziale che nella storia d'Israele ebbero la persona e l'opera di Mosè (106).

2) L'applicazione del dogma dell'unità di Dio, dal quale derivano, come conseguenze necessarie, l'unità del popolo eletto, l'unità del culto, e l'unità del luogo in cui questo culto si svolge legittimamente nella sua forma pubblica ed ufficiale. E' in questa luce che bisogna vedere lo insieme della legislazione D, e in particolare la legge sull'unità del Tempio, che è posta in capo a tutta la legge deuteronomistica (107). Non è, come i critici del secolo scorso ritennero comunemente, uno dei caratteri primi della dottrina D, ma ne è, per così dire, l'applicazione più evidente e più carica di significato. Perciò l'opinione critica classica che considerava la legge sull'unità del santuario come l'anima e il movente recondito del Dt, cioè come espressione della volontà di potenza del clero gerosolimitano ai danni del clero rurale, è da giudicarsi fondamentalmente errata. L'anima del Dt, non occorrerebbe ripeterlo ormai, è l'unicità di Dio(108), che nelle circostanze con

(105) Il caso forse più tipico si ha in Dt 7,7-11. Vi si dice che YHWH ha eletto e liberato il popolo d'Israele dall'Egitto non per particolari doti o meriti di esso, ma solo per amore e perchè ha "osservato il giuramento giurato ai padri". Il tema ricorre numerose volte nel libro. I giuramenti e le promesse fatte ai padri sono ricordati in 1,8; 6,10; 9,5.7.27; e poi ancora in 29,12; 30,20; 34,4; insomma in tutto l'inquadramento storico della legge deuteronomica.

(106) Alla fine del Dt (34,10-12) si trova un elogio di Mosè, che indubbiamente non ha pari in tutto il VT.

(107) La legge, enunciata in Dt 12,2-12, ebbe importanza fondamentale nelle indagini critiche sulla sequenza cronologica delle fonti del Pentateuco.

(108) La formulazione più solenne di questa verità è in Dt 6,4-5, dove non soltanto si afferma l'unicità di Dio, ma si enunciano anche le principali conseguenze morali di essa. E' questo, come si ricorderà, il testo che costituì poi l'inizio dello Šəmaᶜ.

crete in cui la corrente D sorse ed operò dapprima doveva risuonare come riprovazione contro i tentativi sincretistici dei sovrani del Nord e dei loro aderenti.

3) L'applicazione del dogma dell'elezione gratuita del popolo, che, come già presso Am (109), è proposta quale fondamento dell'obbligo alla fedeltà assoluta nei riguardi di YHWH. Di qui nasce la presentazione deuteronomista della legge, che è il centro del libro intero (109a), e, dopo le leggi E (109b) è la testimonianza scritta più antica della legge d'Israele. Di qui nasce in modo speciale la concezione riflessa della religione d'Israele come religione della fedeltà al Patto sinaitico, e l'interpretazione della struttura stessa del popolo in tutte le sue istituzioni, quali sono la monarchia, il sacerdozio, il profetismo (110), alla luce del primato di YHWH. Di qui nasce ancora il criterio di giudizio religioso sulla vicenda storica d'Israele, che formulato distesamente nelle benedizioni e maledizioni conclusive della parte legale del Dt, compare già in sintesi nel Cantico finale detto di Mosè (111), ed informerà, come diremo subito, tutto un corpo storiografico.

Ai tre elencati possiamo aggiungere un quarto tratto caratteristico, che è piuttosto esteriore, ma non è privo

(109) Specie Am 2,9-11; 3,1-2.

(109a) Per la struttura del Dt, che pone al centro di tutto la legge, vale l'osservazione che è fatta più distesamente sotto, alla nota 128, a proposito di Ex-Nu.

(109b) Ex 20-23: Decalogo e Codice d'Alleanza (Bundesbuch). Cfr. Nota 46.

(110) Dt 17,14-20; 18,1-8; e 18,9-22 trattano rispettivamente della monarchia, del sacerdozio e del profetismo.

(111) Dt 28 (benedizioni e maledizioni); 32 (Cantico di Mosè). Una struttura letteraria simile a quella del Cantico è stata riscontrata in un gruppo di Salmi (cfr. G.R. CASTELLINO, Libro dei Salmi, 2.a ed., Torino 1960, pp.677-681).

di significato: l'intonazione accorata, urgente, e vorremmo dire nostalgica, che si concreta in uno stile tutto proprio del Dt, con indirizzo prevalentemente parenetico, e dotato di una singolare ampiezza oratoria. Nella quale la povertà sintattica nativa della lingua ebraica è travolta dalla piena del sentimento, che s'effonde come in solenni ondate successive.

E' evidente in tutto il libro l'influsso determinante del profetismo settentrionale, che accoglie ed elabora la insistenza, già notata a proposito delle tradizioni E, sulla necessità di un ritorno all'antico, presentando l'età mosaica, e soprattutto la dottrina mosaica, concretata nella legge, come la somma e il pradigma della perfetta vita religiosa.

19.- Quando il regno del Nord venne distrutto dagli Assiri e i suoi circoli dirigenti furono deportati e dispersi, il frutto della scuola D non perì del tutto, ma venne, non sappiamo in qual modo, trasportato nel Sud. Ivi al pio Ezechia successe Manasse. L'ambiente non era dunque propizio ad un'esecuzione delle aspirazioni che animavano la scuola. Fu probabilmente durante l'infausto regno di Manasse che qualcuno nascose lo scritto del Dt (ossia almeno la parte centrale di questo libro) nel Tempio di Gerusalemme, in attesa di anni migliori. Ivi esso fu ritrovato per un provvidenziale caso, durante certi lavori di restauro seguiti sotto il regno di Iosia (112).

Il primo effetto della scoperta fu la riforma religiosa, detta appunto deuteronomistica, perchè dalla legge deuteronomistica trae l'ispirazione. Tale riforma ebbe a iniziatore ed animatore lo stesso Iosia, ma venne stroncata dalla tragica morte di quel re.

Nessuno può misurare con certezza l'estensione dell'influsso che la riforma D potè avere sul sacerdozio di Gerusalemme. La concordia discors che corre fra il corpo legale D e quello P (112a) più che a un influsso diretto ci condu-

(112) L'episodio è narrato in 2 Rg 22-23.

(112a) Cfr. sotto, sez.V.

ce un'altra volta alla conclusione di una dipendenza comune delle due legislazioni dall'unica fonte mosaica, alla quale ognuna si riallaccia per una propria via.

Ma quantunque lo slancio esterno della riforma D sia stato molto breve, si devono registrare due ulteriori frutti della stessa scuola, che in parte poterono essere contemporanei alla riforma stessa e con essa collegati, ma che erano destinati a rimanere. Essi sono:

1) L'incorporazione del Dt al Pentateuco (112b) e la concomitante revisione dei precedenti scritti, (cioè di quello che i critici chiamarono JE o Jehovista) alla luce delle tradizioni D. E' vero che tale revisione non ha lasciato tracce quantitativamente molto ampie in Gn -Nu. E' però altrettanto vero che tracce qualitativamente molto significative della revisione deuteronomistica (RD) non mancano in quei libri, ed hanno talora un eccezionale rilievo religioso (113).

2) L'elaborazione di quel corpo storiografico, che è detto anch'esso deuteronomistico e comprende Jos-Rg, cioè i Profeti Anteriori del canone ebraico, i quali abbracciano gli avvenimenti d'Israele che vanno dalla morte di Mosè all'Esilio. Non è un rifacimento della storia da un certo punto di vista. Infatti gli elementi di tradizioni più antiche

(112b) Si tratta non solo della legge D, ma dell'intero Dt con le sue introduzioni e le sue conclusioni. E' tutta una dottrina che entra per tal modo nella documentazione del VT. Non occorre ripetere che tale dottrina, originale quanto alle sfumature e alle accentuazioni, è però perfettamente concorde con la tradizione quanto alla sostanza.

(113) Un caso molto significativo è quello di Ex 19,3-6, comunemente ritenuto una aggiunta D alla narrazione della preparazione alla teofania ed al Patto. E' in effetti una sintesi, che esprime la portata religiosa e morale dei fatti dell'Esodo, interpretandoli come opera di YHWH a favore d'Israele, sotto la luce della divina potenza creatrice. Sua conseguenza necessaria è la richiesta di fedeltà, che è proposta come unica garanzia possibile della effettiva appartenenza del popolo a YHWH in qualità di "possesso personale" (səgullāh), con carattere sacro, fra tutti i popoli della Terra.

(narrazioni di vario tipo, pezzi poetici, documenti d'archivio, ecc.) sono lasciati inalterati (114). E' un'interpretazione unitaria della storia, alla luce dell'unico criterio della fedeltà religiosa. Una sintesi, dunque, ed una qualifica della vicenda d'Israele nelle sue varie fasi, sulla base della corrispondenza o incorrispondenza all'elezione divina. Il successo o l'insuccesso sono letti come sanzione positiva o negativa della condotta, coerentemente con le già ricordate benedizioni e maledizioni del Dt (115). Il criterio di giudizio appare già in Jos (116), e più chiaramente in Jdc (117); ispira la valutazione dei personaggi principali di Sm, specialmente di Saul e di David, ed è trasparentissimo in Rg, sia per quanto riguarda Salomone, sia nel diverso atteggiamento di fronte ai due regni emersi dallo scisma, sia, rispetto al regno del Sud, nella valutazione dei singoli sovrani, da Roboam a Sedecia. Non si tratta di una visione completa, e, quantunque il materiale sottoposto alla revisione D incorpori documenti che si aprono sul futuro, e soprattutto la predizione di Natan sulla dinastia davidica, la visione di fondo è rivolta al passato. La sua prospettiva pare arrestarsi all'istituto monarchico e a quello profetico (118); anzi, per quanto riguar-

(114) Al fatto abbiamo accennato in antecedenza (num. 3 e nota 11), come a una caratteristica generale del VT, soprattutto nei libri storici; ed abbiamo portato l'esempio di Jdc. Ma la stessa osservazione trova riscontro in tutto il corpo deuteronomistico. Si pensi alla composizione di Jos, ai cicli inclusi in Sm e Rg, ai documenti trascritti o citati, ecc.

(115) Dt 28 (cfr. sopra, nota 111).

(116) Basterebbe anche solo il confronto fra Jos 23 e 24, che presentano una duplice redazione del medesimo fatto (assemblea di Sichem, prima della morte di Giosuè). Il c. 23 è il rifacimento D dell'episodio narrato nel c. 24.

(117) Cfr. quanto si disse sopra, alla nota11.

(118) Ciò vale, naturalmente, soprattutto per Sm e Rg. Ma l'intero corpo culmina in David (e sotto un certo aspetto in Salomone). Il seguito della storia, che si riflette in modo speciale nel giudizio pronunciato sui singoli sovrani del Sud, è valutato con il criterio della riproduzione più o meno fedele degli esempi di David.

da quest'ultimo, mentre è abbondante il materiale antico, poco o nulla si dice dei grandi profeti scrittori dei sec. VIII e VII (119).

V. - Il P e le sue ripercussioni letterarie.

20.- Era naturale che solo là dove il sacerdozio ebbe un'organizzazione stabile ed una vita sicura si manifestasse anche il suo influsso più profondo e duraturo, sia sulla pratica della vita che sull'elaborazione della dottrina. Condizioni di questo tipo non furono possibili nel Nord, maggiormente esposto agli influssi stranieri e minato dalla divisione dello scisma e dagli sforzi sincretistici qua si continui dei suoi re. Ivi la lotta s'impostò e si svolse sul terreno più fondamentale della stessa affermazione monoteista, come risulta anche da quello che già abbiamo detto a proposito di E, del profetismo settentrionale e della corrente D. Nel Sud invece il sacerdozio ebbe modo di fiorire e di fruttificare attorno al tempio nazionale legittimo (120) e all'ombra della monarchia davidica, la qua

(119) Anche limitando la considerazione all'epoca d'oro del profetismo, si riscontra che, mentre viene dato risalto più o meno notevole a Natan (interventi presso David: 2 Sm 7,2-17; 12,1-15; 1 Rg 1,11-27) e ad altri profeti di minor rilievo (Gad: 1 Sm 22,5; 2 Sm 24,11; Ahiyyah: 1 Rg 11,29-30; 14,2-3; Jehu ben Hanani: 1 Rg 16,7; Michea ben Yimlah: 1 Rg 22; Giona: 2 Rg 14,25; Huldah la profetessa: 2 Rg 22,14-20), una parte veramente preponderante è attribuita soltanto a Elia e ad Eliseo nei rispettivi cicli (1 Rg 17-2 Rg 13). Dei profeti scrittori, se si eccettua Giona, che propriamente non entra nella categoria (cfr. sopra, nota 101), appare solo Isaia in 2 Rg 18-20. E' però un testo che ritorna, con poche varianti materiali, anche in Is 36-38. Geremia che pure negli ultimi giorni della monarchia fu una figura di primissimo piano non vi compare nemmeno.

(120) La stima del Tempio di Gerusalemme come la vera sede terrena di YHWH in mezzo al popolo (nello stesso modo che prima si aveva avuto il tabernacolo mosaico nel deserto e in Silo) è universale. E' stato detto che il profetismo sarebbe stato contrario al culto ed al Tempio. Ma Amos, proprio all'inizio del suo libro, dice che "YHWH da Sion rugge, e da Gerusalemme fa risuonar la sua voce" (Am 1,2). E Isaia, pure dal

./.

le, pur con alterne vicende ed oscillazioni, non arrivò mai a una rottura aperta e totale con la religione tradizionale.

Lo strato P del Pentateuco, che contiene il nerbo delle tradizioni legate al clero nella sua duplice funzione di ministro del culto e di custode dell'Alleanza, è in parte notevole di origine antichissima. La sua formulazione letteraria attuale è però ritenuta molto recente, e vi si scoprono segni di una lunga riflessione, che se è penetrata molto profondamente nel significato religioso dei fatti e delle leggi, ha però, soprattutto in questo secondo campo, subito l'influsso di una tendenza alla sistematizzazione generalizzatrice. Se, come di solito ora si pensa, le tradizioni sacerdotali vennero trasmesse oralmente fino a che il Tempio esistette, e furono consegnate allo scritto quando, distrutto il Tempio e cessata la vita liturgica, si temette che potessero cadere nell'oblio, è abbastanza facile il comprendere perchè le leggi siano state, come dicevamo, sistematizzate in maniera idealizzata (121). E' un fe-

./. principio del libro, parla del Tempio come dell'abitazione di YHWH ("i miei atrii": Is 1,12), e nel Tempio riceve la rivelazione della presenza di Adonai, come di un re, e la propria chiamata alla missione profetica (Is 6).- Sulla posizione dei più antichi profeti scrittori di fronte al culto si può vedere R. VUILLEUMIER, La tradition cultuelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée, Neuchâtel 1960.

(121) Si consideri anche solo il modo con cui sono presentate le leggi nel Lv, per es. la legge sui sacrifici espiatori (Lv 4-5), quella sulla purità (11-15), quella sull'anno giubilare (25,8-17). A parte l'ultima, che notoriamente non venne mai praticata (si veda il tentativo di risolvere il problema in R. NORTH, Sociology of the Biblical Jubilee, Roma 1954), si provi a pensare in concreto una osservanza letterale delle altre due leggi; e si giungerà a chiedersi come sarebbe stato possibile vivere entro un siffatto schema. Ciò facilita la comprensione di due fatti: il primo riguarda il periodo intertestamentario, ed è la mancata osservanza della legge (che era in più aggravata dalle tradizioni rabbiniche) in quella vasta categoria di gente che veniva chiamata con disprezzo il "popolo della Terra" (bisognava infatti avere una condizione sociale abbastanza privilegiata, per potersi permettere il lusso di osservare integralmente tutto!); il secondo riguarda il NT, ed è il trionfale senso di liberazione dalle strettoie della legge, che si ritrova nel primo periodo cri-

./.

nomeno che si riscontra con molta evidenza anche nella tôrāh di Ezechiele, la quale ha un'analoga situazione storico-psicologica e una simile tendenza alla preparazione di un futuro riassetto sacrale del popolo.

La parte storica delle tradizioni P è anch'essa una rielaborazione delle antiche vicende d'Israele, non con lo scopo di trasformarle, ma con lo scopo di ricavarne il senso religioso e di fondare su di esso la vita del popolo (122). Alla base dunque dell'intero corpo di tradizioni P c'è una visione d'insieme, che abbraccia e vivifica, in modi diversi, e la storia, e la concezione del popolo, e la sua vita religiosa, e il corpo legale.

21.- Esaminiamo prima brevemente il corpo legale. Si ritiene comunemente che la sua sezione più antica sia quella nota con il nome di Legge della Santità (123). E' interessante rilevare come l'appello alla santità, rivolto alla comunità d'Israele, non si limiti, come è stato detto e

./. stiano: e non solo presso Paolo (segnatamente in Rm e Gal), ma presso lo stesso Pietro, che in Act 15,10 qualifica la legge come "un giogo che nè i padri nostri nè noi siamo riusciti a portare".

(122) Che la storia P sia sistematizzata è un fatto universalmente ammesso. E' infatti allo strato P che risalgono lo schema cronologico, le tabelle genealogiche , e tutti gli altri elementi che danno alla narrazione del Pentateuco, pur con le variazioni, le ripetizioni e le interruzioni che la caratterizzano, la sua unità esteriore fondamentale.

(123) Fu A. KLOSTERMANN a proporre per Lv 17-26 il nome, poi comunemente accettato, di Heiligkeitsgesetz , "Legge di Santità".

ripetuto soprattutto da studiosi di origine luterana, alla cura di una esteriore purezza legale. Non ha questo suono il ritornello "Siate santi, perchè io, YHWH Dio vostro, sono santo" (124), nè il grande precetto "Amerai il prossimo tuo come te stesso" (125). E davvero, se si esamina spassionatamente il testo, si è condotti a concludere che l'appello alla santità umana, motivato dalla santità divina (126), non è in fondo che l'affiorare e l'affermarsi di quell'aspetto del monoteismo creazionista che noi chiamiamo divina trascendenza. YHWH è il grande separato (127), l'unico, colui che non ha limiti che ne coartino la purezza morale. Assolutamente libero dal male, è assolutamente santo, ed esige quindi necessariamente che il popolo da lui eletto e a lui legato nel Patto sia esso stesso separato da tutto ciò che in qualsiasi modo sia indegno della santità divina. Ne viene, naturalmente, anche l'esigenza della purità rituale. Ma,nonchè esaurirsi in questa, la santità investe positiva-

(124) La formula, nel tenore qui citato o in altro simile, ricorre in Lv 19,2; 20, 7.8.26; 21,6.8.15.23; 22,9.16.32. Essa introduce o conclude norme di vario tipo, non però soltanto rituali, ma anche propriamente morali, come sono per es. il rispetto verso i genitori, l'allontanamento dall'idolatria, la purezza del matrimonio. Ed investe sia il sacerdozio che il laicato (cfr. specialmente il c. 22).

(125) Lv 19,18. Nè è esatto affermare che il precetto è immerso in un contesto che tratta piuttosto della purità rituale. Questo potrebbe valere, fino ad un certo punto, per ciò che losegue (proibizione delle commistioni di esseri di diversa specie: 19,19). Non vale però affatto per quello che lo precede (divieto della ingiustizia, del favoreggiamento dei ricchi a danno dei poveri, dell'accusa falsa, della vendetta, e dello stesso rancore: 19,15-18).

(126) Sull'argomento della santità si veda la nota nel nostro commento ad Am 4,2, in Expositio locorum selectorum VT, III/1, pp.35-38.

(127) Il senso etimologico della rad. QDŠ, che si usa per esprimere la santità, è quasi certamente quello di "separazione".

mente tutta la vita del popolo; del singolo, nel suo interno (cuore) e nel suo esterno (opere), della famiglia, della vita associata con tutti i suoi istituti e le sue manifestazioni, e soprattutto con il sacerdozio ed il culto. Considerato così, è ovvio che il corpo legale porrà l'accento più forte sul punto nel quale con maggiore prossimità il popolo viene a contatto con Dio, cioè sul culto.

Non va tuttavia dimenticato che la legislazione ebraica, conservata per intero nel Pentateuco (128), si ritrova quasi senza eccezione entro lo strato P (129). Anche questo fatto tocca la natura particolare d'Israele. Non i magistrati, ma i sacerdoti hanno custodito e sviluppato il diritto, come parte essenziale del patrimonio religioso del popolo, cioè soprattutto come strumento per garantirne il carattere sacro in tutti i settori della vita. Ciò è avvenuto perchè tutta la legge d'Israele è stata considerata legge religiosa. Il che, nuovamente, fa parte della conce-

(128) La denominazione ebraica del Pentateuco, Tôrāh, "Legge", è una denominazione a potiori. Essa non risponde solo alla stima degli Israeliti, e soprattutto dei Giudei (cfr. Sir. 24), ma trova fondamento nella stessa struttura letteraria dei Cinque Libri. Se infatti Gn è l'introduzione necessaria alla elezione d'Israele, e la vicenda del popolo è al centro dell'interesse, come abbiamo detto, questa stessa vicenda si trova in Ex-Nu disposta simmetricamente, secondo lo schema A-B-C-B-A, e cioè: uscita dall'Egitto (liberazione), viaggio al Sinai, Legge data da Dio a sanzione del Patto, viaggio dal Sinai al Canaan, entrata nel Canaan (questa nel Pentateuco è prospettata di scorcio, e sarà realizzata poi in Jos). Sono dunque cinque elementi che si rispondono in chiasmo, lasciando al centro di tutta la vicenda la Legge, mentre al centro della Legge è il Patto.

(129) Fuori di P, c'è, naturalmente, la legge D (cfr. sopra, num. 18-19). Ma essa, nel suo contesto psicologico e storico, più che una legge è una parenesi: esortazione al ritorno, cioè alla conversione. Vero tono legale hanno invece in E il Decalogo (Ex 20,1-21 ; una ripetizione di esso si ha in Dt 5,1-22, con varianti tipicamente D) e il Codice d'Alleanza (Ex 20,22-23,33). Cfr. anche note 46 e 109 b.

zione di fondo, che tratta la totalità del popolo, della sua storia, delle sue realizzazioni, come investita e sorretta dalla sua piena dipendenza da YHWH, creatore, ed autore dell'Alleanza.

22.- Era pertanto necessario che la riflessione sacerdotale si rivolgesse alla considerazione della storia. I frutti di questa riflessione sono la redazione sacerdotale del Pentateuco (RP) ed il corpo storiografico conosciuto con il nome di corpo cronistico (130).

Anzitutto viene sottoposto ad una nuova e definitiva elaborazione tutto il materiale già raccolto in JED. Ne risulta il nostro attuale Pentateuco, nel quale il predetto materiale è inquadrato in uno schema sistematico e coerente, dotato di una cronologia ininterrotta, e ricco di nuovi approfondimenti dottrinali. La stessa preoccupazione cronologica (131) non risponde solo, nè principalmente, al desiderio d'ordine o alla necessità di facilitare il lavoro mnemonico. Nasce piuttosto dalla preoccupazione di porre ordinatamente tutta la realtà (spazio, tempo, storia dell'umanità, vicenda d'Israele) sotto il segno ed entro la luce di Dio, creatore e signore unico. Il rispetto verso Dio si

(130) Cfr. sotto, nota 141.

(131) Si può dire che là dove nel Pentateuco si riscontra un dato cronologico ben determinato (giorno, mese, anno; numero d'anni fra un avvenimento e l'altro; età dei personaggi nelle varie tappe importanti della loro vita; ecc.), ci si trova di fronte al fondo P. E' uno degli indizi che maggiormente favorirono la distinzione di questo strato dagli altri. La sua sistematicità, che abbraccia ordinatamente tutta la storia, causò dapprima l'impressione che si trattasse del fondamento più antico del nostro Pentateuco, sul quale in seguito sarebbero venuti ad aggiungersi gli altri elementi. Perciò lo si chiamò Grundschrift. Ora si ritiene invece che si tratti della sistemazione definitiva, e perciò dal punto di vista del tempo, dello strato letterariamente più recente del Pentateuco.

manifesta pure nella forma letteraria che le antiche tradizioni assumono, quando vengono rielaborate da P: una specie di tentativo d'astrazione dagli elementi antropomorfistici che abbondano, così plasticamente, in J; uno sforzo di sintesi religiosa, che non di rado raggiunge vette sublimi (132).

Tutta la storia d'Israele, che anche, e soprattutto, per P, è al centro dell'interesse, viene inserita nel quadro della storia universale, così come era nota alla cultura orientale antica. Il Dio d'Israele è infatti il creatore e il signore di tutto. Alla base dunque si porrà la creazione che, procedendo da Dio sommamente buono, non potrà essere se non buona (133). In riscontro a questo primo quadro si pone un racconto J della creazione e del peccato. L'accostamento giova a sottolineare i contrasti e a mettere in luce i diversi aspetti della realtà. Per tal modo l'antico problema del male trova la sua soluzione radicale: il male non viene da Dio se non come permissione; è anzi in contrasto con Dio, ed è introdotto nel mondo da un essere misteriosamente presentato come il Serpente (134). Ma lo

(132) Accenniamo a due esempi, diversi per contenuto, ma entrambi molto significativi. Gn 1,1-2,4a è la visione P del nostro mondo alla luce del concetto di creazione (sul significato preciso della sintesi ivi raccolta si può vedere il nostro Commento a passi scelti del VT, I/1, pp.40-68). A questa sintesi corrisponde in J la visione più analitica di Gn 2,4b-4,26.- Gn 17 è la presentazione P della vocazione di Abramo e delle promesse a lui fatte. Rielabora il materiale che JE hanno in Gn 15 e 18.

(133) E' la visione ottimistica iniziale di P, che, posta in confronto con l'effettivo stato dell'umanità e del mondo, mette in evidenza il problema del male: se tutto quanto è creato da Dio è "buono assai" (Gn 1,31), allora donde viene il male? (Cfr. nota seguente).

(134) Il problema del male è un problema tipicamente sapienziale. Dal punto di vista individuale viene affrontato e risolto, dopo numerose incertezze e tentativi, dai Sapienti d'Israele (vedere la trattazione per i Salmi Sapienziali in G.R. CASTELLINO, Libro dei Salmi, pp.729-731). Il fatto che la questione sia affrontata e risolta sistematicamente in Gn 1-3, come poi, sotto altro aspetto (cfr. sotto, nota

./.

stesso P non ignora la presenza del male nel mondo. Anzi contribuisce di suo al quadro totale con l'accenno al crescere del male e con lo svolgimento del tema del castigo nel Diluvio (135). Al Diluvio segue l'instaurazione di una nuova umanità in Noè e nel suo gruppo, sotto il segno di un patto universale, stabilito da Dio con gli uomini(136). Quest'umanità nuova è presentata dapprima con un'unica famiglia, che si propaga in numerosi rami (137). Rinasce sotto un nuovo aspetto il problema del male: perchè la famiglia umana è lacerata da guerre e discordie? Anche qui l'elemento risolutivo è fornito da J, nella narrazione sulla Torre di Babel (138), che propone la visione dell'umanità storica, dilaniata dal peccato di apostasia dall'unico Dio YHWH.

./. 138), in Gn 10-11, dà ragione a chi considera i primi undici capitoli del Gn come un documento non solo della storia o della religione, ma propriamente della sapienza d'Israele (cfr.A.-M. DUBARLE, Les sages d'Israël, Paris 1946, pp.7-24). Vorremmo aggiungere che anche la narrazione su Giuseppe affronta e risolve il problema del male nella sua tipica formulazione sapienziale (perchè il giusto soffre?). Sono altrettante conferme dell'opinione che pone l'attuale redazione del Pentateuco fra le opere più recenti del VT.

(135) Il tema del male è posto in grande evidenza dalle tradizioni J (peccato dei primi uomini, peccati di Caino e Lamech, peccato dei "figli di Dio", corruzione generale che causa il Diluvio, peccato di Cam-Canaan, peccato della nuova umanità alla Torre di Babel, ecc.). In P lo stesso tema è adombrato dapprima piuttosto negativamente nella genealogia del c. 5 (insistenza sulla rettitudine di due soli; Enoch e Noè); ma è poi affermato esplicitamente nel preludio P al Diluvio (Gn 6,9-12).

(136) Gn 9, 1-17.

(137) E' la cosiddetta Tabula Gentium (cfr. sopra, nota 33), che proprio nella sua parte P dà il quadro dell'umanità come di un'unica famiglia, discendente da Noe attraverso i suoi tre figli.

(138) Gn 11,1-9 (cfr. anche la nota34).

In questa cornice è inserito il racconto dell'elezione di uno dei discendenti di Noè, Abramo, ad una missione universale. Il racconto conosce sia le forme J ed E, sia la forma P, più sintetica e profonda (139). Così la preistoria d'Israele è posta entro la storia universale della umanità.

Sarà poi la volta della vocazione di Mosè, segnata dalla rivelazione del nome divino YHWH, che P, riflessamente, dice nome nuovo (140). Si giunge allora al culmine della storia del popolo secondo P: all'Esodo dall'Egitto e al Patto del Sinai, cui è ricollegata, esplicitamente e sistematicamente, tutta la legge che del Patto è la condizione e la garanzia.

23.- La fedeltà al Patto, intesa come fedeltà alla legge mosaica, diventerà la chiave dell'intelligenza religiosa della vicenda d'Israele ispirata alla corrente P. L'accentuazione anzi sarà sull'aspetto cultuale della legge stessa, come si è detto. Si tratta di una nuova sfumatura del medesimo spirito, la quale distingue il tipo di riflessione storico-teologica P da quello deuteronomista.

Come da D prende le mosse un corpo storiografico detto deuteronomistico, così da P dipende un secondo corpo storiografico, il quale, dal nome dell'opera principale che include, viene detto cronistico (141). E' una vera e propria rielaborazione religiosa della storia intera, da Adamo alla restaurazione postesilica del sec. V.

La maggior parte della storia è però posta in iscor-

(139) Il racconto J si ha in Gn 12-13.15.18; gli elementi E cominciano, come abbiamo detto, in Gn 15; il racconto P è specialmente in Gn 17.

(140) Ex 6,2-7,7. La novità della rivelazione del nome è espressamente rilevata in 6,2-3. Coerentemente con questa posizione, P non chiama Dio con il nome di YHWH se non da questo punto in poi.

(141) Sono i quattro libri: 1-2 Chr, Esd e Neh.

cio all'inizio di Chr, con un seguito di genealogie (142). Segue un cenno alla figura di Saul (143), e poi l'autore si dilunga a dire di David. Questi infatti è, secondo il Cronista, il re ideale, la cui persona e la cui opera realizzano il vertice della religione e restano i criteri di misura della fedeltà al Patto e della sanzione positiva o negativa di essa. Lo spirito di cui l'opera è animata appare, fra l'altro nella preponderanza che in essa è attribuita al culto, la cui organizzazione, naturalmente, è fatta risalire a David (144). Anche la figura e l'opera di Salomone sono prospettate sotto la luce del culto (145). Dopo la narrazione dello scisma (146), segue la vicenda del regno del Sud e dei suoi sovrani, giudicati con il criterio che si è accennato.

Tutta l'opera non è, a parlar propriamente, una storia, ma una specie di teologia della storia d'Israele (147). Da

(142) 1 Chr.1-9. Le genealogie non si svolgono secondo una logica rigida, ma secondo centri d'interessi: Da Adamo ad Abramo, Isacco e Giacobbe; poi seguendo il quadro dei Dodici Patriarchi, ma con un ordine particolare, che mette in rilievo la tribù di Giuda (1 Chr 2,1-4,23) e, dentro di questa, la casa di David (c.3); la quale ultima viene seguita fino alla generazione quattordicesima dopo Ieconia.

(143) 1 Chr 9,35-10,14. Alla menzione di Saul precedono nel c.8 i dati genealogici relativi alla tribù di Beniamino, cui Saul appartiene.

(144) Nella storia di David (1 Chr 11-29) la parte che riguarda il culto ha inizio con la menzione della presa di Gerusalemme (11,4-9), e a poco a poco diviene dominante, anzi dal c.21 in poi esclusiva.

(145) La storia di Salomone (2 Chr 1-9) tratta quasi esclusivamente della costruzione e dedicazione del Tempio.

(146) 2 Chr 10 ripete senza varianti di rilievo 1 Rg 12.

(147) In realtà Chr non è un'opera storica in senso stretto, ma piuttosto un midrash, o considerazione edificante, sui fatti antichi. E' per questa ragione che nella rielaborazione ideale della materia storica non di rado arriva a presentare quadri assai diversi da quello che sugli stessi argomenti presentano le altre opere storiche, segnatamente Sm e Rg.

un'opera strettamente storica richiederemmo infatti maggior completezza. L'autore di Chr invece è tutto assorbito dalla tesi della fedeltà religiosa, realizzata in David. Perciò non solo condanna ciò che sa di infedeltà, ma trascura interi aspetti delle persone e interi settori della realtà storica. Così non dice nulla dei peccati di David, dei quali parla chiaramente 2 Sm (148), e tace sistematicamente del regno del Nord, che con lo scisma si è staccato dalla fedeltà. Con ciò stesso l'autore rivela una certa astrattezza nella sua concezione storica (149) e un irrigidimento nella posizione dell'ortodossia di fronte al resto del mondo, anzi di fronte al resto del giudaismo. Ci pare molto probabile che un tale irrigidimento, tanto lontano dallo spirito dell'antico profetismo, sia stato favorito dalla ostilità ormai consolidata fra Giudei e Samaritani.

L'ideale religioso cui il corpo cronistico s'ispira appare scopertamente nei documenti riguardanti la restaurazione della comunità giudaica palestinese del sec. V (150). Si ricostruisce la città, ma non con mire direttamente politiche. Si ripristina il culto nel Tempio. Si pongono dei limiti molto netti alla comunità, che, attorno al Tempio ,

(148) Tace del peccato di David con Bersabea (confrontare 1 Chr 20 con 2 Sm 11); e attribuisce all'"Avversario" (haśśāṭān, "il Satana") l'istigazione a censire il popolo (1 Chr 21,1), che invece 2 Sm 24,1 fa risalire all'"ira di YHWH".

(149) Abbiamo già rilevato, a proposito di E e del profetismo settentrionale, che nonostante lo scisma, il popolo del Nord continua ad essere considerato partecipe legittimo dell'Alleanza. Il P e i suoi epigoni, con il proporre la dottrina della fedeltà nella sua purezza totale astratta, tendono fatalmente ad applicare all'intero popolo la posizione ufficiale dei re del Nord, ostile al yahwismo autentico. Sicchè lo scisma compromette la fedeltà di tutto quel regno, in tutti i suoi strati. Esattamente il contrario di ciò che appare per es. in 1 Rg 19,18.

(150) Esd e Neh, più che carattere di opera conclusa, hanno carattere di "dossier". Al fatto è collegata la vexata quaestio della cronologia dei due libri. Noi non ne trattiamo, perchè essa non tocca direttamente il nostro assunto (vedere la discussione per es. in A. ROBERT et A. FEUILLET, Introduction à la Bible, I, 2ème éd., Paris, 1959, pp.710-714).

si chiude come in se stessa nella difesa del proprio carattere sacrale. Il movimento è essenzialmente difensivo e riflesso. Lo slancio apostolico proprio dell'antico spirito profetico pare essersi ottuso (151). La stessa aspettativa messianica tace (152). Si direbbe che il giudaismo segni un periodo di ibernazione nel divenire religioso d'Israele.

24.- Eppure sappiamo che l'età giudaica non è un'età morta. Lo dimostrano vari elementi: la presenza dei Giudei nella Diaspora, soprattutto ellenistica, che in qualche modo preparerà le vie al Vangelo (153); i fermenti profondi che danno origine all'elaborazione dei sapienziali canonici, alla letteratura danielica e ad una notevole massa di apocrifi, i quali testimoniano il perdurare di una varia pluralità di atteggiamenti religiosi entro il giudaismo stesso; l'efficace capacità di reazione dimostrata dalla comunità palestinese nel momento della persecuzione da parte dei Seleucidi.

Fra gli elementi che lasciarono una traccia letteraria, la letteratura apocrifa non entra nella nostra considerazione, mentre la letteratura sapienziale sarà considerata a parte (154) e alla letteratura danielica abbiamo già accennato come all'ultimo prolungamento del movimento profetico (155).

(151) Quello che diciamo riguarda direttamente solo il giudaismo palestinese, nel quale non si conoscono sforzi notevoli di proselitismo. Il discorso è diverso per la Diaspora, in cui invece il proselitismo fu molto vivo (cfr. sotto, nota 153).

(152) L'aspettativa messianica è presente in Chr, ma unicamente nella sua forma davidica (vedere il modo con cui 1 Chr 17 ritocca il vaticinio di Natan a David, 2 Sm 7). In Esd e Neh il messianismo è tra parentesi.

(153) Dalla relazione che Act fa dei viaggi apostolici di Paolo appare molto chiaramente che l'Apostolo dapprima si appoggia sempre al gruppo di giudei presenti nei luoghi in cui egli predica. E' vero che nella maggior parte questi giudei respingono la predicazione cristiana; ma è anche vero che non pochi dei nuovi convertiti vengono dai proseliti dei giudei stessi.

(154) Si veda qui sotto, sezione VII.

(155) Sopra, al num. 16, in fine.- Non è questo il luogo di discutere il problema posto dagli altri scrittori che hanno come protagonista Daniele, cioè dalle aggiunte deuterocanoniche. Queste comprendono l'aggiunta dei LXX al c.3 del libro (Cantico di

./.

Direttamente nella nostra considerazione entra la resistenza giudaica al tentativo seleucida di ellenizzare il popolo. In quella occasione infatti la fede monoteistica, e precisamente in quella sua sfumatura che s'impernia intorno alla fedeltà alle leggi della nazione sacra, apparirà come movente e sostegno di tutta la vita religiosa del popolo, nella osservanza della legge anche fino alla morte (156). Siamo nella scia del movimento che s'ispira alla spiritualità sacerdotale antica.

Ma in forza della sua stessa struttura psicologica, tale movimento, del quale nelle tradizioni P si manifesta la anima, nel corpo storiografico cronistico l'applicazione storico-teologica e nella vicenda del tempo degli Asmonei l'applicazione pratica, presenta effettivamente il periodo di una ritualizzazione ad oltranza. Questa affiorerà con tutta la sua forza nel tardo giudaismo palestinese. L'universalismo in P non era stato mai molto accentuato, proprio a causa dell'insistenza sulla consacrazione del popolo a YHWH, intesa come una separazione di esso da tutto il resto. Tale separazione diventerà gradualmente chiusura, nè soltanto di fronte ai goyim, ai popoli che, essendo pagani, sono profani ed impuri, ma anche di fronte ai Samaritani, stimati eretici, anzi di fronte ad una larghissima massa dello stesso popolo d'Israele, chiamata con disprezzo "il popolo della Terra".

./. Azaria e Cantico dei Tre Giovani, che sono rispettivamente una confessione penitenziale pubblica e un inno di lode, ed ambedue esaltano l'unicità di Dio), e le due narrazioni, riguardanti la prima Susanna e la seconda Bel e il Serpente. Queste ultime nella Vg formano i cc. 13-14 di Dn, mentre nei LXX hanno individualità propria. Susanna è esaltazione della sapienza e della giustizia di Dio che si manifestano in Daniele; Bel e il Serpente svolge il tema tradizionale dell'unicità esclusiva di Dio, in tono polemico e derisorio nei confronti dell'idolatria.

(156) La fedeltà alla legge fino alla morte è sottolineata in 2 Mac (specialmente cc. 6-7). Appare però anche nel primo libro; e in tutti e due (cfr. 1 Mac 2,29-38) è presentata ed esaltata proprio nella sua accentuazione legalista.

Non è forse fuor di luogo il raffrontare P, nella totalità del suo ciclo storico-letterario, con certe correnti spirituali cristiane, le quali compiono il loro corso, e, dopo aver dato un contributo talora imponente allo sviluppo ed all'applicazione della vita cristiana in un determinato ambiente o in una determinata epoca, si chiudono su se stesse e muoiono, mentre altri movimenti subentrano loro ed ereditano quello che di maggiormente vitale esse avevano elaborato. E non è forse fuor di luogo nemmeno il ricordare che il giudaismo postbiblico, dal quale deriva quello a noi contemporaneo, si ricollega tutto intero al farisaismo, e attraverso questo alla scuola P.

VI.- La preghiera d'Israele.

25.- L'insieme delle correnti o scuole spirituali d'Israele che abbiamo considerate fino a questo punto si accosta, almeno per quanto riguarda la loro espressione letteraria, a quella che noi chiameremmo teologia speculativa, quantunque nel proporre determinate concezioni di Dio, della storia e del popolo, esse abbiano sempre inteso arrivare a conclusioni di vita pratica; il che è visibile soprattutto nel profetismo e nella legislazione. Resta tuttavia vero che la religione non si può ridurre al pensiero religioso nè alla dottrina morale; e ciò tanto meno nell'età del VT, quando non solo di diritto, ma anche di fatto la religione informava l'esistenza umana in tutti i suoi aspetti.

C'è un'altra manifestazione di vita religiosa, grandemente tipica, che nella letteratura del VT ha lasciato larghissima traccia: la preghiera. Che se sempre vale l'adagio lex orandi, lex credendi, esso vale soprattutto per il VT. Tutte le correnti spirituali presenti ed attive in Israele lungo la sua storia ebbero un loro peso sul modo di pregare del popolo. La preghiera fu anzi il mezzo forse più efficace, attraverso il quale esse diffusero il loro influsso su tutti gli strati della popolazione, e, venendo a mutuo contatto, agirono e reagirono reciprocamente fra loro.

Della preghiera d'Israele esistono tracce si può dire in tutti i libri del VT. Ma c'è una collezione per così dire ufficiale delle preghiere pubbliche e private, ed è il Libro dei Salmi. Ad una intelligenza non lacunosa del monoteismo veterotestamentario è indispensabile la considerazione del modo con cui sia la verità fondamentale dell'unità di Dio creatore, sia la sua applicazione israelita, cioè la fede nell'elezione del popolo, hanno penetrato e plasmato l'intero Salterio.

Un contributo ragguardevole ad una più accurata analisi anche religiosa dei Salmi ha dato il recente sviluppo assunto dallo studio dei loro generi letterari. E' nota la distinzione dei due generi supremi, lamentazioni ed inni, come pure la suddistinzione delle principali specie letterarie che entrano in questi due gruppi (157). Ma pur con le variazioni che i temi religiosi ricevano in questi diversi tipi di composizioni, a causa precisamente delle diverse situazioni concrete che esse rispecchiano, si nota una profonda unità proprio negli elementi basilari del credo d'Israele. La fede nel Dio unico creatore e nell'elezione del popolo, sebbene a titoli e con sfumature diverse, è costantemente presente in tutti i generi dei Salmi. Non cercheremo però in essi gli enunziati dogmatici allo stato puro (benchè non manchino affermazioni di principio). La preghiera infatti ha la caratteristica di essere sommamente concreta, e la fede, più che allo stato di formula astratta, è presente in essa come forza ispiratrice ed animatrice, la cui formulazione non di rado deve essere ricercata fra le righe, come presupposto di ciò che viene esplicitamente affermato.

(157) L'analisi letteraria del Salterio è stata iniziata dal fondatore della scuola della storia delle forme, H. GUNKEL, ed è basata sul principio del Sitz im Leben: sono i diversi momenti della vita che determinano la formazione dei vari generi letterari. La distinzione dei Salmi secondo il vario genere letterario è oggi universalmente accettata. L'opera forse maggiormente coerente in quest'analisi è il già citato commento ai Salmi di G.R. CASTELLINO (cfr. sopra, nota 111).

26.- Il genere Inni gode di una certa preminenza teologica, perchè la specie che vi predomina, l'inno di lode a Dio, tende alla contemplazione diretta di Dio e delle sue grandezze. E' ovvio quindi trovare negli inni il tema della creazione, o come motivo fondamentale della lode (158), o come base di altri attributi divini che formano l'oggetto dell'esaltazione di Dio (159). Non manca, naturalmente, nemmeno negli inni di lode a Dio il tema dell'elezione di Israele, giacchè vivissimo è il sentimento dell'appartenenza del popolo a YHWH e di YHWH al popolo (160). Tra le meraviglie della realtà divina è infatti non di rado considerato il provvidente governo del mondo, che è strettamente connesso con il concetto di creazione. Di là è brevissimo il passo alla considerazione della predilezione di YHWH verso Israele (161). E' anzi assai interessante il rilevare che la stessa misericordia di Dio verso il singolo individuo

(158) Gli inni in cui la lode a Dio creatore, si trova, per così dire, allo stato puro sono quattro: Ps 8; 19, 29 e 104.

(159) Portiamo qualche esempio. Nel Ps 33 all'invito alla lode (vv. 1-3) sono dati tre motivi: il primo è la creazione (vv. 4-7), il secondo è la giustizia nel governo dei popoli (vv.8-11), il terzo è la clemenza verso gli eletti (vv.12-15). Il Ps 65 è un colpo d'ala, che dal motivo del ringraziamento e della lode a Dio per la benedizione di un abbondante raccolto, assurge alla contemplazione della bellezza e della beatitudine della vita condotta con Dio. Il Ps 100 parte dall'affermazione dell'unità di Dio ("YHWH è Dio": v.3), per passare al concetto di creazione, di predilezione per Israele, di bontà e fedeltà: per tutti questi motivi l'invito alla lode (v.1) è rivolto a tutta la terra.

(160) Il fondamento di quest'affermazione è evidente già nell'ultimo esempio portato alla nota precedente (Ps 100). Ma l'inizio stesso del primo inno che incontriamo nel Salterio (Ps 8) dà la misura dell'identificazione fra i due temi della creazione e dell'elezione d'Israele: "YHWH Signor nostro, quanto è mirabile il tuo nome in tutta la Terra!" (Cfr. anche Ps 29,10: "il suo popolo").

(161) Così il Ps 67 da una benedizione materiale si eleva (come il Ps 65) alla considerazione del governo universale di Dio, con il ricordo implicito della benedizione promessa ad Abramo; il Ps 100 già citato (nota 159) dal concetto di creazione passa al concetto di elezione d'Israele; il Ps 111 si eleva alla lode di Dio partendo dai concetti israeliti di liberazione, patto, fedeltà; il Ps 114 è tutto una lode di Dio manifestatosi gloriosamente nell'Esodo. L'esempio forse più tipico è il brevissimo Ps 117, che è invito universale alla lode di Dio, fondato sul fatto della misericordia e della fedeltà ch'egli ha esercitato nei riguardi d'Israele. E si potrebbe continuare.

viene fondata sulla grandezza di Dio e filtrata attraverso il tema dell'elezione d'Israele (162).

Questo tema in particolare, in se stesso e nelle conseguenze morali che comporta, è oggetto principale di un piccolo gruppo di Salmi, che stanno fra l'inno e l'esortazione sapienziale (163), e che nel loro tono, come nel loro scopo, sono senza dubbio da collegare alla scuola D(164).

Ma è negli inni detti del regno, e soprattutto nelle lodi di YHWH re (165), che troviamo la sintesi dei due articoli fondamentali del credo ebraico. Da una parte la regalità divina non può essere fondata che sul sovrano diritto scaturente dalla creazione: dall'altra l'affermazione concreta della regalità di YHWH trova in Israele il suo punto di partenza e nell'umanità il suo punto di tensione finale. Sicchè questa sezione dell'innica ebraica, oltre alle affermazioni assolute, contiene vivissimo l'anelito all'avvento del regno universale di YHWH sulla terra, e con-

(162) E' il caso del Ps 103, che si apre con un invito a lodare Iddio per i suoi benefici, motivato specialmente dall'affermazione della remissione dei peccati; ma questa divina potenza e misericordia trova il suo fondamento nella giustizia divina, che si sono manifestate soprattutto nell'opera compiuta a vantaggio d'Israele.

(163) Esiste nel Salterio un gruppo di Salmi propriamente sapienziali, che non entrano nella nostra presente considerazione, ma in quella che dedicheremo poi alla letteratura sapienziale (sez. VII). L'importanza di essi sta nel fatto che rappresentano tutte le fasi principali attraverso cui passò la discussione del problema della sofferenza del giusto, come ottimamente rileva G.R. CASTELLINO, Libro dei Salmi, pp.729-731.

(164) Sono i Salmi già accennati sopra, nota 103 (Ps 78; 81; 95; 105; 106), e che il citato CASTELLINO, pp. 677-727, tratta solo il titolo Liturgia della "fedeltà jahvistica".

(165) I Salmi del regno si distinguono secondo lo stesso CASTELLINO, in Salmi reali veri e propri, Salmi di Sion e Salmi di YHWH re. Consideriamo in modo particolare questi ultimi: Ps 47; 75; 93, 96-99.

tribuisce quindi all'elaborazione di uno degli aspetti più spirituali del messianismo (166).

Noteremo, di passaggio, che il messianismo stesso d'intonazione regia ha nell'innica qualcuna delle sue espressioni più caratteristiche, le quali si riassumono tutte nella affermazione del nesso necessario fra il regno di YHWH e la regalità del re Messia (167).

Non è difficile constatare come gli Inni del Salterio contengano in sè, in maniera ove più ove meno esplicita, la intera tematica fondamentale della religione e della teologia d'Israele (168).

(166) Citiamo qualche esempio: Il Ps 47 parte dall'affermazione del Dio unico, eccelso ed esclusivo, e poi, attraverso l'affermazione della sua regalità nei riguardi d'Israele, arriva all'espressione del desiderio che il suo regno si estenda su tutta la Terra; il Ps 98 prende le mosse dall'opera di YHWH a favore d'Israele, e, affermatane l'evidenza, giunge a metterne in risalto il valore apostolico con l'espressione dell'identico desiderio; il Ps 96 raccoglie in sintesi i motivi dell'innica ebraica: dall'unicità di Dio, alla creazione, alla divina maestà, all'affermazione della regalità, all'annunzio del regno universale di YHWH.

(167) Sono soprattutto Ps 2 e 110, che del regno e della persona del re Messia dicono l'origine e le qualità divine, annunziandone l'estensione del dominio, con la vittoria su tutti gli avversari.

(168) Una sintesi del contenuto religioso dell'innica ebraica ci pare potrebbe essere tracciata così: 1) Al centro c'è YHWH, Dio creatore, e signore universale, del quale si mettono in luce alcuni gruppi di attributi, e specificamente: a) unicità, trascendenza e regalità; b) onnipotenza, fedeltà, santità, giustizia, bontà e misericordia (di qui la fiducia degli uomini nei suoi riguardi); provvidenza, manifesta nel governo del mondo e della storia, ma soprattutto nell'azione in favore d'Israele. 2) Il creato, come opera di YHWH creatore, ne manifesta la gloria: a) nei suoi aspetti esteriori e materiali (firmamento, grandi fenomeni naturali, come la tempesta, ecc.); b) nell'uomo, concepito vicario di Dio (Ps 8); c) nella vicenda umana (storia); d) ma soprattutto nella vicenda d'Israele (Esodo, Conquista, fatti, straordinari e ordinari della vita; religione). 3) La reazione umana di fronte a tutto questo è principalmente la lode di Dio, ma anche la fiducia in Dio, il desiderio di aderire a lui, e l'anelito a una diffusione universale del suo dominio.

27.- Il genere Lamentazioni si trova, per la sua stessa intonazione psicologica, in una situazione dottrinale diversa, e sotto un certo aspetto più differenziata, data la varietà dei casi che cadono sotto di esso. Tutti questi Salmi, siano essi lamentazioni individuali o pubbliche, canti di fiducia o di ringraziamento, trovano il loro denominatore comune in un dolore (sciagura nazionale o individuale, come sarebbe una malattia, o una persecuzione, o un'accusa falsa, o il tradimento degli amici, o un peccato commesso, ecc.). Pertanto, da un punto di vista, si potrebbe pensare che il loro interesse sia spesso irrimediabilmente ristretto e contingente. E infatti le affermazioni dottrinali universali sono in essi piuttosto rare. Ma la dottrina vi è sempre presente, come in filigrana, perchè proprio nelle vicissitudini dolorose che colpiscono la comunità o i singoli suoi membri appare con maggiore evidenza l'efficacia del convincimento religioso, che trasfigura e sublima anche gli aspetti più precari della condizione umana.

Ed invero non si riuscirebbe a spiegare il senso di assoluta sicurezza e di fiducioso abbandono in Dio che pervade le lamentazioni, se si volesse prescindere dalla concezione monoteistica israelita (169).

(169) Lo studio comparativo dei documenti biblici, e degli altri documenti religiosi dell'Oriente antico, se ha messo in luce taluni punti di contatto nell'espressione (forme letterarie simili hanno facilmente struttura simile nelle diverse letterature), ha però messo in luce anche la profonda differenza religiosa. Questa sta sostanzialmente tutta nell'opposizione fra concezione monoteista e concezione politeista. Il monoteismo personale e morale d'Israele dà fondamento a delle certezze assolute nei riguardi della divinità. Il politeismo egizio e mesopotamico lasciano al capriccio degli dèi un margine tale, che l'uomo deve cercare di difendersi da essi col ricorso della magia. Sull'argomento si veda G.R. CASTELLINO, Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele, Torino, 1939, specialmente l'appendice: La religiosità delle lamentazioni e degli inni ebraici e mesopotamici, pp. 225-252.

Non è detto però che le affermazioni chiaramente dottrinali manchino del tutto. Non mancano gli appelli espliciti all'unità esclusiva di YHWH (170), alla sua potenza creatrice (171), alla sua regalità (172), alla sua misericordia e alla sua giustizia, spesso poste in parallelismo come qualità quasi equivalenti (173). Nè sarebbe difficile documentare una lista assai più lunga di attributi divini, cui le Lamentazioni fanno riferimento. Da essi viene quella ferma certezza che i salmisti professano nei riguardi di YHWH.

La confidenza invece è radicata nell'altro aspetto essenziale del credo ebraico, nella relazione speciale che lega Israele, e perciò i singoli israeliti, a YHWH. Gli interventi antichi di Dio in favore del popolo non sono riguardati soltanto come garanzia dei suoi interventi futuri nello stesso senso (174), ma, fondando il rapporto di reciproca appartenenza fra YHWH ed il popolo, sono anche garanzia degli interventi di Dio in favore di ogni singolo israelita (175). In questa luce è da vedere l'appello frequente alla fedeltà di Dio (176). Ma in questa luce è da vedere soprattutto il senso pieno di confidenza ed anche di affetto, con cui i salmisti invocano YHWH come "loro" Dio (177).

(170) In questa e nelle note seguenti rimandiamo ad alcuni testi. Nella maggior parte dei casi le citazioni sono soltanto esemplificative, e non si intende di esaurire il rispettivo argomento. All'unità di Dio fanno appello Ps 18,32; 83,19; 86,8-10; cfr. anche 71,19; 77,14.

(171) Specialmente Ps 18,8-16; 74,12-17; cfr. anche 77,14-21; 90,2; e tutto il Ps 107.

(172) Ps 55,20; 59,14; 82,8.

(173) Misericordia: Ps 25,8-9; 30,6; 57,11; ecc.; e soprattutto i maggiori Salmi penitenziali, 51 e 130. Giustizia: Ps 7,9-10; 11,7; 18,21-31; 31,20-21; 34,16-23; 58,12; 62,12; ecc.

(174) E' un aspetto sottolineato soprattutto nei Salmi di lamentazione pubblica per es.: 44,2-9; 74,1-2; 80,2-3.

(175) Vedere specialmente Ps 22,5-6; ma anche 28,8; 59,6; 69,7; 71,22.

(176) Per es.: Ps 25,10; 31,6; 40,11-12; 56,5.11-12; 57,11; 108,5.

(177) L'atteggiamento è caratteristico, come è ovvio, dei canti di fiducia: per es. Ps 16;23; ecc. Ma poichè non ci sarebbe preghiera di supplica se non ci fosse fiducia, lo si ritrova spesso anche nelle altre lamentazioni. Esempi significativi fra tutti: Ps 22,2-3.10-11; 27,1-6, (che CASTELLINO isola come canto di fiducia a sè stante); 42-43; cfr. anche 40,6; 140,7; ecc.

E' proprio il centro del monoteismo ebraico, contenuto nello stesso nome di Dio YHWH (178), che trova in tutto questo la sua manifestazione ed applicazione. YHWH è presente, in modo attivo ed efficace, nel mezzo del suo popolo. La realtà di questa presenza, asserita dalle tradizioni più antiche e riaffermata al tempo di Mosè (179), inculcata dai profeti a più riprese, e divenuta patrimonio comune della fede d'Israele, è il centro illuminatore della vita, il centro propulsore della preghiera, e il punto di soluzione dei problemi più tragici incontrati sia dalla comunità che dai singoli (180). Su questa linea, inoltre, è situata gran parte della riflessione sapienziale, che formerà l'oggetto dell'ulteriore nostra considerazione.

VII.- Il pensiero sapienziale.

28.- Il movimento sapienziale può essere considerato come l'ultima delle grandi correnti spirituali d'Israele: ultima non certo in ordine di tempo, ma nella redazione letteraria dei suoi risultati (181).

(178) YHWH: "Colui che è presente in modo attivo ed efficace". Cfr. sopra num.8, note 42 e 43.

(179) Gn 26,3 suggerisce che ovunque si parla di benedizione divina è sottintesa una speciale presenza di Dio. Essa è promessa a Mosè, Ex 3,12.

(180) Il senso della presenza di YHWH lievita, tra l'altro, un sentimento così decisamente umano, quale è l'amore di patria. Si vedano ad es. i Salmi in lode di Sion, specialmente 84; 87; 122.

(181) Nella letteratura sapienziale, oltre a un gruppo di Salmi (cfr. note 163 e 201), troviamo cinque libri principali (Job, Pr, Qoh, Sir e Sap) ed alcuni testi secondari (parte di Bar e Tob). Si è soliti distinguere, per quanto è possibile, l'età dei vari scritti sapienziali. Al qual proposito Pr è l'opera più complessa ed indicativa, giacchè oltre a diverse raccolte di "detti", delle quali due sono attribuite a Salomone (cc.10-22 e 25-29), contiene una introduzione (cc.1-9) certamente molto più recente.

Il desiderio di successo nella vita è sentito profondamente dall'animo di tutti gli uomini. Nell'Oriente antico l'ordinamento dell'esistenza individuale in vista del conseguimento di tale desiderio è attribuito alla sapienza, ed ha animato la riflessione e l'opera di uomini d'ogni stirpe, lasciando traccia in tutte le letterature. Ma anche in questo campo il pensiero ebraico segue sentieri originali. Perciò gli eventuali contatti con altri scritti sapienziali, per es. con la letteratura sapienziale egizia, se toccano certi atteggiamenti di margine e certe forme letterarie, non sfiorano nemmeno l'impostazione israelita dei due problemi di fondo, quello della natura della sapienza e quello della sofferenza del giusto. Non si vuol dire che i due problemi, e soprattutto il secondo, siamo assenti altrove. Si vuol dire che la loro impostazione e la loro soluzione in Israele è talmente condizionata dalla visione religiosa, che il modo con il quale vengono affrontati in clima monoteista ha davvero poco o nulla a vedere con il modo con il quale vengono affrontati in clima politeista.

29.- Nel problema della natura e dell'origine della sapienza confluiscono due direttrici, che forse provengono da ambienti inizialmente distinti.

Da una parte si considera la sapienza in quanto è un atteggiamento e una manifestazione umana: l'arte di vivere con successo (182). Allora l'aspetto etico passa in seconda linea; più che con una morale si ha a fare con un'abilità (183). Ma dal momento che anche questo tipo di sapienza (che

(182) Cfr. per es. Pr 21,20; 23,19; 24,14; ecc.

(183) Infatti la sapienza è detta abilità delle mani e dell'arte (1 Rg 7,14 Sir 9, 17; Is 3,3; 40,20; Jr 10,9; Ez 27,8), conoscenza d'enigmi nascosti (Pr 2,1-6), prudenza di consiglio (2 Sm 13,3; 14,2; 20,16), capacità di riuscire negli affari o nella politica (Sir 7,18-28; Ez 28,1-10; 27,28; Pr 11,11.14; 21,1; Sir 10,1-5), esperienza (Job 8,8; 12,12; 15,20), conoscenza e abilità di maneggiare la legge (Jr 2,8-9); ecc.

è a volta a volta senso pratico, capacità operativa, prudenza, avvedutezza, e persino scaltrezza) tende ad assicurare stabilmente all'uomo i beni della vita (184), deve necessariamente affrontare fatti e situazioni che comportano atteggiamenti e giudizi morali, anche se questi tenderanno a motivarsi nell'interesse personale, più che in un ideale di perfezione (185). La ragione è che il vero interesse dell'uomo, visto alla luce della religione, è il successo che viene dalla vita religiosamente vissuta. Benchè in seconda linea, anche negli scritti più antichi la sapienza riveste spesso esplicitamente carattere morale. Tale carattere poi diverrà più esplicito nell'età postesilica, anche per l'influsso della dottrina profetica. Per questa via si giungerà ad equiparare l'uomo sapiente con l'uomo pio e virtuoso. Ed è questo uno dei punti da cui nascerà il problema del giusto sofferente, che è poi il paradosso del sapiente, privato del successo nella vita (186).

Da un'altra parte la sapienza è considerata e presentata come proprietà caratteristica di Dio. I testi più antichi che ne fanno menzione non sono soltanto sapienziali, ma appartengono anche alle tradizioni popolari e in modo speciale alla letteratura profetica (187). Essi presentano

(184) Per es. Pr 14,15-16.29; 22,3. Per questo la sapienza viene detta fonte della vita (Pr 4,23; 10,11; 13,14; 16,22; Sir 21,23) e via della vita (Pr 6,23;10,17;15, 24).

(185) Per es. Pr. 23,1-2; 24,6-10; e anche 2,16; 6,25-35; Sir 31,19-21.

(186) Cfr. sotto, num. 30.

(187) La sapienza come proprietà divina appare già in Gn 2-3; è esaltata dai profeti (per es. Is 28,29; 31,2; 40,13-14; Dn 2,20-23). A suo confronto la sapienza umana cade in confusione (Is 19,11-15; 29,14; 28,9; 31,2-3; Dn 2,20-23; cfr. Ps 94, 10-12; Pr 19,21; 21,30). Essa viene concessa da Dio a chi vuole: agli artefici del tabernacolo (Ex 28,3; 31,3; 35,31), a Giuseppe (Gn 41,8.38), a Daniele (Dn1,17; 4,5-6; 5,11.14), ma soprattutto a Mosè (Nu 11,17,25), a David (2 Sm 14,17-20; cfr 23,1), a Salomone (1 Rg 3,11-28). E sarà pertanto una delle doti caratteristiche del re Messia (Is 11,2-5).

la Sapienza di Dio come conoscenza altissima, operata da Dio stesso, e analoga allo Spirito di Dio, con il quale non di rado viene messa in diretta relazione (188).

Più tardi si farà la sintesi fra questi due punti di vista, e ciò particolarmente negli scritti sapienziali recenti. La Sapienza resta dunque una qualità umana, acquistata e sviluppata con l'esperienza e l'educazione, ma è allo stesso tempo un dono di Dio(189), ispirato dallo Spirito di Dio (190). A lei vengono attribuite le opere e le proprietà che altrove vengono attribuite allo Spirito di Dio (191), e si arriva fino all'identificazione fra Sapienza e Spirito (192).

Sorge in questo contesto il problema della Sapienza come persona. Alcuni testi infatti le attribuiscono doti personali, e arrivano evidentemente alla personificazione di essa. Il processo segue vari stadi, riducibili a tre principali, rappresentati rispettivamente da Pr 1-9, Sir e Sap. Nel primo stadio la personificazione senza dubbio è puramente letteraria; la Sapienza è una predicatrice che esorta ed invita gli uomini ad ascoltare. E' distinta da Dio,da lui creata (o acquistata) prima della creazione del mondo,e presente insieme a lui proprio nell'atto di creare (193). An -

(188) Sapienza e Spirito di Dio: Gn 41,8.38; Dn 4,5-6 e spesso; Dt 34,9; Is 11,2-6; Sap 1,6; e soprattutto 7,22-28.

(189) Pr 2,6-7; Ps 32,8; Job 11,6; 32,8.18-20; 36,1-10; Qoh 2,26; Sir 1,1; 24,8; 39,6-7; Sap 7,7.27; 8,21; 9,17; Bar 3,27.

(190) Job 27,8; 32,18; Sir 39,6; Sap 7,7; 9,17.

(191) Tali sono: la creazione (Pr 3,19-20; Job 26,16; 28,25-27; Sap 7,24; 9,1-2; 14,5; cfr. Gn 1,2-3; Ps 33,6; 104,30; Jdt 16,17; Sap 1,7), la regalità (Pr 8,14-15; Sap 8,7-14; cfr. Is 11,2-6), la difesa d'Israele (Sap 10,15-11,2; cfr. Is 63,11-14), la formazione dell'uomo alla vita retta (Pr 8,32-26; 9,12; Sir 24,18-22; Sap 1,4; e spesso; cfr. Neh 9,20-29; Zch 7,22).

(192) Sap 1,4-6; 9,17; cfr. 7,22-24.

(193) Sulla Sapienza sono particolarmente importanti tre pericope di Pr: 1,20-33; 8,1-21; 9,1-6.

che nel secondo stadio si ha a fare con una personificazione letteraria: la Sapienza per Sir non è niente altro che la Legge di Mosè (194). Lo stadio più avanzato, contenuto in Sap, presenta la Sapienza divina come una realtà uscita dalla bocca di Dio e dotata di razionalità (195). Essa è detta partecipe della regalità divina, sposa di Dio, sua immagine, sua consigliera nell'atto della creazione, autrice del creato, onnipotente, onnisapiente, onnipresente, governatrice universale, educatrice e guida degli uomini, sposa amorosa del sapiente che la sceglie a compagna e consigliera della propria vita, e così via (196). Che di fronte a una descrizione di questo genere qualche autore abbia pensato non ad una personificazione, ma a una reale persona divina distinta, non fa meraviglia, soprattutto se si tiene conto della mentalità cristiana, abituata al pensiero della Trinità Divina. Ma a chi ben consideri il testo ed il contesto e tenga conto soprattutto del significativo passaggio che nell'ultima parte di Sap si fa dalla Sapienza divina salvatrice a Dio Salvatore (197), crediamo che

(194) Sir 1,4-9 dice che la Sapienza fu "creata da Dio", e lui solo può scrutarla a fondo. Nell'elogio che la Sapienza fa di se stessa (24,1-24) è detto ch'essa uscì dalla bocca di Dio, ha percorso tutto l'universo, ed ha rizzato la propria tenda in Gerusalemme, dove è cresciuta ed ha portato copioso frutto. E' la Legge mosaica (24,23).

(195) La dottrina di Sap sulla natura e l'origine della Sapienza si ha soprattutto nel c.7; ma la sua attività è descritta nei cc. 8-10.

(196) Ecco alcuni passi più significativi: la Sapienza creatrice: Sap 8,4; 9,9; cfr. 7,22; 8,5; sue doti: onnipotenza: 7,22; onniscienza: 9,11; onnipresenza: 7,24; amministrazione di tutto: 8,1; educazione degli uomini: 7,22; 8,7; guida degli uomini: 10,10ss.; difesa: 10,1; assistenza: 7,28; 8,2.8; ecc.

(197) La terza parte del libro (cc. 10-19) è generalmente definita un midrash sul governo della Sapienza nel riguardo della storia d'Israele, da Adamo all'Esodo. E' in effetti il prolungamento della "preghiera di Salomone per ottenere la Sapienza" che inizia al c.9. Ora, mentre nel c.10 la considerazione dell'A. è rivolta all'opera salvatrice della Sapienza (9,18: "Gli uomini appresero le cose che ti piacciono, e furono salvati dalla tua Sapienza"; 10,1: "Essa il padre del mondo...custodì, e lo liberò dal suo fallo..."), e all'inizio del c.11 il discorso porta ancora sul

./.

sia evidente senza possibilità di incertezze che anche in questo caso non si va oltre la personificazione letteraria, per quanto plastica.

L'indagine sulla natura e l'origine della Sapienza costituisce probabilmente il più avanzato, se non addirittura l'unico, tentativo di speculazione teologica pura registrato nel VT. A questo riguardo ci sembra che s'impongano alcune importanti conclusioni. La riflessione sulla sapienza come arte del ben vivere, ossia del retto vivere, si muove tutta entro l'ambito e sotto la luce della concezione monoteista. Nessun vero successo può conseguire l'uomo, se non gli venga da Dio, fonte di tutto ciò che è bene. Se quindi nella vita la Sapienza è il bene sommo, dal quale scaturiscono tutti gli altri (198), essa non può avere origine che da Dio. E poichè Dio è il bene, la Sapienza deve necessariamente essere in qualche modo partecipe della divinità. A questo punto la ricerca entra nell'oscurità del mistero divino, muovendosi come a tentoni. E, aggiungendo all'alternativa già insita nella concezione originaria della sapienza, "sapienza-dote-umana / sapienza-proprietà-di-Dio", l'ulteriore e più decisiva alternativa, "Sapienza-proprietà-divina-personificata / Sapienza-Persona-divina", tocca un limite che nel VT rimane senza risposta. Ma in questo modo si apre sul futuro, quasi gettando un addentellato verso la definitiva rivelazione del Cristo, Figlio di Dio, Sapienza di Dio, creatore e salvatore. Sono assai istruttivi a questo proposito gli echi della letteratura sapienziale, e soprattutto di Sap, nell'epistolario paolino, e precisamente là dove si tratta della persona divina del

./.la Sapienza, operatrice di salvezza nell'Esodo (10,21: "La Sapienza aperse la bocca dei muti..."; 11,1: "Diede prospero cammino alle loro opere per mano di un profeta santo"), a cominciare da 11,4 ("Ebbero sete e t'invocarono") l'attenzione si concentra su Dio stesso, e sulla sua opera salvatrice nell'Esodo, fino all'esclamazione finale (19,22): "In ogni cosa davvero, o Signore, esaltasti il tuo popolo e lo glorificasti, e non lo dimenticasti, in ogni tempo e luogo essendo a lui presente".

(198) La Sapienza apportatrice di tutti i beni: Sap 7,7-12; 8,3-8.

Cristo (199).

30. Il problema della sofferenza del giusto ci riporta sul terreno concreto dei problemi pratici. E' un durissimo quesito, come non di rado gli stessi autori confessano(200), che ha connessioni con il concetto di responsabilità individuale, di retribuzione, e con la visione della vita dell'uomo oltre la morte. Lo sviluppo del pensiero è visibile, come abbiamo già notato, nei Salmi Sapienziali (201). Sulla scorta di essi possiamo seguirne lo svolgimento anche nei libri Sapienziali.

Il punto di partenza è la giustizia di Dio, la quale non può che premiare il giusto e punire l'iniquo. A questa posizione teologica si sovrappone, quasi d'istinto, una concezione popolare, ingenua ed irriflessa, di ciò che costituisce la felicità dell'uomo. L'accentuato interesse per il gruppo, che fa passare in seconda linea l'interesse per l'individuo, e l'ignoranza di ciò che aspetta l'uomo oltre la morte (202) fanno sì che la posizione d'inizio nel suo complesso sia la seguente: si ritiene che giusto ed empio devano conseguire rispettivamente il premio e la pena già in questa vita. Ciò implica la verità assoluta della giustizia retributiva di Dio, ma anche l'affermazione,non necessariamente vera, dell'esercizio totale di questa giustizia entro i limiti dell'esistenza terrena dell'uomo. In questo modo si esprime, generalmente, la letteratura sapienziale antica, che però ha riflessi anche altrove. Per es. nei Salmi di lamentazione individuale l'urgenza accorata di mol

(199) I due testi classici sono Col 1,15 ed Heb 1,3, che riecheggiano Sap 7,25-26. Uno studio più particolareggiato dei contatti fra Sap e NT si veda in J. WEBER, La Sainte Bible sous la direction de L.PIROT et A.CLAMER", t.VI, Paris 1946,pp.378-379.

(200) "E ho riflettuto, per comprendere questo: è un tormento agli occhi miei"(Ps 73,16).

(201) Cfr.sopra, note 163 e 181. I Salmi sapienziali, una ventina circa, sono stati distribuiti da CASTELLINO in quattro gruppi, a seconda della posizione che hanno in rapporto al problema della sofferenza del giusto. La divisione è la seguente:1) Ps 1; 15; 52, 112, 119; 127, 128; 2) Ps 9-10; 12; 14 (= 53); 94; 3) 36; 91; 139; 4) 37; 49; 73; all'ultimo gruppo l'A. aggiunge Ps 17, che propriamente è una lamentazione individuale.

(202) Si noti però che Israele non dubitò mai di una continuazione dell'esistenza

./.

te preghiere viene proprio dal fatto che il supplicante non vede oltre la morte, e che pertanto considera la propria sofferenza, o la prosperità dei suoi nemici, come un sovvertimento della giustizia divina stessa. Il che è uno scandalo (203).

Ma l'esperienza smentisce duramente e ripetutamente la posizione iniziale. Non di rado infatti il giusto si trova a soffrire proprio in quei beni che la stima comune reputa costitutivi della felicità e segni della benedizione divina: la ricchezza, la buona fama, la buona salute, la pace, una numerosa discendenza, la longevità. Il prolungarsi di questa sofferenza produce un'acutizzazione dello scandalo. Ma lo scandalo, in clima sapienziale, è stimolo alla ricerca di nuove soluzioni. E' questo lo scandalo di Job, tribolato, e di Qoh, deluso. La soluzione, negativa, registrata in taluni Salmi Sapienziali, consiste nell'affermare che la prosperità degli empi non è prosperità autentica, perchè non può durare a lungo. Su loro incombe sempre la giustizia di Dio, che presto distruggerà essi e la loro discendenza. Quanto ai giusti, anch'essi non potranno essere tribolati a lungo, perchè la giustizia di Dio non può permetterlo(204).

L'esperienza però porta ad una nuova revisione e ad un approfondimento ulteriore anche di questa posizione. Si constata infatti che la prosperità dell'empio, come pure la sventura del giusto, possono durare tutto il tempo della rispettiva esistenza. Se dunque la sanzione deve necessariamente aversi in questa vita, si avrebbe in casi come questi il sovvertimento totale della giustizia divina. Si comprende come davanti a simili casi i sapienti si dicano tentati di cedere all'empietà (205). Ma è proprio in questa crisi che en-

./. umana oltre la tomba. L'incertezza riguardava non il fatto della immortalità,ma il modo, ossia lo stato dei morti nell'oltretomba.

(203) Oltre al primo gruppo dei Salmi Sapienziali, elencati nella nota 201, si attengono a questa tesi le parti più antiche dei Pr. Ma anche nelle parti recenti si trova qua e là la stessa dottrina, per es.Pr 3,33-35; 9,6-18.

(204) Al secondo gruppo dei Salmi elencati nella nota 201 vanno aggiunti non pochi tratti dei Salmi di lamentazione individuale. Ma la posizione, come l'abbiamo caratterizzata nel testo, non è presente allo stato puro nei Libri Sapienziali.

(205) Caratteristico a questo proposito è tutto il primo tratto del Ps 73.

tra in gioco la forza della fede in Dio. E' la soluzione, pur velata di pessimismo e di incertezze, a cui arriva Qoh, ed è la posizione che è inculcata in Job: l'uomo non ha il diritto di discutere con Dio, ma deve credere in lui, os - sia fidarsi di lui. Analogamente Sir, che ha elogiato la felicità del sapiente (206), deve rivedere la sua dottrina alla luce dell'idea della morte (207). Sulla concezione del la felicità e della retribuzione cominciano ad incidere quelli che noi chiamiamo i novissimi. Si affermerà dunque che l'empio, anche se materialmente prospero, non ha però la vera felicità, perchè, gli manca l'approvazione di Dio, mentre il giusto tribolato non è sostanzialmente infelice, avendo quest' approvazione. La soluzione è parziale. In - fatti non si vede ancora come la reale tribolazione del giusto si possa accordare l'affermata amicizia di Dio.

Ma negli ultimi tempi del VT si fa finalmente luce la idea di retribuzione oltre la morte, che a seconda dei diversi testi viene associata con l'affermazione tipicamente israelita della risurrezione, o con quella tipicamente ellenistica dell'immortalità (208). Si arriva così a vedere che la vera felicità non consiste nella prosperità terrena, ma è una realtà spirituale, che si può riassumere tutta nel l'amicizia, ossia nella comunità di vita, con Dio, la quale non raggiunge la sua pienezza che oltre la morte. La tribolazione terrena non compromette dunque nè la giustizia di Dio, che deve affermarsi solo alla fine nella sua perfe zione, nè la felicità del giusto, che è ultraterrena. La tribolazione anzi diventa strumento della giustizia di Dio, per saggiare chi gli è fedele al di là di ogni interesse materiale e della misericordia di Dio, per liberare il giu

(206) Sir 14,20-15,10.

(207) Sir 11,26; cfr. 1,13; 7,36; 28,6; 41,9.

(208) E' notevole che, mentre Dn 12,2 e 2 Mc 7 affermano la risurrezione dei giusti, Sap, che pure possiede una dottrina sul problema del male assai più completa, evita l'affermazione della risurrezione, forse per riguardo ai possibili lettori ellenisti, ma insiste invece sulla immortalità.

sto dall'incanto delle realtà terrene che potrebbero sviare la sua fragilità e rapirgli la vera felicità (209).

La traiettoria si chiude così, nell'aspettativa di una salvezza divina che è tutta interiore. E' impressionante , crediamo, il constatare quanto sullo svolgimento del proble ma del male abbia influito la fede monoteistica, che da pic cola luce iniziale diviene anche qui punto risolutivo. E ri torniamo di nuovo, anche in questa conclusione (che vuole essere la conclusione definitiva del nostro studio) al centro: al monoteismo, come anima del VT. Si afferma comunemen te che la letteratura sapienziale non ha intonazione esplicitamente messianica. Ed è vero, nel senso che, concentrando la propria attenzione piuttosto sulla vicenda e sulla sorte dell'individuo, essa lascia generalmente tra parentesi quanto riguarda il gruppo come tale (210). Tuttavia sarebbe inesatto l'affermare che essa non abbia influito sull'elaborazione del messianismo. Spiritualizzando infatti il concetto di salvezza per il singolo israelita, porta neces sariamente ad un'aspettativa di liberazione per il popolo che punti non tanto sui beni terreni, quanto su quella spirituale alleanza con Dio, della quale erano stati araldi Geremia ed Ezechiele. Ma, di nuovo, tutto questo è possibile soltanto perchè al punto d'irraggiamento del VT si trova la dottrina di YHWH, Dio unico, signore supremo, dominatore del mondo e della storia, salvatore d'Israele e dell'umanità.

(209) La dottrina è inequivocabile in alcuni Salmi (il quarto gruppo della nota 201) e soprattutto nel Ps 73. Ma trova la sua espressione più completa in Sap 1-5, e soprattutto nei quattro paralleli fra la sorte del giusto e quella dell'empio, che occupano i cc. 3-5. In essi viene sottoposta a discussione la posizione antica, e si conclude che solo il giusto ha vera speranza, e che a nulla di per sè valgono nè la numerosa prole nè la lunga vita, ma solo la giustizia, che garantisce la sicurezza di fronte al giudizio di Dio.

(210) Nell'ultima parte di Sap (cc.10-19) l'attenzione dell'A. è rivolta bensì al popolo d'Israele. Ma anche questo ha ragione di esempio e di esortazione, perchè i singoli israeliti perseguitati del suo tempo trovino la forza di essere fedeli e di aver quindi salvezza.

GIUSEPPE GIOV.. GAMBA

LA FORMULA TRINITARIA DI MT. 28,19

(Contributo esegetico per una "Teologia" del Vangelo di S. Matteo)

(Abbozzo di trattazione)

******

1. Giustificazione dell'argomento: Mt. 28,19 "è, di tutti i testi trinitari del N.T., il più esplicito" (J. LEBRETON, Histoire du Dogme de la Trinité, vol.I, p. 330). Di qui l'utilità e l'importanza della sua esatta comprensione nel contesto della pericopa in cui ricorre.

2. Obbiezioni ed incertezze recenti in merito all'autenticità ed al significato della formula battesimale trinitaria, con particolare riguardo alla posizione di E. LOHMEYER.

3. Risposta alle obbiezioni di carattere critico-testuale: per la valutazione della formula breve Eusebiana En tôi onòmatì mou si rimanda a J. LEBRETON, Op. cit., vol. I, pp. 599-610; Note E: Mt. XXVIII,19; G. ONGARO, L'autenticità e integrità del comma trinitario in Mt.28,19, in Biblica 19 (1938), pp. 267-279.

4. Risposta alle obbiezioni d'indole stilistica: La formula battesimale trinitaria di Mt. 28,19 risulta pienamente consona con la struttura letteraria di Mt. 28,16-20: essa è esigita dall'insieme. Cf. in merito G.G.GAMBA, In Margine all'Autenticità di Mt.28,19, in Salesianum 26,3 (1964), pp.

5. Risposta alle obbiezioni d'indole dottrinale e logica: La formula battesimale trinitaria di Mt.28,19 risulta pienamente consona con il contenuto dottrinale sia di Mt. 28,16-20 che dell'intera opera mattaica.

a) Senso e significato funzionale di Mt.28,16-20 nell'ambito della superiore unità letteraria (Mt.27,57-28,20): Attraverso una dettagliata analisi della struttura letteraria e del significato funzionale delle singole pericope che compongono l'unità destinata dall'Ev. ad illustrare il tema di Gesù Risorto in chiave polemica antigiudaica, si cerca di evidenziare come la pericopa Mt. 28,16-20 rientri pienamente e necessariamente in detta costruzione stilistico-concettuale. Essa rivela la stessa mano dei brani precedenti ed è condizionata dalla struttura di questi, per cui ben difficilmente si può appellare, per spiegare alcuni dettagli, ad un rifaci - mento posteriore o ad una tradizione distinta e diversa. Mediante Mt. 28,16-20, episodio paradigmatico e simbolico ad un tempo, l'Evangelista prende congedo dai suoi lettori illustrando loro e la conseguenza del fatto della Risurrezione (= costituzione di Gesù quale Figlio di Dio in potenza, e cioè nell'esercizio pieno della Sua dignità di Kyrios: cf.Mt.26,64; Rom.1,4; ecc.) e la legittimità dell'impostazione universalista della predicazione cristiana. Visto in questa luce, Mt.28,16-20 si ricongiunge concettualmente a Mt.4,12-17, e cioè alla pericopa con cui l'Ev. inizia l'illustrazione di ciò che Gesù fece, giustificandolo come avveramento biblico: felice conclusione in unità dell'intero scritto.

b) Esegesi dettagliata di Mt.28,16-20: Lo scopo di questa analisi è di far vedere, contro l'asserita presenza di discordanze e durezze logiche nell'interno della pericopa (E. LOHMEYER), la consonanza di ogni singolo elemento con il suo contesto prossimo e remoto. Si cercherà pertanto soprattutto di approfondire e precisare il significato di quelle locuzioni e di quei termini, che più facilmente si prestano ad essere fraintesi o che spesso vengono troppo superficialmente spiegati dai Commentatori. In particolare ci si soffermerà sui seguenti dettagli:

- Oi éndeka mathêtaì: la precisazione rispetto a Mt.27,

7.10 è pienamente in consonanza con lo stile del restante libro. Essa è con ogni probabilità da rapportare al desiderio dell'Ev. di connettere la scena della realizzazione con il passo in cui per la prima volta è preannunciata l'andata di Gesù Risorto in Galilea, e cioè con Mt. 26,32, ovviamente inteso nel suo contesto prossimo.

- Eporeuthêsan: il verbo è usitatissimo in Matteo. L'Ev. non fa che riprendere un termine già ricorso in Mt.28,7. 11; pur variando elegantemente il suo dire, rimane pertanto nella terminologia del contesto.

- Eis tò òros oû etàxato autoîs o lêsoûs: il dettaglio riprende e precisa ulteriormente quanto l'Ev. ha già detto in Mt. 26,32; 28,7.10. Seguendo i criteri propri della retorica del tempo, l'Ev. nell'accennare per ben quattro volte all'identico fatto storico ha l'avvertenza di apportarvi sempre qualche aggiunta o modifica al fine di curare la varietas e la delectabilitas del suo scritto. Le interpretazioni correnti in merito al monte ed alla frase incidentale oû etàxato. L'essenzialità dello stile di Matteo ed il fatto ch'egli non indugi a raccontare in dettaglio il modo con cui l'apparizione di Gesù agli Undici si svolse sembrano esigere un senso più profondo ed essenziale per la precisazione eis tò òros. E cioè come la locuzione eis tên Galilaìan, intesa in connessione con la missione d'evangelizzazione di tutte le genti (cf. Mt.28,19), richiama Mt.4,12-17 (= avveramento biblico!), sottolineando in conseguenza, sia pure implicitamente, la continuità ideale fra la predicazione evangelica di Gesù e quella dei suoi discepoli (NB! Esplicitamente l'Ev. ha sottolineato la continuità ideale fra la predicazione evangelica del Battista e quella di Gesù: cfr. Mt.3,2 = 4,17!), così la locuzione eis tò òros richiama la scena di Mt.5,1 (che avviene, fra l'altro, proprio in Galilea: cfr. Mt.4,23!), ove Gesù tenne il grande discorso in cui praticamente illustrò in maniera esauriente quanto Egli intendeva ed esigeva con l'imperativo metanoeîte (cfr.Mt.4,17). Inviando gli Undici

a continuare la Sua attività evangelica, Gesù precisa loro che dovranno insegnare quanto Egli aveva loro comandato(cf. Mt.28,20). Ora, se si tiene conto e della terminologia e del concetto espresso, è proprio nel discorso del monte che si ha l'illustrazione e la giustificazione più consoma di detto ordine: cfr. in particolare la formula autoritativa egô dè légô umîn, Mt.5,22.28.32.34.39.44; la conclusione , Mt.7,24-27, ed in genere tutto il tono del discorso, che l'Ev. in 7,29 oosì riassume: ên gàr didàskôn autoùs (e cioè, stando a Mt.5,1-2, in particolare i mathêtaì) ôs exousìan échôn. Anzichè pertanto accettare lo scetticismo dello Knabenbauer ("Qui mons fuerit frustra quaeritur") e di qualche altro (ad es. Lagrange), sembra che il contesto esiga d'identificare il monte di Mt. 28,16 con quello di Mt. 5,1, e conseguentemente anche d'intendere la frase incidentale oû etàxato ktl. così come suona (= dove Gesù aveva dato loro i suoi precetti, concetto, come si disse, ripreso nel discorso diretto: Mt. 28,20), senza sottintendervi l'infinito poreuthênai, come invece comunemente vien fatto con evidente forzatura del testo. Fra etàxato di Mt.28,16 ed eneteilàmên di Mt. 28,20 non v'è cioè altra differenza che il fenomeno della variatio, elemento retorico costantemente curato dall'Ev. anche in questo contesto. Così inteso, il dettaglio di Mt. 28,16 non giunge più impreparato; suggerisce anzi un accostamento dottrinalmente quanto mai significativo, e cioè l'accostamento fra il monte di Galilea (Mt. 5,1; 28,16) ed il Sinai. Come sul Sinai Yahweh dà a Mosè la Legge valida per il solo Israele, così sul monte di Galilea Gesù Kyrios dà ai discepoli la Legge valida anche per tutte le genti. Risulta conseguentemente con ciò pure giustificata la peculiare redazione della pagina di Mt.28,16-20, tutta intesa a sottolineare in Gesù una tale suprema dignità. Si tenga presente a questo riguardo, oltre al senso dei verbi etàxato ed eneteilàmên e della precisazione eis tò òros ktl., il contegno degli Undici nei confronti di Gesù (prosekùnêsan!), il modo con cui Gesù tratta con loro (assenza d'ogni forma di saluto; nessun cenno perchè si alzino: "Gesù prende a parlare in qualità di Re"(E.LOHMEYER)),il contenuto concettuale delle parole di Gesù.

- Edòthê moi pâsa exousìa ktl.: Riferimento ad avvenimento concepito come distinto e posteriore alla Risurrezione? E' interpretazione possibile (cfr. Mt.26,64 rapportato a Dan,7, 14 e la tematica suggerita da Apoc.5,1 e ss.: 12,10; Eph. 1,20-22; ecc.); essa però necessita d'essere intesa rettamente. Costituirebbe infatti null'altro che la consumazione o esplicitazione di una realtà intimamente connessa con la persona di Gesù e quindi già in atto fin dal Suo apparire qui in terra (cfr. infatti la scena di Mt.2,1 ess.). Giova richiamare a questo proposito l'enuncleazione del concetto di exousìa in rapporto a Gesù, presentata dallo scritto mattaico: potere dottrinale e legislativo (cf. Mt. 7,29; 11,27), potere taumaturgico (cf. Mt.9,8; ecc.), potere salvifico (cf.Mt.9,6 rapportato ad 1,21; ecc.); costante coscienza in Gesù di questa Sua dignità e potestà vicaria (cf. Mt.21,23-27; ecc.), ch'Egli a sua volta consegna "vicariamente" ai discepoli (cf. Mt.10,1 e ss.).

Quest'ultimo accostamento pone poi la questione dei rapporti letterari e concettuali fra le scene d'invio ad evangelizzare di Mt.10,1-42 e 28,16-20. Sembra infatti evidente il loro carattere di complementarietà letteraria. In Mt.10,1 e ss. ad es. non si parla nè di battezzare, nè di insegnare, nè di far discepoli, ed il campo d'azione è limitato al solo Israele; in Mt.28,18-20 invece non v'è cenno nè di potere taumaturgico, nè di kêrugma, ed il campo d'azione s'estende a tutte le genti. Eppure, oggettivamente considerata, la finalità ultima dell'invio è identica in entrambi i casi, così come in entrambi i casi si sottolinea apertamente l'impostazione trinitaria dell'invio, senza tuttavia mai accennare all'esecuzione dell'ordine da parte dei discepoli.

Un simile rilievo letterario sembra consentire una migliore comprensione e deltenore delle parole di Gesù in Mt. 28,18-20 (ci si spiegherebbe perchè non venga esplicitata alcuna consegna di potere da parte di Gesù ai discepoli,mentre invece è fortemente evidenziato il potere di Gesù; in Mt. 10,1-42, pagina complementare, si sottolinea infatti maggiormente il potere di Dio Padre e l'opera dello Spirito Santo, e si specifica già la consegna dei poteri di Gesù ai discepoli) e di certe formulazioni del discorso di Mt.10,5-42

(specialmente i vv. 16-23!), che oggigiorno risultano particolarmente difficili per l'esegesi. L'Ev. probabilmente ci propone due scene d'invio egualmente proiettate nel futuro, intese come complementari fra loro e sentite come giustificazione autoritativa del duplice indirizzo pratico assunto dalla predicazione evangelica presso la primitiva comunità cristiana: l'apostolato eis tên peritomên e l'apostolato eis tà éthnê (cfr. Gal. 2,7-9; l'intera impostazione della lettera ai Romani; ecc.).

- En ouranôi kaì epì tês gês: binomio antitetico destinato ad esprimere il concetto di pienezza della potestà vicaria di Gesù (cfr. Ps.110,1; Mt.11,27; Apoc.19,16; 17,14; 1 Tim.6,15; Phil.2,10-11; ecc.).

- Poreuthéntes oûn mathêteûsate ktl.: nesso con il verso precedente - valore del participio grafico (cfr. la variazione rispetto a Mt. 10,7!) - valore incoativo dell'aoristo e senso del termine mathêteûô - accezione di pànta tà éthnê e concezione qui supposta dall'Ev. in rapporto a Mt. 10,5-6; 15,24. - Come spiegare le difficoltà incontrate da Paolo, nell'ambito della comunità cristiana primitiva, per l'accesso dei gentili alla B.N., posta l'attendibilità storica di una formulazione universalista così esplicita da parte di Gesù.

- Baptìzontes autoùs eis tò ònoma ktl.: L'accezione precisa del termine baptìzô e sue implicanze dottrinali nel contesto della realtà evangelica delineata nello scritto di Matteo - conseguente precisazione circa il significato della locuzione eis tò ònoma ktl. (= in nome, e cioè a conto, per autorità di...) - come si colloca il dettaglio nel contesto del Vangelo di Matteo - antichità della formula battesimale trinitaria (Didachè, Ignazio, ecc.) - sua composizione dottrinale con le formule en tôi onomati Iêsoû Xristoû (Act. 2,38; 10,48) e simili - nesso fra attività apostolica ed attività battesimale: Paolo (cf. 1 Cor.1,17) dissocia veramente le due attività?

L'analisi approfondita e ragionata dei punti qui appena accennati sembra condurre ad una giustificazione piena della formula trinitaria anche sotto l'aspetto concettuale: si ha cioè con essa una felicissima ricapitolazione da parte dell'Ev. dell'intera economia evangelica considerata nel suo aspetto essenziale di dono, di grazia, di B.N. di salvezza, così com'è venuta delineandosi lungo tutto lo scritto.

- Didàskontes autoùs têreîn ktl.: giustificazione dell'inciso rispetto alla precedente formula trinitaria.

- Kaì idoù egô meth'umôm eimì ktl.: è la "grande promessa", in perfetta consonanza con Mt. 18,20 e soprattutto con Mt. 1,23 (cf. anche Act. 18,10; ecc.). Valore teologico-biblico della locuzione: implicita affermazione della divinità di Gesù, in quanto enuncia una caratteristica propria nel V.T. a Yahweh ed al Suo Angelo (e cioè, con interpretazione neotestamentaria, a Gesù). La durata di tale assistenza risulta pienamente consona con la concezione della B.N. posta alla base dell'intero scritto.

6.- Ricapitolazione e sintesi degli elementi dottrinali messi in luce e precisati nella precedente analisi.

GUIDO BOSIO

"NOVUM TESTIMONIUM ADVOCO"

La testimonianza dell'anima

*****

Sommario: I. Il De testimonio animae e l'Apologetico. II. Natura della testimonianza dell'anima. III. Il testo del De testimonio animae. IV. Le conoscenze innate dell'anima. V. Cristianesimo e filosofia nel pensiero di Tertulliano. VI. Carattere, scopo e valore del De testimonio animae.

I. IL "DE TESTIMONIO ANIMAE." E L'APOLOGETICO

L'argomento del De testimonio animae è già esposto nel l'Apologetico.

Dopo d'avere dimostrato l'illegalità e l'illogicità della procedura usata dai magistrati contro i cristiani (cc. I-VI) e risposto all'accusa di delitti occulti (cc.VII-IX) l'autore passa a scagionare i cristiani dall'accusa di ateismo: i cristiani non venerano gli dèi pagani, perchè non sono dèi: gli stessi pagani mostrano di disprezzarli (cc. X-XV). Vi dirò chi è il nostro Dio: voi non potete ignorarlo, ma vi ostinate a non riconoscerlo; e qui sta la vostra colpa (c. XVII, 1-3).

XVII, 4. Volete che lo proviamo dalle sue opere, così numerose e così grandi, che ci circondano, ci sostengono, ci ricreano e anche ci atteriscono? (argomento cosmologico, conoscenza a posteriori). Volete che lo proviamo in base alla testimonianza dell'anima stessa? (argomento psicologico, conoscenza a priori).

5. Essa, quantunque stretta nel carcere del corpo (1),

(1) Secondo la concezione platonica, derivata dall'orfismo e dal pitagorismo, l'anima è prigioniera del corpo. Se il corpo è ostacolo, vuol dire che la testimonianza dell'anima sgorga dall'intimo, cioè è di natura aprioristica e non proviene dall'esperienza esterna.

circondata da cattivi insegnamenti (1), svigorita dalle passioni e dalle concupiscenze e resa schiava di false divinità, tuttavia, quando ritorna in sè come dopo un'orgia, o un sonno, o qualche malattia, e ritrova la sua sanità, nomina Dio con questo solo nome, perchè è quello del vero Dio: "Dio grande", "Dio buono" e "quello che Dio darà" sono le esclamazioni di tutti. 6. Essa lo chiama come giudice: "Dio vede" e "m'affido a Dio" e "Dio me lo renderà". O testimonianza dell'anima cristiana per natura! (2). E in fine, pronunciando queste parole, essa volge lo sguardo non al Campidoglio, ma al cielo. Conosce infatti la sede del Dio vivente: da lui e di là essa è discesa.

II. NATURA DELLA TESTIMONIANZA DELL' ANIMA

L'argomento cosmologico per la conoscenza di Dio è quello usato comunemente dagli stoici (3) e dagli apologisti cristiani greci del secondo secolo (4) ai quali l'autore accenna al principio del suo scritto (I,2). E' una conoscenza che deriva dall'osservazione del cosmo, frutto d'esperienza esterna.

(1) La cattiva educazione pagana.

(2) L'anima ha in sè i germi del cristianesimo: lo manifestano le sue esclamazioni spontanee. E' quindi cristiana per natura. Ma la sua vera vita cristiana, la vita soprannaturale, ha inizio solo col Battesimo: Fieri non nasci solet christiana (De test. an. 1,7); fiunt non nascuntur christiani (Apol. XVIII,4). Queste due affermazioni non sono in opposizione alla prima "anima naturaliter christiana": natura e grazia, come filosofia e Rivelazione, nel pensiero di Tertulliano sono stadi successivi che si integrano: la Rivelazione conferma le verità che la natura ha potuto raggiungere (vedi innanzi).

(3) Cicerone sintetizza gli argomenti addotti dagli stoici per provare l'esistenza di Dio riferendo la dottrina di Cleante (De nat. deor. III,7).

(4) Cfr. Aristide, Apologia, vers. di Vona, Roma 1950, c.1, p.71-72; Atenagora, Supplica, c.13 e c.16; Taziano, Discorso , c.4; Teofilo, Ad Autolico, I, c.4.

La testimonianza dell'anima, cui fa appello Tertulliano, è di natura psicologica, aprioristica; essa sgorga dall'intimo dell'anima, è una conoscenza innata (concetto platonico), una "pròlepsis", praesumptio, appartiene alle "koinaì énnoiai", cioè ai sensus communes della gnoseologia stoica.

L'anima possiede tale capacità perchè è nata dal flatus Dei (De anima, XXII,2), ossia dal soffio di Dio Creatore (Gen. II,7); ab illo (a Deo) et inde (de caelo) descendit (Apol. XVII,6), Mirum si, a Deo data, novit homini divinare? Tam mirum si eum, a quo data est, novit? (De test. an. V,2). Si aut divina aut a Deo data est, sine dubio datorem suum novit (De test. an. II,4). La voces o eruptiones animae (spontanee esclamazioni dell'anima) sono tacita commissa (arcani depositi affidati dalla natura) congenitae et ingenitae conscientiae (alla connaturata ed intima coscienza (De test. an. V,3).

Queste voces o eruptiones animae, esclamazioni spontanee dell'anima, e le relative conoscenze innate, che esse presuppongono, formano l'argomento del De testimonio animae.

III. IL "DE TESTIMONIO ANIMAE" (testo)

Capo I

Sommario - Grande avidità di sapere e ancor più grande memoria sono necessarie quando dagli scritti dei pagani si vogliano ricavare testimonianze in favore del Cristianesimo, allo scopo di confutare gli avversari con i loro stessi argomenti (Paragr.1). L'hanno tentato alcuni apologisti cristiani, esperti di letteratura e di filosofia, ma senza frutto, perchè i pagani non prestano fede neppure ai loro più lo dati maestri, quando le loro affermazioni sono favorevoli al Cristianesimo (2-3). Rinuncerò quindi alla letteratura e alla filosofia pagana. Anche se esse hanno proclamato alcune verità, come l'esistenza d'un unico Dio, non tutti le conoscono, ma solo i dotti, e tanto meno le riconoscono. Quanto poi alla nostra Scrittura sacra, vi prestano fede solo coloro che sono già cristiani (4). Io mi appello ad una testimonianza nuova, quella dell'anima, così come essa si trova alla nascita, senza istruzione e senza cultura, quando è ancora estranea al cristianesimo; eppure essa è già

d'accordo con noi cristiani nel proclamare verità per le quali voi pagani ci odiate e ci dileggiate (5-7).

1. Grande avidità di sapere e ancor più grande memoria sono necessarie nella ricerca quando, da tutti gli scritti più accreditati dei filosofi o dei poeti o degli altri maestri della dottrina e della sapienza profana si vogliano ricavare testimonianze per la verità cristiana, affinchè i suoi avversari e persecutori dai loro stessi documenti siano dimostrati colpevoli d'errore verso di sè e d'ingiustizia verso di noi. 2. E' vero che alcuni, i quali dalla loro prima formazione letteraria avevano conservato applicazione all'indagine e tenacità di memoria, composero presso di noi, con questo criterio, lavori di piccola mole (1), citando e dimostrando, per i singoli punti, ragioni, fondamenti, tradizioni ed argomenti razionali, attraverso i quali si può riconoscere che noi non abbiamo professato alcuna dottrina nuova o mostruosa, intorno alla quale non si schierino in nostro favore e non ci diano il loro assenso anche scritti di pubblico dominio e accessibili a tutti, ogni volta che noi rigettiamo qualche errore o ammettiamo qualche cosa di retto. 3. Ma l'ostinazione umana, mossa da incredulità, negò fede anche ai proprii maestri, in altri casi lodatissimi e ritenuti molto eccellenti, quando essi toccarono argomenti che difendono il Cristianesimo. I poeti diventano stolti, quando rappresentano gli dèi soggetti alle umane passioni e argomento di favole, i filosofi diventano ottusi, quando s'accostano alla verità. Uno sarà stimato saggio e prudente soltanto fin chè parla un linguaggio quasi cristiano; ma se egli mostra qualche aspirazione alla prudenza e alla sapienza, sia ri-

(1) Sono gli apologisti greci del II secolo: Quadrato, Aristide, Giustino, Taziano, Atenagora, Teofilo... I più sono dotti pagani, i quali, convertiti al Cristianesimo, si valgono della loro coltura per difendere la religione abbracciata. Conoscendo bene gli scrittori pagani, essi tentano di usufruire delle loro affermazioni per difendere il Cristianesimo.

pudiando i riti pagani sia condannando il mondo, sarà biasimato come cristiano.

4. Quindi non vogliamo ormai avere più nulla a che fare con una letteratura ed una filosofia che producono frutti perversi, perchè di esse si crede ciò che è falso, piuttosto che ciò che è vero. Ammettiamo pure che alcuni abbiano proclamato l'esistenza di un Dio unico. Nulla affatto però si sarebbe dovuto attingere da loro, di ciò che un cristiano potrebbe riconoscere senza alcun biasimo; poichè anche ciò che fu attinto non tutti lo conoscono e coloro che lo conoscono non hanno fiducia che sia ben fondato. Ancor più sono lontani i pagani dall'aderire ai nostri scritti, ai quali nessuno s'accosta se non è già cristiano.

5. Io mi appello ad una testimonianza nuova, più nota d'ogni letteratura, più viva d'ogni insegnamento, più diffusa d'ogni libro, più grande di tutto l'uomo: mi appello a ciò che costituisce l'essenza dell'uomo. Vieni in mezzo, o anima (1). Se tu sei cosa divina e immortale, come pensa la maggior parte dei filosofi, tanto più non mentirai. Se invece non sei divina, ma mortale, come vuole Epicuro, solo tra tutti, tanto più non dovrai mentire. Ma, o scesa dal cielo (2), o generata dalla terra (3), o prodotto di numeri o di atomi (4), sia che tu abbia inizio con il corpo o sia infusa dopo nel corpo (5), qualunque sia la tua origine e la tua natura, sei tu che fai dell'uomo un animale ragionevole, capace di conoscere e d'intendere. 6. Però io non m'appello a te che, formata nelle scuole, esercitata nelle

(1) E' l'espressione dello stile giudiziario, con la quale s'invita il testimonio a venire innanzi al giudice (consistere) per fare la sua deposizione.

(2) Come ammettono i Pitagorici e i Platonici.

(3) Come vuole Lucrezio.

(4) Teoria atomica di Democrito, Epicuro, Lucrezio.

(5) Gli stoici, come riferisce Tertulliano stesso (De anima, XXV, 2) ritenevano che l'anima s'introducesse nel corpo non appena il bambino, uscito dall'utero materno, trae il primo respiro.

biblioteche, nutrita nelle accademie e nei portici attici (1), sputi sentenze. Io mi rivolgo invece a te, che sei semplice, rozza, incolta, ignorante, quale tu sei in coloro che posseggono solo te (2), che vieni tutt'intera dalla strada, dal crocicchio, dal laboratorio del tessitore. 7. Io ho bisogno della tua ignoranza, perchè alla tua cultura, per quanto piccola, nessuno crede più. Io vengo a chiederti ciò che quello che tu rechi in te stessa all'uomo (3), quello che hai imparato a conoscere dal tuo intimo o dal tuo creatore, chiunque egli sia. Per quanto io sappia, tu non sei cristiana. L'anima non nasce cristiana, lo diventa (4). Tuttavia ora i cristiani chiedono a te, che sei straniera, una testimonianza contro i tuoi, affinchè essi, almeno dinanzi a te, si vergognino di odiarci e di deriderci, per motivo di quelle verità, nelle quali ora trovano complice anche te.

Capo II

Sommario - L'anima afferma spontaneamente l'esistenza di Dio e lo riconosce buono e benefico, mentre l'uomo è cattivo proprio perchè s'è allontanato da Dio(peccato originale)(1-2). Vi sono di quelli che negano che Dio veda e giudici, e lo ritengono non soggetto all'ira. Contro costoro sta la testimonianza dell'anima, che teme il giudizio alla fine della vita, e invoca spontaneamente come giudice il Dio unico, anche quando si trova nei templi degli dèi pagani (3-7).

1.- Noi non troviamo consensi quando annunciamo Dio con la sola denominazione di unico, dal quale ogni cosa deriva ed è governata. Testimonia se questo è ciò che sai anche tu. Giacchè sentiamo che anche tu, apertamente e con una libertà piena non concessa a noi (5), in casa e fuori ,

(1) Allusione all'Accademia di Platone e alla scuola Stoica (stoà, portico).

(2) Cioè posseggono l'anima così com'è, spoglia di ogni coltura.

(3) Cioè la testimonianza che tu porti condannaturata con te.

(4) Per il contrapposto con "anima cristiana per natura" vedi sopra n. 2 a pag. 82

(5) Allusione al clima di persecuzione, che impediva la professione di Cristianesimo.

esclamai: "Ciò che Dio darà" e "se Dio vorrà". Con queste esclamazioni tu affermi l'esistenza d'un essere, al quale tu riconosci ogni potere, e alla cui volontà ti rivolgi , e nello stesso tempo neghi che siano dèi gli altri, mentre li chiami con i loro nomi, Saturno, Giove, Marte, Minerva (1).

Dunque tu confermi unico Dio colui che chiami soltanto con il nome di Dio; cosicchè se tu qualche volta chiami dèi anche quegli altri, dài l'impressione di valerti d'una denominazione che non compete a loro, e che, per così dire, è presa a prestito. 2. E non ti è neppure nascosta la natura del Dio che noi annunciamo. Sono tue le esclamazioni: "Dio buono", "Dio è benefico". Anzi, tu aggiungi: "L'uomo invece è cattivo", con questa contrapposizione, deplorando, in modo indiretto e figurato, che l'uomo sia cattivo, perchè si è allontanato dal Dio buono (2). E inoltre, siccome ogni benedizione, da parte di un Dio tutto bontà e benevolenza, è il mezzo più efficace per santificare il nostro tenore di vita e la nostra condotta, tu pronunci l'augurio: "Dio ti benedica". E lo dici con la spontaneità che deve usare il cristiano. Ma quando trasformi in imprecazione la menzione di Dio, con le tue parole tu ammetti, d'accordo con noi, che il suo potere su di noi è totale. 3. Vi sono di quelli che, anche se non negano Dio, tuttavia non credono affatto che egli scruti, valuti e giudichi - in questo essi si oppongono pienamente a noi, che abbracciamo questa dottrina per timore del giudizio che ci è annunciato - essi onorano Dio in quanto lo dispensano dalla preoccupazione di osservare e dalla noia di punire, e non gli attribuiscono neppure l'ira. Poichè, dicono essi, se Dio s'adira, è soggetto ad alterazione e passione; ora ciò che patisce e si altera può anche essere soggetto a morire ,cosa che Dio non può subire (3). 4. Ma gli stessi, confessando altrove che l'anima è divina e data da Dio, incappano

(1) Li neghi mentre li chiami con nomi particolari, non con quello dell'unico Dio.

(2) Tertulliano attribuisce all'anima la conoscenza del peccato originale.

(3) Allude agli Epicurei, i quali ritengono che il governo del mondo turberebbe l'atarassia divina.

nella testimonianza dell'anima stessa, che viene a ritorcersi contro l'opinione espressa prima (1). Se l'anima è divina o data da Dio, certamente conosce il suo creatore; e se lo conosce, lo teme anche come il grande rimuneratore alla fine. 5. E non dovrà temere colui che essa vuole propizio anzichè irato? E donde scaturisce questo naturale timore dell'anima di fronte a Dio, se Dio non conosce ira? Come può essere temuto colui che non conosce di essere offeso? E che cosa si teme se non l'ira? E perchè si teme l'ira, se non per la punizione? E donde ha origine la punizione, se non dal giudizio? E donde il giudizio, se non dal potere? E di chi è il potere sommo, se non unicamente di Dio?

6. Per questo dunque, o anima, t'accade spesso coscientemente, in privato e in pubblico, senza che alcuno ti derida o ti schernisca, di esclamare: "Dio vede ogni cosa" e "l'affido a Dio", e "Dio compenserà"e "Dio giudicherà tra di noi". Donde questo linguaggio in te che non sei cristiana? 7. E così, sovente, anche quando sei cinta delle bende di Cerere e indossi il manto scarlatto di Saturno e la veste di lino di Iside, nell'interno stesso dei templi, tu invochi Dio come giudice. Tu stai sotto la statua d'Esculapio, o adorni la bronzea statua di Giunone, o rivesti Minerva con l'elmo dalla fosche figure (2), eppure non chiami in testimonio nessuno degli dèi che ti stanno davanti. Nel tuo tribunale, t'appelli ad un giudice estraneo; sei nei tuoi templi e ti senti sotto l'influsso d'un altro Dio. O testimonianza della verità, la quale, presso gli stessi demoni (3), porta te come teste in favore dei cristiani!

(1) L'opinione che Dio non si curi degli uomini e non sia soggetto all'ira.

(2) Il passo è guasto e le interpretazioni sono varie.

(3) Gli dèi pagani sono demoni: Omnes dii gentium daemonia (Ps. 95,5).

Capo III

Sommario - L'anima, con le sue imprecazioni, mostra di conoscere che esistono i demoni e che Satana è l'autore della sua rovina.

1. Ma certamente, quando noi affermiamo che esistono i demoni, l'uno o l'altro dei seguaci di Crisippo (1) ci deride, come se non potessimo senz'altro anche dimostrarlo, noi che siamo i soli a cacciarli dai corpi (2). Le tue imprecazioni, o anima, testimoniano che i demoni esistono e che sono oggetto di maledizione. Demonio tu chiami un uomo che, per la lussuria, la malvagità, l'arroganza o qualunque sia la colpa che noi attribuiamo ai demoni, si è reso tanto molesto da provocare necessariamente l'odio.

2. Tu infine, in ogni vessazione e quando vuoi esprimere disprezzo o aborrimento, pronunci il nome di Satana, colui che noi chiamiamo angelo della malvagità, artefice di ogni errore, corruttore di tutto il mondo, per opera del quale l'uomo (Adamo), in principio, aggirato e indotto a trasgredire il precetto di Dio e perciò consegnato alla morte, da allora contaminò con il suo seme tutto il genere umano e lo rese anche propaggine (traducem) della sua dannazione (3). 3. Tu dunque conosci l'autore della tua rovina, e quantunque lo conoscano a fondo solo i cristiani, o qualsiasi altra setta che aderisca al Signore (4) tuttavia tu lo conosci perchè lo odii.

Capo IV

Sommario - Il Cristianesimo afferma che l'anima, dopo il giudizio, si riunirà al corpo risuscitato e subirà con esso la pena o godrà il refrigerio meritati (paragr. 1). Questa dottrina, più nobile di tutte le concezioni dei filosofi sull'ar-

(1) Cioè degli Stoici. Crisippo (c.280-204) fu discepolo di Zenone (350-258).

(2) Con gli esorcismi.

(3) Per mezzo del seme, nella generazione, viene trasmessa con il corpo anche l'anima. E' questo un locus classicus del traducianismo di Tertulliano.

(4) Allude al Giudaismo, che conosce ed adora il vero Dio.

gomento, è conosciuta istintivamente dall'anima: lo dimostrano le espressioni, che essa usa quando ricorda i morti, e il suo timore della morte (2-8). Anche l'istintiva brama d'essere ricordata dopo morte dimostra che l'anima sa di sopravvivere (9-10). Essa conosce anche, istintivamente, il dogma della risurrezione, per il quale i cristiani sono tanto dileggiati (11).

1. Ed ora, per ciò che riguarda la dottrina che più da vicino t'interessa, in quanto si riferisce alla tua stessa natura, noi affermiamo che tu sussisti dopo che s'è spenta la vita e attendi il giorno del giudizio, e, in conformità ai meriti, sei destinata al tormento o al refrigerio, ambe due eterni. Per sostenere queste sorti, tu dovrai necessariamente riavere la primitiva sostanza e la materia e memoria dello stesso uomo di prima, perchè nulla di male o di bene potresti sentire, se non ne fossi resa capace da un corpo sensibile, e non avrebbe senso il giudizio senza la presenza di quello stesso che meritò di subire il giudizio. 2. Questa concezione cristiana, anche se è assai più decorosa della pitagorica perchè non ti trasferisce nelle bestie (1), più completa della platonica, perchè ti restituisce come dote il corpo (2), più nobile della epicurea, perchè ti difende dalla morte (3) tuttavia, in grazia del suo nome (4), viene attribuita unicamente a stoltezza, a insensatezza, e, come suol dirsi, a presunzione. 3. Ma noi non arrossiamo se questa presunzione è condivisa da te, (o anima). Prima di tutto, quando ti ricordi di qualche defunto, lo chiami "poveretto", certamente non perchè è stato strappato ai beni della vita, ma perchè è stato sottoposto alla pena e al giudizio. 4. Del resto, in altre occasioni, tu dici che i defunti sono tranquilli. Riconosci il disagio della vita e il beneficio della morte. Chiami poi tranquilli i defunti, quando talora esci fuori dalle porte della cit

(1) Con la metempsicosi.

(2) Secondo la dottrina platonica solo l'anima sopravvive.

(3) Gli Epicurei ritenevano mortale l'anima.

(4) I cristiani vengono condannati in grazia del nome (Cfr. Apol. II-III).

tà e ti apparti presso le tombe con vivande e manicaretti, per offrire, piuttosto a te stessa, un banchetto funebre; oppure quando ritorni dalle tombe abbastanza innaffiata. 5. Ma io voglio sapere ciò che tu pensi a mente sana. Chiami "poveretti" i morti, quando esprimi la tua intima convinzione, quando sei lontana da loro. Giacchè durante il loro convito, come presenti e adagiati con te a mensa, tu non puoi deplorare la loro sorte; anzi, dovresti tributare loro lodi, perchè ti procurano l'occasione d'un lauto banchetto. Chiami dunque poveretto uno che non ha la sensibilità? E come mai lo ingiurii come se sentisse? Quando lo ricordi con una punta d'offesa, auguri a lui pesante la terra e tormento alle ceneri sue presso gli inferi.

Similmente, in senso favorevole, implori refrigerio alle ossa e alle ceneri di colui, cui devi riconoscenza, e gli auguri che riposi bene presso gli inferi. 6. Se tu, dopo morte, non sei più in grado di soffrire, se non hai più la sensibilità, se, infine, lasciato il corpo, tu non sarai più nulla, perchè mentisci a danno tuo, come se potessi soffrire ancora qualche cosa? Perchè temi soprattutto la morte? Non dovresti temere nulla dopo morte, perchè dopo di essa non puoi più provare sensazione alcuna. 7. Anche se si dicesse che si teme la morte, non già perchè minaccia qualche cosa dopo, ma perchè tronca i vantaggi della vita, tuttavia, venendo meno con essa svantaggi molto più numerosi, la morte dovrebbe dissipare il timore, perchè libera dalla parte più grave. Nè si deve temere la perdita dei beni, perchè è compensata da un altro bene, la cessazione degli svantaggi. Non si deve temere ciò che ci libera da ogni timore. 8. Se temi di lasciare la vita perchè l'hai riconosciuta deltutto buona, certamente non hai ragione di temere la morte, giacchè non ti consta che sia un male. Ma quando la temi, sai che è un male. Tu non la riconosceresti come un male e non la temeresti, se non sapessi che dopo morte c'è qualche cosa che la rende cattiva e te la fa temere. 9. Lasciamo ora da parte quel timore della morte che è istinto naturale. Ammettiamo pure che nessuno tema ciò a cui non può sfuggire. Voglio ora parlare

d'un altro aspetto, cioè di quello di una più lieta speranza dopo morte. In tutti infatti è innato il desiderio della fama dopo morte. Sarebbe troppo lungo rifare la storia di uomini come Curzio, come Regolo o quelli d'eroi greci, dei quali si conservano innumerevoli elogi, per avere essi disprezzato la morte in vista della fama postuma. 10. Chi oggi non si sforza di mantenere vivo il proprio ricordo dopo la morte, affermando il proprio nome con opere letterarie, o semplicemente con la lodevole condotta o con lo sfarzo stesso del sepolcro? Donde deriva all'anima quell'anelare oggi a ciò che può pretendere solo dopo morte e quel preparare con tanta cura ciò di cui potrà godere solo dopo il trapasso? Non si preoccuperebbe certo della posterità, se non conoscesse nulla dell'avvenire. 11. Ma forse tu sei più sicura di mantenere la sensibilità dopo la tua dipartita, che non di risorgere un giorno, cosa che voi ci biasimate di presumere. Eppure anche questo è proclamato dall'anima. Giacchè quando uno s'informa intorno ad una persona, già da tempo defunta, come se fosse ancor viva, viene subito a portata di mano l'espressione: "E' già morto, e deve ritornare".

Capo V

Sommario - Le testimonianze dell'anima traggono valore dalla loro origine: l'anima è discepola della natura e la natura è figlia di Dio (1). C'è da meravigliarsi se l'anima sente innate in sè quelle verità fondamentali (esistenza di Dio buono, di Dio giudice, della vita futura, del demonio), che Dio si è degnato, di rivelare ai suoi? (2) Disgressione polemica: le conoscenze dell'anima non hanno origine dalla filosofia e dalla letteratura pagana: il linguaggio dell'anima precede ogni letteratura. Inoltre, anche la filosofia e la letteratura hanno attinto le loro poche verità dalla Scrittura sacra degli Ebrei e dei Cristiani, che è più antica. Quindi non ha importanza che l'anima sia stata istruita da Dio attraverso alla natura, o attraverso alla Scrittura sacra: la fonte è sempre unica, Dio (3-7).

1. Queste testimonianze dell'anima quanto più sono vere tanto più sono semplici, quanto più sono semplici tanto più sono popolari, quanto più popolari tanto più comuni ,

quanto più comuni tanto più naturali, quanto più naturali tanto più sono divine. Non credo che esse possano sembrare ad alcuno inconsistenti e ridicole, se egli pensa alla maestà della natura, da cui deriva il primato dell'anima. Tutto quello che concedi alla natura, dovrai aggiudicarlo alla discepola. La natura è la maestra, l'anima è là discepola. Tutto ciò, che quella insegna o questa impara, viene da Dio, che è il maestro della maestra stessa. 2. Che cosa possa presagire l'anima dal suo primo maestro (Dio) tu (o uomo) lo puoi giudicare da colei che è dentro di te. Conosci lei, che ti dà la capacità di conoscere. Considera come essa nei presagi si dimostri vate, nei pronostici interprete, negli eventi preveggente. C'è forse da stupirsi se l'anima, data da Dio, sa ispirare all'uomo divini presagi? C'è tanto da stupirsi se l'anima conosce colui che l'ha fatta? Anche quando è circuita dal suo avversario (il diavolo), essa conosce il proprio autore, la di lui bontà, la di lui sentenza, il proprio destino e lo stesso suo avversario. C'è tanto da stupirsi se, data da Dio, essa presagisce le stesse cose che Dio concede ai suoi di conoscere? 3. Ma colui che non ammette che queste esclamazioni spontanee dell'anima siano suggerite dalla natura, quasi arcano deposito affidato alla connaturata e intima coscienza, dirà piuttosto che l'uso, e quasi il vizio, di parlare così si è affermato quando si diffusero tra il volgo le opinioni contenute in opere scritte accessbili a tutti. 4. L'anima certamente è anteriore alla scrittura e il linguaggio è anteriore al libro; prima viene il pensare e poi lo scrivere, prima l'uomo stesso e poi il filosofo e il poeta. Si deve forse credere che prima che esistessero opere scritte e che fossero divulgate, gli uomini vivessero senza pronunciare tali espressioni? Nessuno parlava di Dio, della sua bontà, della morte, degli inferi? 5. Era mendico, io credo, anzi non poteva neppure esistere il linguaggio, mancando anche allora i termini senza i quali non può esistere neppure il linguaggio di oggi, quantunque più abbondante, più ricco, più denso di pensiero, se quelle espressioni che oggi sono tanti facili, tanto frequenti, tan

to ovvie e che per così dire,spuntano da sè sul labbro,non esistevano nel passato, prima che venisse al mondo la scrit tura, verisimilmente prima che nascesse Mercurio. 6. E donde, ti prego, gli scritti stessi riuscirono a conoscere e a disseminare, ad uso del linguaggio, quelle idee, che mai alcuna mente aveva concepito, o lingua proferita, o. o recchio accolto? Infatti, siccome le Scritture sacre, che si trovano presso di noi o presso i giudei, nel cui tronco d'olivo selvatico noi fummo inseriti, sono molto più an tiche della letteratura profana, oppure alcune la precedono anche solo di breve tempo, come abbiamo detto a suo luo go, allo scopo di dimostrare la loro credibilità (1), anche se l'anima ha ricavato queste espressioni dagli scritti, certamente bisognerà credere che l'abbia ricavate dai nostri scritti non dai vostri, perchè per l'istruzione del l'anima gli scritti più antichi hanno maggior valore dei più recenti; questi infatti devono a quelli le loro informazioni. E anche se ammettessimo che l'anima fu istruita dai vostri scritti, la dottrina trasmessa appartiene alla prima fonte; ed è assolutamente proprietà nostra tutto quel lo che vi capita di attingere dalle nostre Scritture e di tramandare. 7. Stando così le cose, non ha molta impor - tanza che la consapevolezza dell'anima sia stata formata da Dio o dagli scritti divini. Perchè dunque, o uomo pretendi che queste verità, entrate nella consuetudine dell'u so comune, derivino dalle umane opinioni della tua lettera tura.?

Capo VI

Sommario - I pagani hanno tre fonti di verità; la loro filosofia, le divine Scritture , la voce dell'anima. Se dubiti della tua filosofia, credi a Dio, credi alla tua anima, ossia a te stesso. La voce dell'anima è chiarissima, insopprimibile, eguale in tutte le lingue e in tutti i popoli, universale. Ascolta dunque questa voce e abbraccia il Cristianesimo, affinchè la tua stessa anima, che si sente per natura cristiana, non diventi la tua accusatrice al tribunale di Dio.

(1) Apol. cc. XIX e XLVII.

1. Credi dunque ai tuoi scritti, e in base alle nostre spiegazioni, credi alle Scritture divine, e seguendo l'impulso dell'anima stessa, egualmente credi alla natura. Scegli tra queste testimonianze quella che tu onorerai come sorella della verità. Se dubiti dei tuoi scritti, sappi che nè Dio nè la natura mentono. E per credere a Dio e alla natura, credi all'anima e così crederai anche a te stesso. Essa è certamente colei, che tu stimi tanto quanto essa fa te degno di stima. Tu sei tutto suo ed essa è tutto per te; senza di essa non puoi nè vivere nè morire; per causa sua tu trascuri gli dèi (1); 2. Quando temi di diventare cristiano, chiama in giudizio lei. Perchè adora altre divinità, e nomina Dio? Perchè quando, nelle imprecazioni, maledice gli spiriti, proclama l'esistenza dei demoni? Perchè rivolge al cielo le invocazioni e alla terra le imprecazioni? Perchè, mentre serve a questi dèi, chiama come vindice un altro Dio? Perchè pronuncia giudizi sui morti? Come mai usa parole dei cristiani, essa che non vuole nè ascoltarli nè vederli? Perchè ha dato a noi quelle espres - sioni o da noi le ha ricevute? Perchè le ha insegnate o imparate? Devi sospettare di tanta concordanza in ciò che proclama e di tanta discordanza in ciò che pratica. 3. Sei stolto se soltanto a questa lingua latina o alla greca, affini tra loro, attribuisci tali espressioni, così da negare l'universalità della natura. Non ai soli latini e greci l'anima proviene dal cielo. Per tutti i popoli una sola è la natura umana, vario il nome; eguale l'anima, varie le espressioni della voce; eguale lo spirito, vario il suono; ogni popolo ha la sua lingua, ma l'argomento del linguaggio è comune. 4. Dovunque è noto Dio, dovunque la sua bontà, dovunque il demonio e l'imprecazione contro il demonio, dovunque s'invoca il giudizio di Dio, dovunque si conosce la morte, dovunque se ne ha la consapevolezza e dovunque anche la testimonianza (2). 5. Ogni anima proclama con pie

(1) Vedi sopra II,7: "Non chiami in testimonio nessuno degli dèi, che ti stanno davanti"; e Apol. XVII, 6: "E pronunciando queste parole, essa volge lo sguardo non al Campidoglio, ma al cielo".

(2) Sono le testimonianze dell'anima.

no diritto quelle verità che a noi non è dato neppure di sussurrare. Giustamente ogni anima è rea e testimone; tanto rea del suo errore, quanto anche testimone della verità; e nel giorno del giudizio, starà dinanzi al tribunale di Dio, senza potere dir nulla in sua difesa. 6. Tu proclamavi Dio e non lo cercavi, abominavi i demoni e li adoravi, ti appellavi al giudizio di Dio e non credevi che Dio esiste, presagivi le pene infernali e non te ne guardavi, conoscevi i cristiani e li perseguitavi.

IV. LE CONOSCENZE INNATE DELL'ANIMA

Dalla lettura del testo risulta che Tertulliano ritiene che l'anima conosca per natura queste verità:

1) L'esistenza d'un Dio unico, onnipotente (II,1), buono e benefico, in contrapposizione all'uomo che è cattivo, perchè si è allontanato da Dio con il peccato originale (II,2); Egli è arbitro e giudice degli uomini (II,3-7).

2) L'esistenza dei demoni e che Satana è la causa della rovina dell'uomo (III).

3) Il giudizio e la sorte eterna, felice o infelice, e la risurrezione dei corpi, partecipi con le anime della sorte eterna (IV).

La testimonianza dell'anima è veramente nuova? Le voces, esclamazioni dell'anima, sono davvero innate, connaturate all'anima, e significano le verità indicate?

Alla prima domanda si può rispondere affermativamente: è una testimonianza nuova e geniale. La seconda trova una risposta soddisfacente nel quadro del pensiero di Tertulliano e particolarmente nel carattere e nelle finalità dell'Apologetico, del quale il De testimonio animae è appendice.

V. CRISTIANESIMO E FILOSOFIA NEL PENSIERO DI TERTULLIANO

Per ben comprendere il De testimonio animae bisogna tenere presente la concezione che Tertulliano ha del cristianesimo e dei suoi rapporti con la filosofia pagana.

Per Tertulliano il Cristianesimo è essenzialmente una Rivelazione.

"Fino dall'origine dei tempi, Dio mandò nel mondo uomini degni, per la loro intemerata giustizia, di conoscere e manifestare Dio (i profeti).... Le loro parole e i prodigi che compivano, per far fede della divinità della loro missione, sono conservati nel deposito di libri sacri... Tolomeo Filadelfo li fece tradurre nella lingua greca da esperti Giudei... I Giudei li leggono in pubblico ogni sabato. Chi li ascolta troverà Dio; chi si sforzerà anche di comprenderli si sentirà costretto a credere" (Apol. XVIII).

"Poi venne Colui che era stato preannunciato da Dio per rinnovare l'antica Legge e darle nuovo splendore, Cristo Figlio di Dio... luce e guida del genere umano" (Apol. XXI,7). "Egli venne a portare una legge più completa"(Apol. XXI,6), ossia tutta la Verità.

L'origine divina del Cristianesimo è dimostrata; a) Dalla realizzazione delle profezie: "Tutto ciò che avviene era stato predetto; tutto ciò che si vede era stato preannunciato... Tutte queste cose sono state scritte anticipatamente. Mentre le subiamo, possiamo leggerle; mentre ne prendiamo conoscenza, ne abbiamo la prova. Il verificarsi d'una profezia mi pare sia prova sufficiente del suo carattere divino" (Apol. XX, 2-3). b) Dai miracoli operati da Gesù Cristo (Apol. XXI,17-23). c) Dalla confessione degli stessi demoni, che non sono altri che gli dèi pagani. Essi sono sottomessi dagli esorcismi dei cristiani in forza del nome di Cristo (Apol. XXII-XXIII). d) Dalla superiorità morale della vita dei cristiani: dalla loro carità, castità, innocenza, dal loro eroismo nel martirio (Apol. XXXVI-L).
e) Dallo sviluppo meraviglioso del Cristianesimo: "Siamo di ieri, ed abbiamo già riempito tutte le vostre terre, città,

isole, castelli, municipi, borgate, gli accampamenti stessi, tribù, decurie, il Palazzo, il Senato, il foro: solo i templi vi abbiamo lasciato" (Apol. XXXVII,4).

Tra Cristianesimo e filosofia non c'è opposizione : sono due diversi gradini nel cammino verso la Verità.

Il primo gradino è costituito dalla natura; l'anima "discepola della natura" manifesta istintivamente le verità fondamentali del Cristianesimo: essa è "naturaliter christiana" (De test. animae).

Il secondo gradino è la filosofia. La natura, che ispira l'anima, ha guidato anche i filosofi nella ricerca della verità. Ma è stata una ricerca doppiamente imperfetta; perchè incompleta e perchè soggetta a molte deviazioni. La filosofia ha lo scopo di preparare alla Rivelazione : "Dio ha inviato a te, come maestra, prima la natura, per mandarti poi anche la profezia. Affinchè tu potessi credere più facilmente alla profezia, ti ha fatto prima discepolo della natura". (De resur. carn. XII,8) . "Tanto i sensus communes, suggeriti dalla natura, quanto la filosofia devono essere commisurati sulla "Verità", ossia sulla Rivelazione. Tertulliano si scaglia contro la filosofia quando essa s'arresta a verità incomplete o devia verso le eresie. Essa ha libero corso finchè non urta con la fede, finchè si mantiene in un deismo generico e sobrio, basato sul senso comune: "Si può ragionare delle cose di Dio seguendo il senso comune, ma per confermare la verità, non per fortificare l'errore" (De resurr. carn. III,1). "Certamente noi non negheremo che i filosofi siano qualche volta d'accordo con noi... Ma la maggior parte delle loro verità sono suggerite dalla natura, sono tratte, per così dire, dal senso comune, di cui Dio ha dotato l'anima. Di qui è partita la filosofia ed ha gonfiato queste verità, per la propria gloria. Essa ha ceduto al fascino del suo bel linguaggio, abile nell'edificare come nel distruggere, nel persuadere con le parole, piuttosto che nell'insegnare" (De anima, II,1-2).

Il terzo gradino è costituito dalla Scrittura dei Giudei, più antica di tutti gli scritti pagani. Essa è la fonte della Verità, alla quale hanno attinto filosofi e poeti:

"La Scrittura è il tesoro da cui deriva ogni successiva sapienza" (Apol. XLVII,1). Ma non comprendendola, i poeti e i filosofi la snaturano; "Da una sola via trassero una folla di sentieri obliqui ed inestricabili" (Apol. XLVII,9); e diventarono "i patriarchi degli eretici" (De anima, III,1). "Dalla filosofia vengono fornite le eresie" (De praescr. VII, 3).

Il quarto gradino è la Rivelazione di Cristo, Figlio di Dio. Il Cristianesimo è una melior philosophia" (De pall. VI,2) e contiene tutta la verità: "Non abbiamo più bisogno di ricerca dopo Gesù Cristo, nè d'indagine dopo il Vangelo (De praescr., VII,12).

VI. CARATTERE, SCOPO E VALORE DEL "De testimonio animae"

Appendice dell'Apologetico.

Questo breve scritto è un'appendice dell'Apologetico e ne condivide il carattere a gli intenti.

Scrivendo l'Apologetico, Tertulliano non s'illudeva che i magistrati romani avrebbero ascoltato le sue ragioni ed avrebbero mutato la procedura dei processi contro i cristiani. Anche il magistrato più benevolo sarebbe stato costretto a procedere secondo le norme legislative vigenti e non secondo i suggerimenti di Tertulliano, per quanto fossero suadenti. Di fatto, la persecuzione contro il cristianesimo continuò dopo la pubblicazione dell'Apologetico (197) e, con l'editto di Settimio Severo (202), divenne generale e mietè molte vittime, tra le quali le più note sono Perpetua e Felicita.

Scopo apologetico, parenetico e propagandistico.

Scopo dell'Apologetico è difendere i cristiani dalle accuse pubbliche e private, dissipare l'atmosfera di diffidenza, di disprezzo e di odio, che gravava su di loro, e creare invece simpatie ed adesioni verso una religione tanto degna d'ammirazione per la sublimità delle dottrine e

per i frutti che produceva nella vita degli aderenti. Lo scopo parenetico e propagandistico (1), concomitante negli apologisti greci del II secolo e nell'Apologetico di Tertulliano, è prevalente nel De testimonio animae. L'ultimo capitolo, il sesto, è tutto parenetico, in un tono caldo e suasivo. Questo breve scritto rappresenta uno sforzo di avvicinare il mondo pagano al cristianesimo, partendo da un terreno che appariva il più adatto, perchè il più universale e comune a tutti gli uomini.

Nel c.I,4, Tertulliano ha dichiarato di non volere più avere nulla a che fare con una letteratura ed una filosofia che "producono frutti perversi, perchè di esse si crede soltanto ciò che è falso e non ciò che è vero". Ed esclude anche la Scrittura sacra, perchè "ad essa nessuno s'accosta, se non è già cristiano". Dunque non rimane che una via per avvicinare il mondo pagano alla Verità cristiana: la testimonianza dell'anima.

L'avere dedicato a questo argomento un apposito trattatello dimostra l'importanza che l'autore vi annette. Ad esso rimanda nel De carne Christi, XII,5 : Plenius haec prosequitur libellus quem scripsimus De testimonio animae; ed accenna ripetutamente alla tesi in esso sostenuta nel De corona mil. (VI,2),nell'Adversus Marcionem, (I,10,2-4), nel Deresurrectione carnis (III,2), nel De anima (XLI,3).

Valore del De testimonio animae.

Il giudizio degli studiosi su questo breve scritto è stato il più vario (2). L'hanno ammirato il Moehler ed il Neander; un teologo protestante, il Viala, dice addirittura che "di tutti gli scritti di Tertulliano il De testimonio animae è il più profondo, il più universale e forse anche l'unico che resterà" (3). Altri lo considerano come "u-

(1) Cfr. su questo argomento: M. PELLEGRINO, Studi sull'antica apologetica, Roma, 1947.

(2) Cfr. DE LABRIOLLE, Histoire de la littérature latine, Paris 1947, pag.116.

(3) Tertullien considéré comme apologiste, Strasburg 1868, p.29.

no dei lavori più deboli", fatto tutto d'espressioni convenzionali del linguaggio dei sofisti (1).

Genialità della tesi.

Lo scritto offre motivi validi tanto agli ammiratori, quanto ai detrattori. La tesi dell'anima naturaliter christiana è indubbiamente originale nell'apologetica ed è fondamentalmente vera: Tertulliano può a buon diritto rivendicarne la paternità, anche se è debitore alla gnoseologia stoica del concetto fondamentale del suo scritto, la prolepsis, conoscenza innata, ovvia, spontanea, che proviene dalla natura. Egli ha saputo esprimere questa tesi in una formula così incisiva, che essa è passata tra gli apofteg-mi universalmente conosciuti. Anche il tono di sentita intimità, con cui è svolta, sorprende sulla penna del fiero polemista, scopre un aspetto nuovo della sua anima e dà allo scritto uno straordinario fascino.

Originalità della tesi, sostanzialmente vera, felicità d'espressione, ed immediatezza di sentimento sono i pregi che motivano le lodi degli ammiratori, e coprono d'un velo di benevola indulgenza l'inconsistenza di alcuni argomenti addotti. L'arte ha la sua logica, e l'irrazionale logico non è irrazionale artistico: Dante nel canto sesto v. 18 dell'Inferno ci presenta Cerbero che "graffia gli spiriti, li scuoia ed isquatra".

Debolezza dell'argomentazione e arbitrarietà delle deduzioni.

Ma Tertulliano non è un filosofo: le ragioni che porta, per giustificare la sua tesi, non sono sempre valide e le deduzioni sono eccessive ed arbitrarie. Di qui lo sdegno di coloro che non apprezzano lo scritto.

Che l'anima percepisca spontaneamente l'esistenza di Dio è un fatto universalmente sperimentato. La genialità di Tertulliano sta appunto nell'avere scelto come terreno d'incontro tra cristianesimo e paganesimo un'argomento che ottiene certamente il consenso universale. Ma la dottrina

(1) GUIGNEBERT, Tertullien, pp. 252.

che Tertulliano dice essere manifestazione spontanea della anima (voces, eruptiones animae) non è cristianesimo: è un deismo generico, che trova necessariamente l'approvazione di qualsiasi spirito pensoso e di buon senso. Il consensus a verità, come l'esistenza di un Dio creatore, è uno di quei fatti così universali che Cicerone li definisce vox naturae o lex naturae (1).

Inoltre, quando Tertulliano scrive che l'anima, affermando spontaneamente la bontà di Dio e contrapponendovi la cattivèria umana, dimostra di conoscere che l'uomo è cattivo perchè si è allontanato da Dio, ossia per il peccato originale, (De test. an. II,2), oppure quando dall'espressione, tutt'altro che spontanea, "è già morto e deve ritornare" (id. VI,1), deduce che la risurrezione dei corpi è una conoscenza innata dell'anima, fa evidentemente deduzioni gratuite, in base a motivazioni insufficienti e ridicole.

Al principio del capitolo V, apprestandosi ad esporre l'origine dalla quale traggono valore le testimonianze spontanee dell'anima, accenna ad una possibile obiezione: "Non credo che queste testimonianze possano sembrare ad alcuno inconsistenti o ridicole, se egli pensa alla maestà della natura da cui deriva il prestigio dell'anima".

L'autore dà a dividere che almeno qualcuna delle testimonianze può parere inconsistente e ridicola. Accenna poi a coloro che non ammettono che queste esclamazioni spontanee dell'anima pagana siano suggerite dalla natura, ma pensano invece che provengano all'anima dalla cultura, ossia dai libri pagani. Siccome però, continua a ragionare l'autore, gli scritti pagani attinsero le verità, proclamate dall'anima, alla Scrittura sacra, che è parola di Dio, ne consegue che, o attraverso alla natura, o attraverso alla cultura, l'anima attinge sempre alla stessa fonte, che è Dio; e le sue esclamazioni provengono sempre da Lui; "Non ha quindi molta importanza, conclude l'autore, che la consapevolezza dell'anima sia stata formata da Dio o dagli scritti divini" (V,7).

(1) Tuscul. I,15.

La tesi che l'anima affermi queste verità resta salva; ma l'autore stesso ammette la possibilità che essa l'abbia apprese dai libri e non dalla natura, in contraddizione con quello che ha affermato nell'Apologetico e in tutto il breve scritto che ne è l'appendice.

Resta invece confermata la concezione filosofico religiosa, che l'autore condivide con gli apologisti greci del II secolo; l'unica verità è la Rivelazione; ad essa si riconducono, e su di essa si commisurano, tutte le verità, quelle suggerite spontaneamente dall'anima e quelle riflesse nella filosofia.

La genialità della tesi ha formato il pregio del De testimonio animae: la sua enunciazione è passata tra le massime universalmente conosciute. La debolezza dell'argomentazione ha determinato i lati negativi e le limitazioni nella stima.

Sotto l'aspetto apologetico, parenetico e propagandistico, le affermazioni spontanee dell'anima erano il terreno in cui era possibile l'incontro tra un cristiano e un pagano. Tertulliano lo ha tentato con successo. In questa prospettiva il De testimonio animae, è un lavoro pienamente valido e, dal lato artistico, è uno degli scritti più cospicui di Tertulliano.

ANTONIO M. JAVIERRE

PER LO STUDIO DELL'ATEISMO NEI PADRI

(Ps., 13, 1)

******

I. INTRODUZIONE

1. Pur riconoscendo tutti la tremenda attualità del tema, non conosciamo un solo studio d'insieme che abbia cercato di chiarire l'atteggiamento della tradizione patristica di fronte all'ateismo.

2. Sarebbe una pretesa vana volere riempire di colpo una simile lacuna. Più che rischiare soluzioni affrettate e fatalmente approssimative, abbiamo preferito mostrare agli allievi un metodo che ci permetta di raccogliere elementi sicuri con cui tentare un giorno la sintesi definitiva.

3. Abbiamo incontrato la nostra inchiesta sul settore della esegesi. Il primo versetto del salmo 13 (e rispettivamente del 52) ebbe una risonanza amplissima nei commenti dei Padri. Il che rende possibile la raccolta di abbondanti testi patristici, la cui omogeneità permette di rilevare le linee prevalenti della tradizione di fronte alla negazione di Dio registrata dal Salmista.

4. Ne segue, dunque, un compito da svolgere in due tempi:

1º Innanzitutto dobbiamo presentare un'antologia nutrita di testi appartenenti alla tradizione tanto orientale come occidentale, provenienti da tutti i paesi, rappresentanti le varie scuole esegetiche, nonchè disseminati lungo la totalità della patristica.

2º Sulla base di un questionario adatto, dobbiamo poi individuare con esattezza l'atteggiamento dei singoli autori; il

che ci permetterà di indurre alla fine i loro punti di convergenza dottrinale attorno all'argomento.

5. La finalità specifica assegnata al nostro corso ci suggeriva di mettere gli allievi di fronte ai testi; poi orientare il loro studio nonchè suscitare la loro valutazione personale. Siamo stati fedeli all'esigenza pedagogica. Così si spiega il contrasto tra il volume dell'antologia e la sobrietà della valutazione finale. Questa non voleva essere che un semplice esempio, senza pretese di compiutezza o di sistematicità.

II. ANTOLOGIA

delle reazioni patristiche di fronte alla negazione di Dio espressa nel Salmo 13,1 (=52,1): "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus".

N.B.- Abbiamo rispettato la cronologia all'interno dei due blocchi di testimonianze, greche e latine;
che, però, a motivo di economia ed uniformità, riportiamo per intero in lingua latina.

1° PADRI GRECI

ORIGENES (+254)

1. Si vero et aliquid de hoc etiam altius sentiendum est, potest videri rex iste qui nescit Joseph, diabolus, "insipiens ille qui dixit in corde suo: Non est Deus", genti suae, hoc est apostatis angelis, colloqui, et dicere: "Ecce gens filiorum Israel magna multitudo est", de his scilicet qui possunt mente Deum videre, "et potentior est nobis." (In Ex. hom. 1,5; GCS, 29 Bachvens, p.151).

2. "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in studiis suis, etc." Si in studiis corrumpuntur, non utique mala cogitatio corrumpit quempiam, sed ejus effectus malitia. Cum ex cordis affectu dixissent non esse Deum, consequenter ut athei vixerunt, et vitam egerunt corruptam et omni immunditia plenam. (Sel. in Ps.13,1; PG, 12,1206).

3. "Dixit insipiens in corde suo, etc." Cogitat quidem insipiens, non esse Deum, idque idcirco in corde dixit; non profitetur autem ore propter hominum timorem. Vel populus insipiens, qui Christum negat esse Deum, juxta priorem de insipiente illo expositionem, non ore, sed corde fertur dicere, non esse Deum. (Sel. in Ps.52,1; PG, 12,1459).

EUSEBIUS CAESARIENSIS (+ 339)

4. "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in studiis:non est qui faciat bonum". Ex atheis alii quidem existimaverunt Deum nullatenus exsistere, sed vanum esse nomen; alii vero, Deo ejecto, alios qui nullatenus sunt confixerunt; alii vero esse quidem Deum dixerunt, sed terrena non prospicere. Omnes porro qui utramvis harum sententiarum tuentur, in athelam , sive omnis religionis despectum, prolapsi sunt. (Com in Ps. 13,2; PG, 23, 143).

5. Etsi vero, quia omnibus a natura insita est Dei notitia, id palam effari non audebant, non ore, sed corde talia loquebantur: nam ore tenus multos deos profitebantur. (Ibid.).

6. Sed ex eorum gestis arguebatur quid mente tenerent: nam ex fructu arbor dignoscitur. Cum enim a nullo flagitiorum genere temperarent, omnique modo vitam inquinarent, etiamsi infinitos esse deos confiterentur; palam tamen erat eos sanum nihil de Deo sentire (Ibid.).

7. Itaque ante Salvatorisadventum tota vita genusque hominum insipiens erat. Nam si initium sapientiae timor Domini (Ps. 110,10); sane Deum non timere ac despicere, oppositum sapientiae fuerit. (Ibid.).

8. Quae autem initio prophetiae dicuntur, omnium qui in terra sunt hominum quasi naufragium inducunt. Nam ais: Dixit insipiens in corde suo: non est Deus... Eadem vero in XIII habentur, maxime secundum Hebraicam linguam, in qua eadem verba, eaedem litteras in ambobus psalmis feruntur; etsi in versione nostra quasdam diversas voces praeferre videantur. (Com. in Ps. 52,2-6; PG, 23, 455).

9. His porro significatur lapsos prorsus fuisse communes de Deo cogitationes; atque impiam irreligiosamque omnium hominum sententiam ante Salvatoris nostri adventum obtinuisse. Nam cum Deus in communibus cogitationibus bona cognitionis suae semina jecerit, quemque in hominibus insipientem tanta subversio occupaverat, ut impiam

sententiam in mente sua servaret, ac nullum esse, nec in universo exstitisse Deum cogitaret (Ibid.).

10. Et hic sane vere atheus et prorsus insipiens erat, qui neque providentiam omnia prospicientem; neque mentem illam universalem; neque substantiam omnia exsuperantem omniumque opificem, exsistere definiret . (Ibid.).

11. Reliqui vero homines multorum numinum errori per idololatriam sese tradentes, alio insipientiae modo in nullius Dei cultum prolapsi sunt: qui etiam sparsa illa in se de Deo sana semina exstinxerunt, ac mortuorum simulacrorum abominationi se dediderunt, quae nullius pretii et vere exsecranda erant, colentes. Quare dictum est: "Corrupti sunt et adominabiles facti sunt in inquitate" (Ibid.).

12. Quod clarius interpretatus Symmachus est hix verbis, "Corrupti sunt et abominationi studuerunt cum iniquitate". Abominationi namque studuerunt, iis quae non erant, ac si exsisterent, simulacra erigentes cum suprema omnium iniquitate. Ecqua enim illa deterior iniquitas, qua dicentes se sapientes esse, stulti facti sunt, "et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corrupti hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium, secundum sanctum Apostolum (Rom. 1,22)". (Com/ in Ps. 52,2-6; PG. 23, 455-458).

13. Insipiens sane sese decepit, dicens in corde suo non esse Deum: ac reliqui omnes abominabiles facti sunt, abominationi studentes. At sermo verus docet eum, qui supra omnia est, Deum ac Dominum, non existere modo et omnia complecti; sed etiam prospicere et considerare, non solum praecipuas universi partes, sed singula quoque, et filios hominum in terra versantes. (Com. in Ps., 52,2-6; PG. 23,458).

ATHANASIUS ALEXANDRINUS (+ 373)

14. Disserte in praesenti psalmo declarat hominum in omnibus studiis et actibus suis impietatem iniquitatemque, ut necessitatem praedicet adventus Christi. (Exp. in Ps. 13,1-3; PG, 27,98).

15. "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Quandoquidem non cogitantes Deum esse, qui respiciat omnia humana, ac qui justo judicio judicet, nullum non scelus perpetrarunt; idcirco Dominus de caelo prospexit. Illud enim aperte Domini ad homines adventum indicat. (Ibid.).

16. "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt in studiis suis". Satanas, et qui ejus sunt, dixerunt de crucifixo. Improbis eorum factis contaminati sunt, et abominabiles facti sunt apud Deum. (De tit. Ps., 13,1; PG, 27, 690).

17. Necessario autem ea quae Christi incarnationem praecedesserunt enuntiat, ut declaret quae sit adventus ejus utilitas. (Exp. In Ps. 52,1-2; PG. 27, 247).

18. "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus... Deus de caelo prospexit super filios hominum". Quia Deum non cogitaverunt, humana inspectantem, judicantem judicio justo, ac nefarium opus quodcumque coercentem: ideo Deus de caelo prospexit. Id enim aperte Domini ad homines transitum significat. (Ibid.).

19. "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt in iniquitatibus". Diabolus et omnes qui ejus sunt dixerunt de nato ex Virgine. Corrupti sunt et putruerunt in peccatis. (De tit.Ps. 52,1; PG 27; 858).

20. "Convertantur peccatores in infernum; Omnes gentes quae obliviscuntur Deum". Omnes enim peccatores, qui nunc sunt, in terram revertentur, quoniam obliti sunt Dei, qui creavit eos, et descendent in profundum inferni. (De tit. Ps. 9,34-35; PG, 27,679).

21. "Non est Deus in conspectu eius. Inquinatae sunt viae illius in omni tempore". Ille autem non intelligens Dei longanimitatem, non sibi proponit Deum judicem suum futurum; sed quidem in peccatum usquequaeque spectat. (De tit. Ps. 9,50-51; PG. 27, 679).

22. "Dixit enim in corde suo: Oblitus est Deus. Avertit faciem suam ne videat in finem". Dixit enim in se ipso diabolus: Oblitus est Deus humano generi, nullam de eo curam gerit. (De tit. Ps. 9,65-66; PG 27,682).

23. "Non est Deus in conspectu ejus". Initium omnis improbi operis est Deum non cogitare judicem. "Auferuntur judicia tua a facie ejus". Nam qui ignorat esse Deum, ignorat item esse judicem" (Exp. in Ps. 10,5; PG, 27, 87).

PS. ATHANASIUS

24. Cui etenim parcent Arriani qui nec animis suis pepercerunt? quando autem possunt recedere a suis nefandis actibus, dum permanent negando dominum Christum, unicum filium dei? haec est radix eorum pravitatis, hoc suo arenoso fundamento aedificant perversas suas vias, sicut scriptum invenimus in tertio decimo psalmo: "dixit insipiens in corde suo: Non est Deus", et mox sequitur: "corrupti sunt et abominabiles facti sunt in operibus suis", inde Judaei negantes filium dei digni fuerunt audire: "Vae, gens peccatrix, populus plenus delictis, semen malignum, filii sine lege" (Ad Lucif. epist.; CSEL, 14; 324).

BASILIUS CAESARIENSIS CAPPADOCIAE (+ 379)

25. Sed iniquitatem in excelsum qui loquuntur veriti non sunt non exsistentem nominare Filium. "Et insipiens, quidem, dixit in corde suo: Non est Deus": hi vero non cogitavere solum, sed locuti sunt etiam in pravitate, imo futuris temporibus scripto tradere non caverunt, Deum aussi non exsistentem vocare. Et quoniam ne ipsos quidem daemones vident hoc negare, nempe Deum esse; hi ad superius tempus mente reversi, illic impiam suam cupiditatem explent, non fuisse aliquando Filium blasphemo ore affirmantes, quasi sua ipsius natura non sit, sed dono sit a Deo esse productus. (Adv. Eunom. 2,19; PG, 29,611).

GREGORIUS NYSSENUS (+ 394)

26. Qui enim ut oliva ferax in domo Domini radices fixit, fixumque illud et immotum fidei firmantum sibi comparavit, et qui spem divini olei per gratiarum actionem ad infinitatem saeculorum extendit, is iracundia in insipientes exardescit, quorum insipientiae caput est, asserere eum non esse, qui vere est, et super omnes et in omnibus (In Ps. tract. II, cap.13; PG, 44, 566).

27. Cum enim tot et talia sint, inquit, ex quibus Dei natura colligitur (primum Dei erga homines demonstrat providentiam, cui spei nostrae firmamentum adeo immobiliter innititur, ut non fatigetur, quando desiderio suo totum aeternitatis ambitum amplectitur), quomodo "dicit insipiens in corde suo: Non est Deus? corrupti sunt, et abominabiles facti sunt" in talibus cogitationis suae studiis (Ibid.).

28. Vere enim ejus quod subsistit, corruptio et interitus est, decidere ab eo qui vere est. Quomodo enim quis suo in esse duret, qui non est in eo qui est? Quomodo quis maneat in eo qui est, si non credat ei qui est, quod sit? (Ibid.)/

29. Qui autem vere est, is omnino Deus est: quemadmodum et magno Moysi visio divinae apparitionis testatum fecit. Qui igitur ex suo animo abjicit esse Dei, is hoc ipso quod Deum esse negat, proprium suum esse corrumpit, quippe abalienatus ab eo qui est: ob id innuit, Postquam a Deo declinaverunt, derepente "inutiles facti sunt omnes" velut vas quoddam abjectum, cognitaeque inutilitatis jam damnatum. (Ibid.).

30. Ac vestem quidem aliquis conspicatus, rationibus eo adducitur, ut textorem agnoscat; per navem fabricatorem eius intelligit, itemque simul atque aedificium conspectum fuerit, manus opificis spectantium menti obversatur: isti vero dum mundum intuentur, ad eum, qui per illum declaratur, caecutiunt et hallucinantur. (De anima et resurr.; PG, 46,23).

31. Commodius et convenientius, inquit, esset super talibus silere, ac non dignari responso stultas pariter et impias propositiones: quippe divinum etiam quoddam dictum (Prov. 26,4) vetat respondere dementi iuxta dementiam suam. Stultus autem et insipiens, ut ait Propheta (Ps. 13,1) prorsus est is, qui Deum esse negat. Sed quoniam oportet etiam de his dicere, dicam tibi rationem, inquit, non meam nec alterius hominum cuiusquam, (quippe exigua haec quaecumque tandem fuerit), sed eam quam creatura rerum per ea, quae in ea sunt miracula, explicat et enarrat, cuius creaturae auditor est oculus, per ea, quae apparent, resonante in corde solerte pariter et artifice sermone. (De anima et resurr.; PG, 46, 26).

32. Clamore enim palam creatura indicat factorem, ipsis caelis, ut inquit Propheta, ineffabilibus vocibus gloriam Deo enarrantibus et animadvertens harmoniam (id est conspirantem, consentientem et quasi concinentem copulationem atque coagmentationem) rerum universitatis (Sp. 13,1) caelestiumque ac terrestrium miraculorum... haec si quis oculis intelligentiae atque acie mentis intuetur, annon aperte per ea quae apparent, docetur quod divina vis artificiosa sollersque in rebus universis apparens, atque per omnia pertinens ac fusa, cum partes accomodat et adaptat toti, tum totum partibus explet, atque una quadam vi rerum universitas coercetur et continetur, dum ipsa in se manet, et circum se ipsa movetur ac moveri, numquam desinit, neque in alium quemdam locum, praeter eum in quo est transmigrat? (De anima et resurr.; PG 46,26-27).

DIDYMUS ALEXANDRINUS (+ 398)

33. Insipiens hic intelligitur non ille communi sensu sit expers vel solerti mentis acumine, sed qui una ex virtutibus caret prudentia, de qua scriptum est: "Qui possidet prudentiam, diligit se ipsum; et qui custodit prudentiam, invenit bona" (Prov. 19,8). (Expos. in Ps. 13,1; PG 39, 1218).

34. Reapse quod hic homo naturalem solertiam retineat, demonstrat locutio quae ait, eum non ad aures aliquorum, sed intra cor suum dicere, non esse Deum; noverat enim neminem passurum audire orationem quae Deum neget; quandoquidem cuncti propemodum homines firmam de Deo opinionem habent. (Ibid.).

35. Habet multam primus hic versiculus affinitatem cum illo qui de diabolo dictus fuit; nam et diabolus non alicui vel aliquibus, sed intra propriam mentem aiebat: "In caelum conscendam, super astra caeli thronum meum collocabo, similis ero Altissimo" (Is. 14,14). (Ibid.).

36. Nam sicuti qui scientiam habet Dei, observat verba ejus, et ejusdem praecepta in rem confert, ita quisquis peccat, ideo quia Deum ignorat, sic agit. Scribit enim Joannes quod, quicumque peccat, longe abest ut Dei scientiam possideat, et quod, quicunque peccat, non vidit illum (1 Jo 3,6). Ejiciens enim ex animo praecipuam reginamque virtutum religionem, discedere pariter cum illa experitur virtutes (Expos. in Ps.13,1; PG, 39,1218-1219).

37. Sicut in malitiosam animam non ingreditur sapientia, neque habitat in corpore peccatis obnoxio, ita non recipit Dei scientiam is qui adhuc iniquitas operatur. Nullus enim peccator videt aut agnoscit Deum, prout in Joannis Epistola scribitur; quamborem qui sapiens fieri cupit, justitiam serit, metit vitae fructum, ut ita sibi comparet scientiae lumen. Et quia operatores iniquitatis sunt tantopere inimici plebis Dei, ut eam veluti panem devorent, idcirco scientia Dei carent. (Expos. in Ps. 13,3-5; Pg. 39).

38. Insipiens dicitur hic homo divina doctrina destitutus. Videtur enim ille de quo agitur sensu communi carere: nam cum sciat cujusque menti insitam esse Dei cognitionem, impietatem tamen profitetur, non coram alio quidem, sed "in corde suo" dicens: "Non est Deus" (Expos. in Ps. 52,2; PG, 39,1402).

39. Illic enim legitur: "Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in studiis suis"; hic autem: "Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in iniquitatibus": quam mutationem interpretatores omittunt. Indicat autem is sermo, quantum a communi sensu deflexerint pravae illae impiaeque opiniones, quibus ante Salvatoris adventum omnes homines inserviebant; et quo pacto sanam illam de Deo doctrinam respuerint omnium mentibus insitam; ac ipsos abominando idolorum cultui tradiderint, impietatem profesi, seu nullum Deum, seu plures deos recolendo vitamque consequenter instituendo, et pravis impiisque studiis arserint (Expos. in Ps. 52,4; PG, 39, 1403).

40. Nam qui prave de Deo sentit, in caetera quoque peccata labitur. Pietatem ubi ex anima tua respueris, respuisti simul omnes virtutes, quae pietatem tamquam reginam comitantur. Per inspientiam igitur Deum non esse dicentes, corruperunt mentem suam in iniquitatibus suis, ideoque abominabiles facti sunt. Omnes peccant, aut dum bonum facere videntur, illud non vere et reipsa faciunt (Ibid.).

41. Et c'est bien ainsi que s'exerce la perfidie du diable et de beaucoup // de ceux qu'il a engendrés dans le mal. Dieu le lui dit dans Isaïe: "Tu as dit dans to coeur: je monterai jusqu'au ciel" et la suite jusqu'à: Je serai semblable au Tres-Haut" (Is. 14,13-14). C'est la même idée que fait entendre ce passage des Psaumes: "L'impie se propose de pécher en lui-même (Ps. 35,2). Et parce qu'il pèche en lui-même et parce qu'il dit en pensée: Je monterai jusqu'au ciel "il reçoit le châtiment en lui-même et le sait fort bien. La même idée est reprise encore dans ce texte: "L'insensé a dit dans son coeur: il n'y a pas de Dieu" (In Zach. (3,12),200; S. Chrét., 83, Doutreleau, p.297-299).

THEODORUS MOPSUESTENUS (+ 428)

42. Sub Ezechia rege Judae Sennacherib Assyriorum rex, multis Judae civitatibus bello armisque superatis, X tribus captivas iure victoris abduxit... non a Dei blasphemia temperavit... "Ubi est deus Emath et Arfath?" Atque iterum: "Quis eruit terram suam de manu mea?" Haec atque alia his similia vanitatis et superbiae plena iactabat, per quae credi volebat quod potentiae eius neque Deus possit obsistere; quae quidem verba stultitiae eius erant certa documenta. Haec ergo beatus David in praesenti psalmo longe ante futura praeloquitur (In Ps. 13,1; Devreesse, p.78-79).

43. "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". In hebitudinis profunda palude demersum vocat Asyrium. Qui nullum profecto Deum credit dum se praeferre non metuit. Insipientis igitur est et boni luce et rationis extranei dicere: "Non est Deus", cuius notitia cunctis naturaliter videtur inserta. "Corrupti sunt et abominabiles" usque "suis". Consequens est, ut qui vacuus a cognitione sui fuerit conditoris,omnibus vitiorum sordibus impleatur: non enim dubitabit ad probra vitae omnia prosilire, quem nulla divinorum cura compraeserit (Ibid. p.79).

JOANNES CHRYSOSTOMUS (+ 407)

44. Non sufficit dicere, scriptum esse in Scriptura, sed totam seriem legi oportet: quandoquidem si continuitatem et cognationem qua inter se connexa sunt, interrumpere valemus, ita multa prava dogmata orirentur. Enimvero in Scriptura scriptum est: "Non est Deus" (Ps. 13,1); et "Averti faciem suam, ne videat in finem"; et "Deus non requiret" (Ps. 10,13). Nunc igitur, dic, quaeso, non est Deus? neque respicit ea quae in terris fiunt? quis hoc ausit dicere vel audire? Scriptum tamen est in Scriptura; sed disce, quo pacto sit scriptum: "Dixit insipiens", inquit,"in corde suo: Non est Deus". Non scripturae suffragium est et sententia, sed animi insipientis: non dixit quae sua sunt Scriptura, sed quae sunt alterius denuntiavit" (In Jer., 10,23; PG 56, 156-157).

45. Ita quoque medici facere solent, insaniorum et amentium peccata sanis ac valentibus narrant, ut cautiores illos reddant. Cum igitur sanitas animae sit pietas,

morbus autem et infirmitas summa Deum minime nosse, impiorum verba commemorat, non ut temere audiamus, sed ut ab iis abstineamus. Quid insipiens dicerit narrat, ut tu sapiens fias, et dictum ejus minime probes: quid impius dixerit, narrat, ut tu impietatis fugias. (In Jer., 10,23; PG, 56,157).

46. Et pulchre dicit alius, "Non est Deus in omnibus ejus cogitationibus", significans Deum non quaerere, plenum esse tenebris, non habere illius timorem prae oculis. Sed quemadmodum lema obscurat pupillam, ita etiam improbitas mentem, fertque per praecipitia. (Expos. Ps. 9,4-5; PG, 55,136).

47. "Non est Deus in conspectu ejus". Alius: "Per omnes cogitationes ejus. Inquinatae sunt viae illius in omni tempore. Auferuntur judicia tua a facie ejus". Alius, "Sublatum est judicium tuum". Vidisti fructum vitii? Lux ejus extinguitur, hebetantur ratiocinia, traditur captivus improbitati. Quemadmodum enim qui est luminibus orbus frequenter incidit in barathra, ita hic etiam, quoniam Dei timorem non habet prae oculis, in vitio perpetuo versatur; non nunc quidem in virtute, nunc autem in vitio, sed semper in vitio. (Ibid.).

48. Quod autem id solum requiratur a nobis, ut sciamus Deum esse, non ut ejus substantiam curiose scrutemur, audi Paulum loquentem: "Credere oportet eum qui ad Deum accedit, quia est" (Hebr., 11,6) Rursum propheta, cum impietatis quempiam accusaret, non ei vitio vertit, quod ignoraret quid sit Deus, sed quod eum esse nesciret. Nam ait: "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Igitur ut ille impius est, non quod ignoret quid secundum substantiam sit Deus, sed quod ignoret Deum esse; sic ad piam religionem sufficit, ut sciatur Deum esse" (De incompr. Dei, 5; PG, 48; 743).

PS. CHRYSOSTOMUS

49. Quemadmodum cum Dominus injuria afficitur, bonus servus, ut qui sit in primis benevolus, indignatur: ita etiam dum Deus nihili ducitur, Dei propheta atheum corrigit, dicens, ut audisti: "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Quemadmodum enim servus qui amat dominum... ita etiam propheta cum intellexit Creatorem ignominia affici a creatura, et figulum a luto contumeliis incessi, et Deum ab atheo ludibrio haberi, perinde ac si lapidis ictum in corde accepisset, et dolorem non ferret, exclamavit: "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus" (In Ps. 13,1; 1; PG, 55,549).

50. Cum atheo conversationem existimo esse a Deo aversionem: Deum mei esse oblitum suspicor, quod una cum ipso vivam. Sancto enim est cruciatus, et ad iram provocatio, atheorum impietas. (Ibid.).

51. "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Muniamus nos, fratres, ne in insipientis naufragium incidamus, verbis ipsum fatentes, factis autem negantes: bonum et misericordem vocantes, ejus autem qui aegrotat, vel pauper est, aut affligitur, non miserentes. Et quod non solum verbis, sed etiam factis quis neget Deum, et qui Christianus nominatur, eadem dicat quae insipiens, "Non est Deus": testis est Apostolus, qui dicit: "Deum fatentur se scire, factis autem negant" (Tit. 1,16). Quanto sunt autem facta potentiora verbis ad persuadendum, tanto factis quam dictis Deum ore vel corde negare gravius. (Ibid., 551).

52. Quod autem qui fratrem suum habet odio, is etiam Deum odio habeat, licet ore clamet ac vociferetur se Deum amare, dicit Joannes evangelista in Epistola: "Qui dicit se Deum amare, et fratrem suum odit, mendax est. Si enim fratrem suum quem vidit non diligit, Deum quem non videt, quomodo diliget?" (I Jo., 4,20). (Ibid. 2; PG, 55,551).

53. "Non est Deus". Et quomodo illa quae sunt post Deum?
"Non est Deus". Et quomodo quae sunt propter Deum?
"Non est Deus". Et quomodo omnis lingua hominis Deum nominat?
Falluntur ergo omnes hominum myriades quae Deum esse dicunt, et solus insipiens se putat verum dicere, qui solus ita mentitur? (Ibid.).

54. Et qui quinque vel septem testimonia vult in testamentis evertere, per consensum rejicitur, quando indicat veritas: publicam autem totius orbis linguam solus vult insipiens evertere? (Ibid.).

55. Et quomodo non est vere reprobus insipiens, et seipso insipientior? Insipiens in negando, in se imprudenter gerendo insipientior. Quamvis enim universi homines diversas de Deo sententias germinaverint, nominis tamen fundamentum nemo labefactavit (Ibid.).

56. "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus".
Non est fundamentum, et quomodo stat aedificium?
Non est carina, et quomodo consistit navigium?
Non est fabricator navis, et quomodo navis comparata est?
Non est aedificator, et quomodo facta est domus?
Non est architectus, et quis urbem condidit?
Non est agricola, et quomodo agri tulere manipulos?
Non est musicus, et quomodo in mundi lyra apparet concentus?
Non est qui provideat, et quomodo omnia pervadit providentia?
Non est auriga, et quomodo quatuor elementorum currus agitur?
Non est statuarius, et quomodo homines veluti statuae in mundo facti sunt?

Non est fornicis constructor, et quis tibi in caeli fornicem construxit ?
Non est aurifex, et quis veluti discum aureum tamquam in mensa solem in caelo ponit?
Non est qui ferat lampadem, et quis tibi veluti lampadem argenteam dedit lunam in nocte?
Non est qui illuminet, et quis tibi clara et lucem praebentia dedit luminaria?
Non est qui faciat solus magna lumina, et quis accensos astrorum lychnos tibi in caelo posuit: quemadmodum dicit propheta: "Qui facit luminaria magna solus, solem ut praesit diei et lunam, ut praesit nocti" (Ps. 135,7-9)?
Non est creator, et quomodo pulchritudo creaturarum testatur creatorem? (Bap.,13,15). (Ibid., 552).

57. Quaecumque in mundo fiunt, aguntur et exercentur, habent qui eis praesit, eaque perficiat; et solus mundus non habet qui eum administret? Si non est Deus, quid facis in iis quae Dei sunt? In domo Dei manes, et dominum domus inficiaris? Vel da mercedem domus, gratiarum actionem, vel domo egredere: cur etiam fumo blasphemiae domum imples? (Ibid.).

58. Insipientem autem nunc dicit, non eum qui est emotae mentis, vel qui delirat, aut sensu minus valet, sed eum qui male sentit; non eum qui insita et communi hominum prudentia privatus est, sed eum qui a prudentia, quae una est ex quatuor virtutibus, se avertit, quae quidem prudentia est lucerna animae, regina cogitationum, magistra eorum quae bona sunt et honesta.... (Cf. Prov., 4,5; 19,8). (Ibid.).

59. Et ut intelligas eum, qui nunc dicitur insipiens, non fuisse naturali privatum intelligentia, vide quantum valebat, prudentia. Neque enim lingua dixit: "Non est Deus"; neque per os loquutus est, sed in corde celavit improvitatem. Sciebat enim se in periculo futurum, si id eructasset" (Ibid.).

60. Quod enim qui illis temporibus Deum blasphemabat, vel eum inficiabatur, lapidibus obrueretur, testis est Nabuthae (3 Reg., 21,13), qui tanquam blasphemus condemnatus est: ne huic improbe sentiendi idipsum usuveniret, in corde ipse impietatem insculpsit, impietatis templum cor suum constituens. "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus" (Ibid.).

61. Si enim fuisset emotae mentis et naturali caruisset prudentia, non in corde solum, sed ore etiam dixisset: "Non est Deus": nec apud Deum, nec apud homines venisset in periculum. Si enim imperator, qui est totius orbis auriga, saepe ab insipiente et stulto contumelia affectus, sustinet, naturae ductus misericordia, quam abripit animi morbus: multo magis eum qui est natura insipiens blasphemantem nec Deus, nec Homo ultus esset, sed ut hominem stulte loquentem dignum venia judicasset. Et ideo daemoniaci, vel furore perciti, non censentur blasphemare (Ibid.).

62. Porro quicumque multos deos adorat, dicit: "Non est Deus". Ut enim maritorum multitudo efficit, ut nullus censeatur maritus, (quinque enim viros habuisti, et nunc quem habes, non est vir tuus) (Jo, 4,18), ita etiam multorum deorum cultus est atheismus. Multorum enim deorum admissio est unius negatio. Et quod qui multos deos colunt, sint athei, audi Apostolum scribentem ad Ephesios: "Vos aliquando gentes, quando eratis in illo tempore sine Christo, abalienati a conversatione Israel, spem non habentes, et sine Deo in mundo" (Ephes., 2,11-12). (Ibid. 3; 552-553).

63. Et quomodo Ephesii sine Deo? Hinc simulacra; illinc imagines: illic aeditua Diana, illic Demetrius argentarius, qui faciebat templa Dianae argentea (Act.,19,24): tantus erat grex deorum, et quomodo sine Deo Ephesii? Sed propterea sunt athei, quod cum multos deos elegerint, ab uno exciderunt. (Ibid., 553).

64. "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". A primo inspiente pervasit ad suos discipulos. Primus insipiens diabolus, qui primus praeco deorum multitudinis: "Eritis, ait, sicut dii" (Gen., 3,5). Qui autem multos dicit, unum negavit. Insipiens est etiam Judaeorum populus. Insipiens irritavit nomen Domini, dicens Christum, non esse Deum. (Cf. Lc., 7,39; Mc., 2,7,8). (Ibid.).

65. Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Est enim ubique: sed non in corde insipientis. Dixit Deus synagogae: "Quia non accepistis me in cogitatione tua, sed projecisti me post tergum tuum" (Is. 57,11 ; 3 Reg., 14,9). (Ibid.).

66. Primus ex se ipso insipiens, insipientiae ductor diabolus fuit, quod cum esset prudens, imprudentiae munus exsequutus sit: Serpens autem erat prudentissimus (Gen., 3,1). Et quodnam fuit ejus studium? Voluit Deo esse aequalis, dicens: "Ponam thronum meum super nubes, et ero similis Altissimo". (Is., 14,13). Sustulit illud "Deus", et posuit illud "Altissimus", erubescens eum nominare, quem jam negaverat. (Ibid.).

67. "Dixit insipiens in corde suo". Non ait, "Dicit", sed "Dixit". Semel ausus est, et dixit. Et quoniam cum dixisset, ejectus est e caelis tamquam rebellis, non amplius per se dicere ausus est. Quoniam enim semel tantum dixit: "Ponam thronum meum super nubes, et ero similis Altissimo": et Deum negans, Deum expertus est: ex alto deturbatus et in imo ab hominibus conculcatus, non amplius ausus est dicere , "Non est Deus", sed per ironiam et simulationem Deum nominavit . (Ibid.).

68. Quia ergo semel dixit dogma impium, non audet amplius dicere: scit enim quid passus sit. Non, "Dicit insipiens", sed "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Non enim amplius hoc dicit per se, et nullo intermedio: sed dixit in corde suo. In quolibet suae sententiae et moris homine, atque impio. Dixit Pharaone: "Non novi

Dominum" (Ex., 5,2); et curavit ut profundum maris esset ei in sepulcrum. Dixit per Sennacherib Assyrium: "Non potest Deus Ezechiam e meis manibus eripere. (I Reg.,18, 29), et effecit ut occideretur manibus filiorum. Dixit pueris per Nabuchodonosor: "Quis est Deus, qui eripiet eos e manu mea" (Dan.3,15)? Et qui omnium hominum potentissimus erat, visus est abjectissimus, foenum ut bos comedens (Dan.4): ut disceret bovem suum cognovisse possessorem, quem ipse negaverat (Is., 1,3). Dei negatorem Judam perdidit laqueo, quod Deum ipsum tamquam hominem tradendum curasset. "Cum diabolus; inquit, jam misisset in cor Judae, ut ipsum traderet" (Jo 13,2). "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Si enim Deum ipsum tunc dixisset, non tradidisset ad mortem, nec Judaeos docuisset occidere Dominum, quoniam eis persuasit Jesum non esse Deum: "Hunc nescimus unde sit" (Jo. 9,29) (Ibid., 553-554).

69. "Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt in studiis suis". Cum enim diaboli fuissent discipuli, lapsu diaboli deciderunt: sicut ille de caelis, ita hi de sedibus regalibus delapsi (Ibid., 554).

70. "Corrupti sunt", quoniam eum conati sunt corrumpere, qui corrumpi non potest. Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis hominis corruptibilis" (Rom., 1,23). (Ibid.).

71. "In studiis suis". Quamobrem? Quoniam quae natura negavit, ea mala excogitavit affectio. (Ibid.).

72. "Non est qui faciat bonum". Qui enim Deum negavit, et de eo qui providet et curam gerit, non cogitat, non mortem non consummationem, non resurrectionem, non iudicium, non retributionem exspectat, et ideo nihil boni facit. Quemadmodum enim qui alicui regi dat nomen, in eius legibus et praeceptis ambulat, qui autem tyrannum sequitur non facit quae rex praecipit: ita etiam qui Deum negat, Dei mandata aversatur, et reipublicae inutilis et perniciosus evadit. (Ibid., 4; 554).

CYRILLUS ALEXANDRINUS (+ 444)

73. Non est Deus in conspectu ejus: via ejus semper inquinatur. Nam qui Deum esse ignorat, ne judicem quidem fore scit. Ergo ad homines quod attinet, sic versiculorum sententia intelligenda est, quod cujusque peccandi studiosi, et ad malum incontinenter spectantis, atque omnifariam exacerbando Deo delicti, eo quod de praesentia ejus non cogitat, inquinantur omnino viae, hoc est actiones, et immunditia scatent, nequitiaeque coeno foedantur, quasi de abolendis Dei praeceptisque negotium sit. (In Ps. 9,25-26; PG,69,782).

74. Culmen omnis nequitiae hoc est. Namque opinari Deum non esse, sed fortuito cuncta esse facta, proterviae omnis illicitique operis initium est. Ergo hic sermo ostendit, in tantam venisse homines impietatem, ut his quae exsistunt rebus non praeesse Deum, sed universum mundum existiment fortuitam per se ipsum sortitum esse naturam. (In Ps. 13,1; PG, 69, 802).

75. Age vero quid significant verba "Dixit in corde"? Quandoquidem alius est sermo prolatus, alius intra repositus, non de prolato sermone nunc loquitur Propheta, sed de animi interiore sententia. Dixit enim in corde suo, id est cogitavit Deum non esse. Nempe omnis qui palam et cum manifesto contemptu peccat, etsi non voce, operibus tamen ipsis et vitae perversitate pene clamat: "Non est Deus". Nam qui ita vivere solent quasi Deus non intueretur, quique omnia sine ullo respectu agunt, operibus ipsis et factis Deum negant (Ibid.).

76. "Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt, non est qui faciat bonum". Haec de ethnicis quoque intelligas licet: nam caro terrena peccati legem ceu morbum secum gerit, mensque hominis valde prona est ad declinandum in malum jam inde ab adolescentia sua, uti scriptum est. Merito ergo sacer de nobis conqueritur sermo: "Omnes enim, inquit, declinaverunt". Nam cum recta via progredi oporteret, atque a creaturarum pulchritudine et ordine Creatorem consequenter cognoscere, et a prophetiis vocibus ad veritatem perduci, contra accidit; et in sexcentas erroris et perditionis vias declinaverunt, ac flagitionis actibus inutiles evaserunt, nemoque jam bonis moribus utitur. (In Ps. 13,3; 69, 802).

HESYCHIUS HIEROSOLYMITANUS (+ post 450)

77. "Dixit insipiens in corde suo". Cujus enim erat istud dicere, nisi insipientis? de quo Isaias dixit: "Fatuens fatua loquetur, et cor ejus vana intelliget". (Is., 32,6). Qualia ista? Quoniam cum prava quaedam et absurda patrantes, et Dei erga ipsis longanimitatem aspicientes, tamquam benigno, et malorum toleranti gratias agere, et laudes deferre oporteret, ad stoliditatem exorbitant, Deum res humanas non intueri, sed indifferenter ac temere cuncta ferri arbitrantes. (Fragm. in Ps. 52,1; PG, 93, 1207).

78. "Corrupti sunt et abominabiles facti" Morbus qui per maledicum diffunditur, alios quoque in iniquitatibus corrupti facit, et Creatori suo abominabiles exsistere, tanto virtutis defectu laborantes, ut nullum penitus bonum operentur. Caeterum per insipientem, idololatrorum insaniam insinuat. Dicentes enim in corde suo non esse Deum, ligneorum ac lapideorum deorum simulacra fabricati sunt. Per iniquitatem, quae legis est transgressio, Judaeos insinuat, quos incredulitate corruptos, Deus abominatus est. (Fragm. in Ps. 52,2; PG, 93, 1207).

79. "Exsurge Domine". Interrogat, quodnam impii, scilicet diaboli, vel valde impii hominis peccatum Deus potissimum aversetur. Deinde inductam ipse interrogationem solvit: "Diwit enim in corde suo: Non requiret".Conviciatur, inquit, Deum, ut qui res nostras sine providentia et sine examine esse permittat. Quae persuasio deceptis exitio esse reperitur, quare consequenter subiunxit: "Tibi derelictus est pauper" (Fragm. in Ps. 9,33; PG, 33, 1183).

THEODORETUS CYRRHENSIS (+ 458)

80. "Dixit enim in corde suo, oblitus est Deus, avertit faciem suam, ne videat in finem". (Haec omnia autem impius contra pauperes Dei agit, se ipsum decipiens, cum apud se cogitat non esse Deum qui inspiciat. Dicit itaque in corde suo, oblitus est Deus, avertit faciem suam, ne inspiciat in aeternum). Neque enim vel impia verba vel cogitationes quod Deus non sit, quidquam juvabunt ipsum, sed ex rebus ipsis cognoscet Deum omnium praesidem res humanas inspicere. (In Ps. 10,11; PG, 80, 934).

81. "Non est Deus in consepctu ejus". (Infidelis et peccator numquam Deum ante oculos suos ponit, sed quovis die ac tempore polluit ac inquinat vias suas non credens, esse judicium). Quae est hujus causa? "Inquinatae sunt viae illius in omni tempore. Auferentur judicia tua a facie ejus". Penitus tuas leges despicit: omne tempus in inquitate conterit (Imminuit enim et vilipendit praecepta Dei, infidelis). (In Ps. 10,5; PG, 80, 931).

82. "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Exordium psalmi sermonibus Sennacherib et Rapsacis valde congruit (Illi enim, quasi Deus non esset defensor Judaeae, deceptum esse aiebant Ezechiam. Erant autem eorum qui cum Sennacheribo militabant, studia corrupta, nimirum vita ac mores, ut ne vel unum quidem inter illos Deus reperiret, qui virtutem coleret. Omnia enim in pravitatem declinaverant.... Et ista quidem spectant historiam: intelligentiam vero subtiliorem investigemus.) (In Ps. 13,1; 80, 949-950).

83. "Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in studiis suis, non est qui faciat bonum". Fundamentum, inquit, et radix impietatis, vitae corruptela est. Cum enim se ipsos intemperantiae atque ferinae vitae addixissent, Dei memoriam ex animo suo ejecerunt: subditi autem ducis insaniam secuti sunt (Ibid., 950).

84. Nonnulli quidem Deum plane negant, nec ullum ejus esse imperium palam profitentur, sicque vanum hoc esse nomen, nec talem unquam substantiam fuisse statuunt. (Ibid.).

85. Alii vero deos vocarunt, qui non sunt; eum autem qui solus est, rejecerunt. (Ibid.).

86. Alii denique verbis quidem supposuerunt Deum exsistere; eum autem terrae hujus eorumque quae ad homines pertinent, curam non gerere, evincere voluerunt. Hi omnes itaque in eumdem atheismi errorem prolapsi sunt, Deum non esse putantes (Ibid.).

87. Quia autem non ausi sunt ore suo hoc profiteri (omnes enim illos naturae quidam instinctus et naturales ratiocinationes urgebant, ut cognitionem de Deo confiterentur): ideo labiis quidem non ausi sunt abnegare, sed se scire simularunt, non unum sed innumeros esse deos (Ibid.).

88. Animo itaque suo hi, quos vere amentes et insipidosi dixeris, persuasum habebant plane non esse Deum. Atheismi autem eos fuisse reos, patebat ex operibus eorum (e fructu enim dignoscitur arbor), tum ex actionibus, tum e toto vivendi genere. Totam enim animam depravarunt, et ipso quoque corpore tradiderunt sese corruptioni, ita ut mares quoque erga mares insano amore exarserint et nefando quovis facinore se polluerint. (Ibid.).

89. Nonne itaque satis apertum est eos, licet innumeros deos verbis statuerint, seque Deum qui omnia moderatur, scire et confiteri, ore professi fuerint tamen in corde, hoc est in intellectu suo plane non habuisse veram de Deo notionem? Talis scilicet fuit hominum ante Salvatoris nostri adventum conditio. (Ibid., 950-951).

90. Stultus autem verissime et juxta rei naturam vocatur, qui Deum negat. Si enim sapientiae initium est timor Dei, Deum non timere imo despicere oppositum sapientiae sit, necesse est. (Ibid., 951).

91. "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Non enim solum contra eos, qui vocantur dii, verum etiam contra illum, qui vere Deus est, linguam solvit dicens: "Numquid potuerunt dii gentium liberare suam regionem de manu mea"? (4 Reg., 18,33) (In Ps. 52,2; PG, 80, 1259).

92. "Numquid potuerunt dii"... (De illis enim manifestum est, eos non potuisse: quomodo enim potuissent illi qui nihilum erant?) ut liberaturus sit Dominus Hierosolymam? (Vide, o impie, ad quodnam fastigium lingua tua se extulerit! Difficile tibi erit contra stimulos recalcitrare) "Ubi est Deus Emath? et ubi deus Arphath? et ubi deus civitatis Sepharim?" (4 Reg. 18,34) (Et hi quidem ab insipidis illis vocati dii parum praesidii attulerunt scelesto illi) (In Ps. 52,2; PG, 80, 1259).

93. "Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt in iniquitatibus". Causa, inquit, impietatis, fuit iniqua via. Intrepide enim quod libebat patrantes, nolunt in animum inducere, Deum omnia inspicere, sed sibimet persuaserunt neminem mundi gubernaculis praeesse. (Ibid) .

JOANNES DAMASCENUS (+ 749)

94. Quod ergo Deus sit, ab illis qui sacras Litteras, Vetus, inquam et Novum Testamentum, recipiunt, non ambigitur, ut nec a plerisque gentilium. Velut enim jam diximus, insitum nobis a natura est, ut Deum esse noscamus. Quoniam vero Satanae improbitas, tantum adversus hominum naturam valuit, ut et quosdam in stolidissimam, et quovis malo pejorem exitii voraginem detruserit, ita ut Deum esse negarent (quorum insipientiam divinorum verborum interpres David palam faciens ait: "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus") eam ob causam discipuli Domini et apostoli, a Spiritu Sancto eruditi, divinis ejus potentia et gratia editis prodigiis, miraculorum sagena, eos ex ignorantiae gurgite extractos, ad agnitionis lumen Dei provexerunt. (De fide orthos., 1,3; PG, 94, 794).

2° = P A D R I L A T I N I

HILARIUS (310-367)

95. Sunt et alia consilia impiorum, eorum scilicet, qui in haeresim delapsi nec novi nec veteris Testamenti legibus continentur. Quorum sermo in orbem semper et circulum erroris inflexus, nihil tenens et in nullo consistens indefinitae sententiae cursu recursuque iactatur. Quorum impietatis est, deum non ex dei ipsius professione sed ex arbitrii sui voluntate metiri; ignorantes non minoris impietatis esse, deum fingere, quam negare; a quibus cum requiras, quo spei ac fidei suae fine sic sentiant, confunduntur, pertubantur, dissimulant, circumerrant et finem ipsum eius, de qua quaeritur, disputationis evitant. (Trac. in Ps. 1,8; CSEL, 22 (Zingerle), 24).

96. Pari modo Spiritus sanctus contuens errorem generis humani, contuens mala saeculi huius ingravescentia et morbum immedicabili morte grassantem, ubi deus negatur a stulto, ubi abominandis voluptatum fallaciis corrupti sint cuncti, ubi nullus bonum volens sit, ubi eorum guttura innocentium sint sepulchra, ubi lingua usi sint in officium fraudulentiae, ubi venenum aspidum labiis eorum verbisque suffusum sit, ubi os amaritudine et maledictione sit plenum, ubi velox pedum eorum ad effundendum sanguinem cursus sit, et per haec non agnoscentibus viam pacis, in omnibus vitae eorum vitiis infelicitas ingravescat, ubi in deum nulla reverentia est, ubi devastatio plebis dei persecutoribus tamquam cibus panis sit, et innocentium mortes, damna, supplicia fiat satietas iniquorum, ubi deus non invocatur, et trepidatur in nullis, creaturam in idolis omisso creatore reverentibus, ubi deus in generatione iusta desperatur habitare, et consilium inopis confunditur, et spes patientiae eius inluditur: his igitur ita grassantibus malis et toto orbe dominantibus conscius spiritus sanctus eius, qui solus opem ferre possit, exclamat: "quis dabit ex Sion salutare Israhel"? (Tract. in Ps., 13,3; p. 80-81).

97. Ita ait: "dum avertit dominus captivitatem plebis suae". Captivitas proprie gentium est, qui in corde suo dixerant: "non est deus"; qui trepidaverant, ubi non erat timor, qui spem inopis confuderant et inluserant, quia dominus spes eius est, qui in generatione iusta dominum habitaturum negaverant, capti religionibus daemonum, superstitionibus temporum, officiis creaturae. Haec captivitas apellitur, hoc servitium adimitur. Sed Israhel erit ille, qui credit. Israhel erit ille, qui deum oculis cordis aspiciet: quia Israhel deum videns est, qui post captivitatem aversam hoc dei salutare cognoscit. (Tract. in Ps., 13,6; p. 83).

98. Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Vitii est humani, pudenda eloquia verbis oris non audere committere, sed instinctu nequitiae interioris urgente ea intra cor eloqui; dum adversum publici pudoris necessitatem voluntatis iniquitate luctante, quod pudet dici, non pudet cogitari. Et idcirco stultus in corde suo dicit: "Non est Deus", quia si vellet verbis oris hoc eloqui, stultus esse, sicuti est, publici adsensus iudicio argueretur. (Tract. in Ps. 52,2; p.118-119).

99. Quis enim mundum contuens, deum esse non sentiat? sed fit frequenter, ut, cum nos veri necessitas ad confessionem dei cogat, oblectatio tamen vitiorum deum nobis non esse persuadeat, et quod contra fidem credimus, id tamen de consilio impii cordis eloquamur. Ex quo a illud dei dictum est per prophetam: "populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me"; quia solunt credere, quod negare non possunt (Is., 29,13). (Ibid., p.119).

100. Causam vero huius stultissimi in corde eloquii ostendit dicens: "corrupti sunt et abominabiles facti sunt in iniquitatibus". Inicum est, quidquid extra legem est. Et legem dei excedentes primum corruptioni subditi sunt, dehinc abominationi: quia iniquitas corruptionem adferat, corruptio autem abominationem meretur. Cum enim quis transgredietur dei legem tum deum negavit: et deum negare corruptio est. (Tract. in Ps. 52,3; p.119).

101. Dominus enim noster ad depellendam corruptionem verbum caro factum est. Oportet enim, secundum apostolum, corruptionem vestiri incorruptione (I Cor.15,53). Sed qui inicus est et qui verbum deum carnem factum esse non credit, et, quia deus non sit, loquetur in corde, corruptus est et abominabilis permanebit (Ibid.).

102. Corruptis omnibus et abominatis neminem in operibus repertum esse bonitatis: quia cum loqui, quae bona sunt, aliquando soleamus, factis tamen ipsis difficile quae bona sunt, exsequimur (Tract. in Ps. 52,4; p.120).

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS (339-397)

103. Primo iniustum exposuit, qui vel in corde suo vel in sermone dicit, ut sibi delinquat vel in se delinquat; habet enim Graecus codex , id est 'in se ipso', sed non omnes. Et forte ideo, quia "insipiens in corde suo dixit quia non est deus", ne forte et iniustus intra se dicat et intra se delinquat, licet deum palam negare dementis sit. (Expl. Ps. 35,25; CSEL, 64, Petschenig, p.67).

104. Simul insipiens et stultus peribunt. Non idem est utrumque: stultus est qui nihil sapit et stulta intellegit, insipiens qui male sapit: "dixit insipiens,quia non est deus"; quomodo iniquus, non quia aequalitatem nesciat, sed quia improbitate cordis sui iniqua committat, improbus quoque dicitur, eo quod probitatem malitia sua destruere velit, non quia probitatem ignoret (Expl. Ps. 48,17; p.371).

105. Haec Arrianus dicat; et Fotiniamus: "Nego te, inquit, deum" - Respondebit et dominus: "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus" de quo dictum putas, de Judaeo, de gentili an de diabulo? De quovis dictum sit, Fotiniane, tolerabilior est ille qui tacuit. Tu vero et voce ausus es dicere, ut insipiente insipientior probaberis. Negas ergo, inquit, deum, cum "ego" dixerim: Dii estis et fili excelsi omnes?" Et tu deum negas, cuius opera divina circumspicis? (De fide, 2,13,117; CSEL, 78, Faller, p. 89).

106. Cur igitur hoc loco filius separatur, cum etiam filio haec cuncta conveniant? Aut si non conveniunt, nega deum, ut neges, quae deo sunt consequentia! Beatus negari non potest, qui beatitudines donat.... (De fide, 3,3,18; Ibid.p.114).

107 Fuit igitur in sancto Abraham primo loco prudentia, de quo dicit Scriptura: "Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam". Nemo enim prudens, qui Deum nescit. Denique insipiens dixit quia "non est Deus"; nam sapiens non diceret. Quomodo enim sapiens qui non requirit auctorem suum, qui dicit lapidi: "Pater meus es tu": qui dicit diabolo ut Manichaeus: Auctor meus es tu? (De offic., 25, 117; PL, 16,62).

AUGUSTINUS HIPPONENSIS (354-430)

108. Multo sunt autem tolerabiliores, qui vel siderea fata constituunt, quam iste qui tollit praescientiam futurorum. Nam et confiteri esse Deum et negare praescium futurorum apertissima insania est. (Civ. Dei, 5,9; C Ch., 47, Dombart-Kalb, p.136).

109. Quod et ipse cum videret, etiam illud temptavit quod scriptum est: "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus"; sed non ex sua persona. Vidit enim quam esset invidiosum et molestum: ideoque Cottam fecit disputantem de hac re adversum Stoicos in libris de deorum natura, et pro Lucilio Balbo, cui Stoicorum partes defendendas dedit, maluit ferre sententiam, quam pro Cotta, qui nullam naturam divinam esse contendit. (Ibid.).

110. Aut enim esse Deum negat, quod quidem inducta alterius persona in libris de deorum natura facere molitus est; aut si esse confitetur Deum, quem negat praescium futurorum, etiam sic nihil dicit aliud, quam quod ille "dixit insipiens in corde suo:

Non est Deus". Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus (Ibid., p.140).

111. Animus enim male sibi conscius, dum sibi videtur nullam poenam pati, credit quod non iudicet Deus et sic auferuntur iudicia Dei a facie eius, cum haec ipsa sit magna damnatio. (Enarr. in Ps. 9,5; Ch 38, Dekkers-Fraipont, p. 69).

112. "Dixit imprudens in corde suo: Non est Deus". Nec ipsi enim sacrilegi et detestandi quidam philosophi, qui perversa et falsa de Deo sentiunt, ausi sunt dicere: Non est Deus. Ideo ergo "dixit in corde suo", quia hoc nemo audet dicere, etiam si ausus fuerit cogitare (Enarr. in Ps. 13,2; p.86).

113. "Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in affectionibus suis", id est, dum amant hoc saeculum, et non amant Deum; ipsae sunt affectiones quae corrumpunt animam, et sic excaecant, ut possit etiam dicere imprudens in corde suo: "Non est Deus". Sicut enim non probaverunt Deum habere in notitia, dedit illos Deus in reprobum sensum (Ibid.).

114. Ergo pravi corde, id est distorti corde tres habent sententias: Aut: non est Deus; dixit enim stultus in corde suo: Non est Deus. Et fuit dictum de diluvio illo; non defuit talis doctrina philosophorum, non defuerunt qui dicerent non esse Deum, qui gubernat omnia et condidit omnia, sed esse multos deos vacantes sibi praeter mundum, non curantes ista. Ergo aut: Non est Deus; hoc dicit impius, cui displicet quidquid illi accidit praeter voluntatem, et alteri non accidit cui se praeponit; aut: Iniustus Deus est, cui ista placent, et qui haec facit; aut: non gubernat Deus res humanas, nec cura est illi de omnibus. In istis tribus sententiis magna impietas, aut negare Deum, aut dicere iniustum, aut auferre illi gubernationem rerum. Quare hoc? Quia distortus est corde. Rectus est Deus, et ideo distortum cor illi non adquiescit. (Enarr in Ps 31,11, II, num. 25; p.242-243).

115. "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Tale genus hominum inter quod dolet et gemit corpus Christi. Si tale hoc hominum genus est, non multos parturimus; quantum videtur occurrere cogitationibus nostris, perpauci sunt; et difficile est ut incurramus in hominem qui dicat "in corde suo: non est Deus", tamen sic pauci sunt, ut inter multos timendo hoc dicere, in corde suo dicant, quia ore dicere non audent. Non ergo multum est quod iubemur tolerare; vix invenitur; rarum hominum genus est qui dicant" in corde suo: Non est Deus". (Enarr. in Ps 52,1; num.2; p.638).

116. An vero alio intellectu discussum invenitur esse in pluribus, quod in paucis et raris et paene in nullis esse putabamus? Prodeant in medium qui male vivunt, inspiciamus facta flagitiosum, facinosorum sceleratorumque hominum, quorum magna turba

est; qui fovent quotidie peccata sua, qui factis in consuetudinem versis etiam verecundiam perdiderunt; haec tanta hominum multitudo est, ut inter eos positum corpus Christi, vix audeat reprehendere quod non cogitur admittere, et pro magno sibi putet servari integritatem inocentiae, ne faciat quod culpare iam per consuetudinem, aut non audeat, aut si ausus fuerit, facilius erumpat reprehensio et reclamatio eorum qui male vivunt, quam vox libera eorum qui bene vivunt. Et isti tales sunt, ut dicant "in corde suo: non est Deus" (Ibid., p.638-39).

117. Tales convinco. Unde convinco: Facta sua Deo placere arbitrantur. Non ergo ait: Aliqui dicunt; sed "Dixit imprudens in corde suo: Non est Deus". Qui usque adeo credunt esse Deum, ut eidem Deo arbitrentur placere quod faciunt. Atqui sin intellegas prudens quia "imprudens dixit in corde suo: Non est Deus", si advertas, sin intellegas, si discutias; qui putat Deo placere facta mala, non eum putat Deum. Si enim Deus est, iustus est; si iustus est displicet ei iniustitia, displicet iniquitas. Tu autem cum putas ei placere iniquitatem, negas Deum. Si enim Deus est cui displicet iniquitas, tibi autem non videtur Deus cui displicet iniquitas, non est autem Deus nisi cui displiçet iniquitas, cum dicis in corde tuo: Favet Deus iniquitatibus meis, nihil aliud dicis quam: "Non est Deus". (Ibid. p.639).

118. Referamus nos et ad illum intellectum qui et de ipso Christo Domino nostro, de ipso capite nostro occurrit. Ipse enim cum in forma servi appareret in terra, dixerunt qui eum crucifixerunt: "Non est Deus". Quia Filius Dei erat, utique Deus erat. Sed illi qui corrupti sunt et abominabiles facti sunt, quid dixerunt? "Non est Deus"; occidamus eum "non est Deus". Habes voces ipsorum in libro Sapientiae; sed primo illos vide corruptos, ut possint dicere" in corde suo: Non est Deus". Praemisso enim versu "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus", tamquam causae quaerentur unde hoc possit dicere imprudens, subiecit: "corrupti sunt"... (Enarr. in Ps. 52,2; num. 3; p.639).

119. "Corrupti, ergo, isti et abominabiles facti sunt in inquitatibus suis. Dixit imprudens in corde suo: Non est Deus. Si Filius Dei est, descendat de cruce". Ecce aperte dicere: "Non est Deus" (Ibid., p.640).

120. Sed quomodo inter illos genuit corpus Christi? Gemuerunt inter illos apostoli qui tunc fuerunt, et discipuli Christi: ad nos isti quid pertinet? quomodo inter hos nos parturimus: Adhuc sunt qui dicunt: Christus non est Deus. Hoc dicunt pagani qui remanserunt; hoc ipsum dicunt ipsi Judaei, qui ad testimonium confussionis suae ubique confussi sunt; hoc dicunt et haeretici multi. Namque et Ariani dixerunt: "Non est Deus"; Eunomiani dixerunt: "Non est Deus". Huc accedit, fratres, quia et illi de quibus paulo ante dixi, qui male vivunt, nihil aliud dicunt quam "Non est Deus" (Enarr. in Ps. 52,2; num.4; p.640).

121. Dicitur mihi quotidie: Ubi est Deus tuus? Et quia non possum ostendere Deum meum, quasi inane sequar, insultatur mihi. Nec paganus tantum, vel Judaeus, vel haereticus, sed aliquando frater ipse catholicus torquet os, quando promissa Dei praedicantur, quando futura resurrectio praenunciantur (Enarr. in Ps.73,22; num.25; p. 1021).

122. Cum ergo corpus tuum solum videatur, quare non sepeliris? Miratur quia dixi: Si corpus tantum videtur, quare non sepeliris? Et respondet (sapit enim ad hoc): Quia vivo. Unde scio quia vivis, cuius animam non video? unde scio? Respondebis: Quia loquor, quia ambulo, quia operor. Stulte. Ex operibus corporis agnosco viventem; ex operibus naturae non potes agnoscere Creatorem! (Ibid., p.1021-1022).

123. Certe ista omnia quae per mundum modo videntur, quando operabatur Deus, salutem in medio terrae, cum ista dicebantur, nondum erant; et ecce tunc praedicta sunt; nunc impleta monstrantur, et adhuc dicit stultus in corde suo: "Non est Deus". Vae perversis cordibus! (Ibid., p.1022).

124. "Ne loquamini adversus Deum iniquitatem". Adtendite. Multi autem loquuntur istam iniquitatem, sed non audent palam, ne blasphemi exhorreantur ab hominibus piis: in corde suo ista rodunt, intus tali nefario cibo pascuntur; delectat eos loqui adversus Deum, et si non erumpunt lingua, corde non tacent. Unde et alio psalmo dicitur: "Dixit stultus in corde suo: Non est Deus. Dixit stultus"; sed homines timuit; noluit dicere ubi audirent homines; et ibi dixit, ubi audiret ipse de quo dixit. (Enarr. in Ps. 74,6-8; num.9; p. 1030-1031).

125. "Fuistis aliquando tenebrae". Sic et terra oblita, homo est qui oblitus est Deum; potest namque anima infidelis usque ad tantas tenebras pervenire ut dicat stultus in corde suo: "Non est Deus". (Enarr. in Ps.87,13; num.12; p.1217).

126. Si quisquam homines timens lingua carnis non audeat sonare blasphemiam, ideo non est huius criminis reus, qui dicit in corde suo: "non est deus"? (De continentia, 2,4; CSEL, 4, Zycha, p.145).

127. Multi enim propterea mala faciunt, dum putant quod non videantur a Deo. Et difficile est quidem ut eum credant videre non posse: sed putant nolle. Pauci inveniuntur tantae impietatis ut impleatur in eis quod scriptum est: "Dixit stultus in corde suo: Non est Deus". Insania ista paucorum est. Sicut enim magna pietas paucorum est, ita et magna impietas, nihilominus paucorum est. (Serm. 69,3; PL, 38,441).

128. A. Illud saltem tibi certum est deum esse.- E. Etiam hoc non contemplando, sed credendo inconcussum teneo.- A. Si quis ergo illorum insipientium de quibus scriptum est: "Dixit insipiens in corde suo: Non est deus", hoc tibi diceret nec vellet tecum credere quod credis, sed cognoscere utrum vera credideris, relinquerresne hominem an aliquo modo quod inconcussum tenes persuadendum esse arbitrareris?"... (De lib. arb., 2,12-13; CSEL, 74, Green, p.40).

129. .... quibus tibi probaremus et maiora et minora bona non esse nisi ex Deo. Quod non tam dilucide ostendi posset, nisi prius adversus opiniones impiae stultitiae qua dicit "insipiens in corde suo: non est deus", qualiscunque de re tanta pro nostro modulo inita ratio, eodem ipso deo in tam periculoso itinere nobis opitulante, in aliquid manifestum intenderetur. (De lib. arb., 2,180; p.82).

130. Quare duo tamen, id est deum esse et omnia bona ex ipso esse, quamquam inconcussa fide etiam antea tenerentur, sic tamen tractata sunt, ut hoc quoque tertium, inter bona esse numerandam liberae voluntatem, manifestissime appareat. (De lib., arb., 2, 181; p.82).

131. Dici non potest "extra corpus" hoc hominem facere, cum constet eum carnali sensu et carnali prudentia hoc agere isto adhuc circumseptum in corpore. Nam et quod in psalmo scriptum est: "dixit impius in corde suo: non est deus", idem beatus apostolus non potuit utique separare a corporali opere illo loco, ubi ait: omnes adstabimus ante tribunal Christi, ut recipiat unusquisque secundum ea quae per corpus gesit suum, sive bonum sive malum (II Cor., 5,10), quia videlicet non nisi in corpore constitutus impius potuit dicere: "Non est deus" (Exc. ex op. S.Augustini, 324; CSEL, 9, Knoell, p. 1027).

132. Istorum sane infidelium, quos vel gentiles vel iam vulgo usitato paganos appellare consuevimus, quoniam duo sunt genera, unum eorum, qui superstitiones, quas putant, Christianae religioni anteponunt, alterum eorum qui nullo religionis nomine obstricti sunt, ego in quibusdam libris... adversus primum istorum genus... parva confeci... (Ep. 184 A, III,5; CSEL, 44, Goldbacher, p.734-735).

133. Porro cum altero infidelium genere, qui vel vim nullam esse divinam credunt vel ad eam res humanas pertinere non credunt, nescio utrum sermo sit habendus de aliqua quaestione pietatis, quamvis non fere quisquam nostris temporibus reperiatur ita stultus, qui vel in corde suo dicere audeat: Non est Deus". Illi autem alii stulti non desunt, qui dixerunt: "Non videbit dominus" (Ps. 93,7), id est providentiam suam in haec terrena non tendit. (Ep. 184, A, III,6; p.735-736).

134. Verum tamen in his libris, quos volo ut legat caritas vestra, dum adseritur civitas dei, non solum esse deum, quod natura insitum vix ulla umquam extirpat impietas, sed etiam rerum humanarum curam gerere ab ipsa institutione hominum usque ad beatificandos iustos cum angelis sanctis et damnandos impios cum angelis malignis, si deus voluerit et quibus voluerit, credibile fiet (Ibid., p.736).

135. Quid facit atheus Protagoras, qui esse deum negavit, ut de illo videatur praedixisse propheta: "dixit stultus in corde suo: Non est deus"? (Contra litt. Petiliani, 3,21,25; CSEL, 52, Petschenig, p.182).

136. Non potestis enim habere charitatem sine fide; charitatem enim dico Dei et proximi: unde potest ista esse sine fide? Quomodo amat Deum stultus, qui "dicit in corde suo, non est Deus"? Potest fieri ut credas venisse Christum, et non diligas Christum. Non potest autem fieri ut diligas Christum, et non dicas venisse Christum (Serm., 90,8; PL, 38,564).

137. Quod autem ibi est, "missus a Deo"; fide tenent qui tenent: et qui fide non tenent aut dubitatione ambigunt, aut infidelitate derident. Utique tamen, si non sunt ex numero nimis insipientium, qui dicunt "in corde suo, Non est Deus", haec audientes verba utrumque cogitant, et quid sit Deus, et quid sit mitti a Deo. (De Trinit., 13,2; PL, 42,1014).

138. Item si interrogemur utrum sit Deus; et nos et Manichaei respondemus. Est Deus: et in hoc utrique separamur ab illo stulto, qui "dixit in corde suo. Non est Deus": sed cum quaeritur qualis sit Deus, a Manichaeorum nefaria fabula, magna discretione distingimur. Nos enim dicimus incorruptibilem atque defendimus; illi vero fabulantur corruptibilem Deum. (Opus imperf. contra Julianum, 5,30; PL, 45, 1468).

HIEROMYMUS STRIDON (+ 419)

139. Via recta et regia prudentia est. Declinamus ad dextram, si plus sapimus quam oportet sapere, et pro prudentia calliditatem diligimus, qua serpens prudentior erat omnibus bestiis in paradiso. Et filii tenebrarum prudentiores sunt filiis lucis. Ad sinistram divertimus, quando stulti sumus, et minus sapimus quam necesse est. De quibus dictum est: "Dixit stultus in corde suo: Non est Deus" (In Is., 16, 57; 10; Ch, 73 A, Adriaen, p. 649).

140. Sicut diaboli et omnium negatorum atque impiorum, qui dixerunt in corde suo: "Non est Deus", credimus aeterna tormenta. (In Is. 18,66, 24, p. 799).

141. Istiusmodi sunt haeretici, qui arant sermone composito, et protegunt vel tacent impietatem: ne impietas esse videatur, sed credatur pietas. Unde quia dixerunt "in corde suo, non est Deus", "corrupti sunt et abominabiles facti sunt" et messuerunt, sive vindemiaverunt iniquitates. Quomodo enim radix omnium malorum est avaritia: sic peccatorum secelerumque cunctorum radix est impietas, quam qui araverit, sive seminaverit, metet iniquitates. (Com. in Os.3, cap.11; PL, 25,912).

142. "Dixit insipiens in corde suo". Pro eo quod est "insipiens", in hebraeo Nabal positum est.Unde et Abigail de viro suo Nabal ait in monte Carmelo: "Vere secundum nomen suum insipiens est'. (Commentarioli in Ps. 13,1; C Ch, 72, Morin, p. 193).

143. "Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum". Hunc psalmum de passione Christi referunt, quando omnes Dominum reliquerunt; in tantum ut Petrus quoque, qui apostolorum fuit princeps, negaverit. (Ibid.).

PS. HIERONYMUS

144. "Si autem non audierint, transibunt, per glaudium et consumentur in stultitia". Id est, si instruente Deo, qui docet hominem scientiam, audire contempserint, per glaudium, id est, per hanc mortalitatem de hoc saeculo praeteribunt, ut in stultitia, id est, in illis locis, ubi stulti deputabuntur, qui dicunt" in corde suo, Non est Deus", aeternis cruciatibus consumantur (Com. in Job, 36; PL, 26, 778).

145. "Non est Deus in conspectu ejus". Quia nihil ei dignum operatur.... "Dixit enim in corde", etc. Semper enim seducam homines, ut in malis perseverantes, voluntati Dei resistant. "Dixit enim", hoc est Antichristus. (Brev. in Ps. 9; PL, 26, 893).

146. "Dixit enim in corde suo: Oblitus est Deus: avertit faciem suam, ne videat usque in finem". Oblitus est; ac si dicant: Mea sunt omnia quandiu saeculum fuerit, et in oblivione tradidit illa Deus; nunquam usus est illis: sed mea sunt, quia ego Deus sum. (Ibid.).

147. "Irritavit impius Deum". Id est Antichristus. "Dixit enim in corde suo. Non requiret Deus". Dicit Antichristus: Non curat Deus de isto praesenti (Ibid., 894).

148. "Qui dixerunt in corde suo, non est Deus". In corde dixerunt, non in ore. Quare? Quia non ausi sunt; ne forte deorum suorum numina violarent (Ibid., 900).

149. Dixit insipiens, populus Judaicus: qui dicunt in corde, Non est Deus, non est Christus Filius Dei. Unus ex eis non solum pro Deo non habuit, sed nec prophetam cre-

didit, dum dixit: Hic si esset propheta, sciret utique, quae et qualis esset mulier quae tangit eum, quia peccatrix est (Lc., 7,39). Et alter: Si Filius Dei est descendat nunc de cruce et credimus ei (Mc. 20,32) (Ibid.).

150. "Corrupti sunt". Ab illa integritate bonae naturae degeneres. Abominabiles facti sunt". Id est, odibiles. "In voluptatibus suis".Id est, in factis suis. "Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in voluptatibus suis". Si enim Dei notitiam habuissent, corrupti et abominabiles non fuissent (Ibid., 900-901).

151. "Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum". Hic apparet quod iste psalmus ad passionem pertinet, quia nullus de discipulis, neque Petrus qui caput Ecclesiae est: quia et ipse negavit (Mt. 26, 69-73); nullus de hominibus, quia totus mundus ad inferiorem partem declinaverat praeter, unum hominem, qui est Christus. (Ibid. 901).

152."Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus" "Dixit insipiens", populus Iudaicus, sive diabolus: "Non est Deus". Ac si diceret, non est Christus Filius Dei. (Brev. in Ps. 52; PL, 26, 1036-1037).

153. "Corrupti sunt". De lege bonae naturae. "Abominabiles facti sunt". Hoc est, odibiles facti sunt. "In inquitatibus suis". Hoc est, in desideriis suis. Deum stulti cum ore negare ausi non sint, corde tamen dicunt eum non esse: in quo malo horribiles et abominabiles Deo fiunt. "Non est qui faciat bonum: non est usque ad unum". Non de omnibus, sed de his omnibus tantum, qui Deum negant, propheta dixit, quia aliquoties bona loquuntur, numquam tamen faciunt (ibid., 1037).

154. "Corrupti sunt, quoniam Deus sprevit eos". Merito spernitur a Deo qui reliquerit Deum. Et qui eum relinquit, digne tamquam ignotus ab eo confunditur, dicente Apostolo, "Omnis ignorans ignorabitur"(Ibid.).

155. "Tenebris obscuratum habentes intellectum". Scilicet ignorantia, et mundanarum rerum sollicitudinem caligine ac tenebris obscuratum."Alienati a vita Dei". Illi ideo a vita alienati sunt Dei, quia ignorant: vos autem quia cognovistis Deum, sequi debetis. "Per ignorantiam, quae est in illis". Notandum quia contemptus ignorantiam generavit. "Propter caecitatem cordis ipsorum". Dicentium, "non est Deus". (Expos. ep. ad Ephes., PL, 30, 871).

PS. RUFINUS AQUIL.

156. "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Gentilis populus potest intelligi, qui in tantum a naturali lege quam acceperat desipuit. Quod ipsum a quo creatus est Dominum esse non credidit. Unde apostolus ait; Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in imaginem corruptibilis hominis et volucrum, et quadrupedum, et serpentium. (Rom., 1). (In Ps. 13,2 Com.; PL, 21, 692).

157. Et bene vitia eorum et peccata vocat studia, quia non ex ignorantia, aut ex infirmitate tantum, sed (quod gravius est) ex studio et ex voluntate ea perpetrabant. (Ibid.).

158. Ex his non est unus qui faciat bonum, qui nolunt credere in unum Deum (Rom. 1). Quoniam absque fide impossibile est placere Deo (Hebr. 11). Unde ipsa Veritas dicit: sine me nil potestis facere (Jo 15). (Ibid.)

159. Quia prius peccaverunt in corde, ideo postmodum peccaverunt in opere, et ex merito erroris puniti sunt poena corruptionis: Servanda est itaque omni custodia mens nostra, ne a quolibet vitio corrumpatur: quoniam ante Dei oculos nequaquam vacuae transvolant cogitationes nostrae. Intus videt quod foris punit: occultam videlicet culpam sequitur aperta percussio, ut malis exterioribus interne puniantur, et cor publice corruat, quod latenter peccabat. (Ibid. 692-693).

160. "Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt: Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum". Non est intelligendum, ita omnes declinasse, ut in humano genere non esset vel unus qui bonum ageret: cum paulo post dicat. Dominus in generatione justa est. Sed eorum videlicet, qui sunt imitatores carnalium, quorum corrupta est vita et continentia, non est aliquis qui faciat bonum.(In Ps. 13,4 Com., PL, 21, 693) .

ARNOBIUS JUNIOR (+ 451)

161. Arnobius... Dic mihi, Deus est omnipotens, an non? SSerapion dixit: Qui hoc negat, nihil illo stultius est. Scriptum est: "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus"(Conflictus de Deo trino et uno, 2,8; PL, 53, 280).

162. Non est Deus ante oculos ejus, polluitur via ejus in omni tempore... Ut quid irritavit impius Dominum? dixit enim in corde suo: Non requiret Deus". Ille autem requirit et considerat omnia, sed patienter agere spectat, ut tradat eos in manus

suas, et tollat eos de manibus daemonum. (Com. in Ps.9; PL, 53,337).

163. Rogatus adventus Domini in duodecimo psalmo, in tertio decimo praesentatur; sed hunc videns humilem in habitu incredulus populus, dicit in corde suo: Non est Deus. In quo populo omnes declinaverunt, simul inutiles facti devorabant plebem Dei velut escam panis (Ibid., 340).

164. Quando Dominus de caelo prospexit per Jesum super filios hominum, videns eum stultus populus Judaeorum, "dicit in corde suo: Non est Deus". Omnes corrupti, omnes abominabiles facti sunt, non voluntate Dei, sed in voluntatibus suis, ita ut non esset in eis, qui faceret bona usque ad unum. Dicendo usque ad unum, de his dixit qui dicunt de Christo,"Non est Deus". Nam si de omnibus hominibus generaliter dixisset, non diceret esse plebem suam, quae devoratur ab eis sicut esca panis. (Ibid., 399).

SALVIANUS MASSILIENSIS (+ 480)

165. Ad quos utique tales rectissime propheticum illud referri potest: "dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Nam qui nihil a deo aspici adfirmant prope est ut cui aspectum adimunt etiam substantiam tollant, et quem dicunt omnino nil cernere dicant etiam omnino non esse. Et quidem licet nullum admodum malum facinus ratione subsistat quia rationi non possunt scelera coniungi, nullum tamen est, ut puto, vel inrationabilius vel insanius. Quid enim tam furiosum est quam ut aliquis, cum deum creatorem rerum omnium non neget, gubernatorem neget et cum factorem esse fateatur, dicant neglegere quae fecit? (De gubern. Dei, 4,41; CSEL, 8, Pauly, p.78).

CAESARIUS ARELATENSIS (+ 542)

166. Hominibus credunt, et deo non credunt; ut publice, ubi homines vident, adulteria metuant, et secrete, ubi deus videt, omnino non timeant. Si qualemcumque scintillam fidei haberent, sicut non permittunt servos suos in praesentia sua peccare, ita nec illi in conspectu domini sui adulterare praesumerent. Sed de talibus per prophetam clamat Spiritus Sanctus: "Dixit, inquid, insipiens in corde suo: Non est Deus". Certum est enim quia non credit deum esse, qui in tenebris et in occulto illa praesente deo facit,quae publice facere praesentibus hominibus pertimescit.Nescit infelix, quia vultus domini super facientes mala ut disperdat de terra memoriam eorum? (Serm., 43,6; C Ch, 103, Morin, p.193).

FULGENTIUS (+ 553)

167. Unde non immerito Davidici carminis illo sit condemnandus eloquio: "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Quia revera, si localis, non immensus; si mutabilis, non est Deus. (Ad Trasim., 1,3; PL, 65, 227).

AGNELLUS RAVENNATENSIS (553-566)

168. Ante omnia itaque "credere oportet Deum, quia est"; secundo quid sit Deus. Quare hoc? quia "dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Ergo qui insipiens non est, hoc non dicit, sed dicit: "Credo in Deum". Si dixerit tibi quicunque: Quid est Deus quem credis? respondendum est: Hic est Deus qui clamat in Deuteronomio: "Videte, quia ergo sum Deus, et non est alius praeter me".Item cum Moses interrogaret quem illum diceret, respondit: "Ego sum qui sum; et dices eis ad quos te mitto: Qui est, misit me": id est immutabilis, et semper idem; non heri Deus tantum, hodie vero Deus et Pater; sed semper fuit Deus et Pater, et semper fuit cuius esset Pater. Si enim accessisset ei ut esset Pater, vim passus esset, ut inciperet esse quod non erat. At est blasphemum ita sentire. (Ad Armenium epist. de ratione fidei; PL, 68, 381-382).

PRIMASIUS ADRUMETANUS (+ c.567)

169. Ne dicerent Judaei, hoc de gentibus dictum est: Quomodo Judaei dixerunt: Non est Deus, non utique verbo, sed opere. Dominum enim confitentur se nosse, factis autem negant. (In ep. Rom., 3; PL, 68,430).

RUSTICUS ROMANUS (+ p. 565)

170. Haer: Quid autem de Deicidis dicturus es, id est, Judaeis? Rust.:.... Deicidae vocantur: non quia purum et sine carne occiderint Deum, sed quia ille homo quem occiderunt Deus est: non enim purus erat homo, sed perfectus tam in Deitate quam etiam in humanitate idem ipse... Suscipe vel aliam expositionem... juste utique Deicidae vocantur, non a fine eventus: quomodo enim hoc fieri possit, dum quod studetur sit impossibile? sed ab ipso impetus sive instantiae crimine.
Forsan vero nec illud est incongruum dicere; quia sibimetipsi occidit Deum, qui nec reputat esse illum vel qui vitam propriam sic disponit tanquam non sit Deus:nullam namque de bonitate ejus in vita futura fructificat utilitatem; quippe tanquam si ,

quod ad illum attinet, non sit: circa id quod dictum est: "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Sic enim Apostolus Dei illis qui post baptisma judaizaverint sicut prius, quia non simpliciter, sed "sibimetipsis rursus crucifigunt Filium Dei". Nec non autem hoc quoque dicimus, quia Sabelius et Samosatanus Paulus perimunt, id est abjurant Sanctae Trinitatis subsistentiae; et Arius consubstantialitatem, et vos differentiam; ne forte tali aliquomodo et hoc dicatur, non quia interemerunt vel occiderunt, sed quia refutaverunt Deum. (Contra acephalos disput; PL, 67, 1214-1215).

CASSIODORUS (+ 583)

171. "Non est Deus in conspectu eius". In exponenda voluntate antichristi perseverat, quia secundum peccata sua Dominum non requiret... Verum istius nequitiae reddita est causa conveniens, quia in conspectu suo non habet Deum. O quam profunda caecitas est Deum ante oculos non habere! (Expos. in Ps. 9,25; C CH, 97, Adriaen, p. 106).

172. Facies illa Domini, quae in duodecimo psalmo desiderabili supplicatione petebatur, hic iam introducitur advenisse. - Et ideo primo modo increpat Ecclesia catholica Judaeos, qui viso Christo minime crediderunt. - Secundo modo dicit inani eos trepidatione confundi, qui fructuosum timorem Domini cognoscere noluerunt. - Ad postremum eorum in finem saeculi praedicitur evenire conversio, cum plenitudo gentium longis saeculis exspectata provenerit, ut cum Domini pietas in eis proditur, ad confessionis remedia facilius invitentur. (Expos. in Ps. 13,1, p.126).

173. "Dixit insipiens"... Videns populus Judaeorum Christum humiliter in assumpta carne venisse, insipienter dixit: "Non est Deus". Nec intellexit ipsum esse qui praedictus fuerat a prophetis. Ideo gravius quia non labiis, sed "dixit in corde", ut malo voto peior incredulitas iungeretur. (Expos. in Ps. 13,1; p.126).

174. Dixit i... Corrupti...

Hic iterum si volumus intuere, ita nobis categoricus syllogismus enascitur. Insipientes corrupti sunt et abominabiles facti sunt in voluptatibus suis. Omnes qui corrupti sunt et abominabiles facti sunt in voluptatibus suis, dicunt in corde suo: Non est Deus. Insipientes igitur dicunt in corde suo: Non est Deus. (Expos. in Ps. 52,1-2; p.478).

175. Nunc ad ea quae posita sunt subtilius exponenda veniamus. Verbum dicere, proprium linguae, non cordis est. Sed quia cogitationes nostras potentia divinitatis intellegit, recte dictum est insipientis cor dicere, quod ad aures Domini potuit

pervenire; scilicet non ad ignoscendum, sed ad vindicandum (Expos. in Ps. 52,1-2; p. 478-479).

176. Nam qui omnipotenti Verbo aliqua occasione detrahit, nec catholicis regulis acquiescit, utique insipiens est; quia verae sapientiae dona contempsit. Iste ergo in corde suo negat Deum; nam si vere Deum credere, nulla in eum pravitate peccaret. (Ibid., 479).

177. Omnes haeretici uno verbo notati sunt; nam Deo recte non credidisse corruptio est: quoniam a vitali sensu discedunt qui mortiferis persuasionibus implicantur (Ibid.)

GREGORIUS MAGNUS (590-604)

178. "Carnales, aut Deum non esse suspicantur, aut ei servire contemnunt". Mens enim hominis male exterius fusa, sic in rebus corporeis sparsa est, ut neque ad semetipsum intus redeat, neque eum qui est invisibilis cogitare sufficiat. Unde carnales viri jussa spiritalia contemnentes, Deum quia corporaliter non vident, quandoque ad hoc perveniunt, ut etiam non esse suspicentur. Unde scriptum est: "Dixit insipiens in corde suo: "Non est Deus". Unde nunc quoque dicitur: "Quis est Omnipotens, ut serviamus ei? Plerumque enim plus appetunt homines servire hominibus, quos corporaliter vident, quam servire Deo, quem non vident. (Moral. Job 15,52; PL, 75, 1107).

179. Multos autem novimus qui cum in hac vita aliqua adversa patiuntur, Deum esse non credunt. Nonnulli vero Deum esse aestimant, sed res humanas minime curare. De illis quippe per David dicitur: "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Isti vero apud eum dicunt: "Quomodo scit Deus, et si est scientia in excelso"? Et rursus: "Et dixerunt, non videbit Dominus, nec intelliget Deus Jacob" Vir ergo iste sanctae Ecclesiae typum gestans in ipsa afflictionis suae amaritudine constitutus, contra utrosque respondit. Nam quia essentiam vita habet, mors non habet, ut Deum esse fateretur, ait: "Vivit Deus". Ut vero eum res humanas curare perhiberet, subdixit: "Qui abstulit judicium meum, et ad amaritudinem adduxit animan meam". Ista etenim quae patitur, non casu se perpeti, sed Deo omnia disponente testatur; nec tentatori suo amaritudinis suae potestatem tribuit, sed auctori. (Moral, Job 18,3; PL, 76, 39).

PATERIUS (ex op. GREGORI MAGNI)

180. "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". Dum de reprobis ob amorem visibilium perversa de Deo sentientibus tractaretur, in expos. beati Job 1 XV (Num. 25), adjunctum est: "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Mens hominis male exterius fusa sic in rebus corporeis sparsa est ut neque ad semetipsum intus redeat, neque eum, qui est invisibilis, cogitare sufficiat. Unde carnales viri jussa spiritualia contemnentes, Deum quia corporaliter non vident, quandoque ad hoc perveniunt, ut etiam non esse suspicentur. Unde scriptum est: "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus". (Sup. Ps. 13,1, cap. 31; PL,79, 826-827).

181. Plerumque enim plus appetunt homines servire hominibus quos corporaliter vident, quam servire Deo quem non vident. Per omne enim quod faciunt, ad fidem oculorum tendunt. Et quia in Deum oculos corporis tenere non possunt, ei obsequia praebere vel despiciunt, vel si coeperint fatigantur. Esse enim, sicut dictum est, non credunt, quem corporaliter non intuentur. (Ibid., 827).

182. Qui si auctorem omnium Deum humiliter quaererent, id quod non videtur, ex eo quod videtur esse, melius in semetipsis invenirent. Ipsi quidem ex anima invisibili et corpore visibili subsistunt; et si hoc ab eis quod non videtur abstrahitur, illico corruit quod videtur. Et parent quidem carnis oculis, sed videre quidquam vel sentire non possunt. Sensus enim visionis periit, quia habitator recessit, et domus carnis remanet vaqua, quia abcessit ille invisibilis spiritus, qui per ejus respicere fenestras solebat. Quia ergo rebus visibilibus invisibilia praestantiora sunt, carnales quique ex semetipsis pensare debuerunt, atque per hanc, ut ita dixerim, scalam considerationis tendere in Deum.Quia eo est quo invisibilis permanet, et eo summus permanet quo comprehendi nequaquam potest. (Ibid.).

BEDA VENERABILIS (+ 735)

183. Sed et psalmi textus intellectu facillimus lectionis huiusce per totum mysteriis adgaudet qui a perfidis iniquorum coeptis inchoat. "Dixit insipiens in corde suo, Non est Deus" vel nullum videlicet Deum esse qui res humanas curet, vel aliquam in sancta trinitate personam Deum verum non esse insipienti pectore tractans, et in veri David triumpho finem facit, "Deum avertit Dominus captivitatem"... (In I Sam. 4,30,26-31; C Ch, 119, Hurst, p.266).

PS. BEDA VENERABILIS

184. "Dixit insipiens". Vox capitis est in hoc psalmo exprobantis et objurgantis duritiam Judaeorum, qui medicum praesentem, et ad eos sanandos missum cognoscere noluerunt, opera ejus videntes, et signa non advertentes: cum tamen ex Judaeis quidam dixerit, "Nemo potest facere quae tu facis, nisi Deus fuerit cum illo". Et exprobando hortatur eos, ut quem corpore neglexerunt, saltem ne prorsus pereant absentem corpore, praesentem autem deitate per praecones veritatis agnoscant. (In Ps. 13 Com.; PL, 93, 552).

185. Sed non est inventus in eis intelligens aut requirens, quia ille populus insipiens vere qui medicum non cognovit, et visitationis tempus non advertit dixit,et per affectum me contemnendo, et in corde cogitando: Hic non est Deus. Quod vere et tunc affirmaverunt, cum dixerunt: "Non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit", et item "Bene dicimus, quia Samaritanus es tu, et daemonium habes", et in multis talibus (Ibid. 553).

186. Et de hac insipientia sunt ipsi accusabiles, non auctor eorum, qui cum auctor ad similitudinem et imaginem suam per rationem et intellectum eos creasset, ipsi corrupti sunt a bona natura, per suum vitium discendentes: et ideo facti sunt apud Deum abominabiles, id est, contemptibiles et exhaeredabiles in studiis suis, id est, propter studia sua, scilicet" quia irritum fecerunt mandatum Domini propter traditiones suas"; vel quia magis mundum quam Deum, creaturam quam creatorem, dilexerunt. (Ibid.).

187. Nec hoc est mirum, quia non est in eis qui faciat aliquid bonum, quod sit ad salutem: non est dico, usque ad unum, nec unus. Quod non sic intelligendum est, quin aliqui essent inter eos facientes bonum, sicut multi discipuli Domini, et prophetae multi: sed dictum est ad comparationem, quasi dicat: Tot sunt facientes mala, quod etsi aliqui sint boni, nec unus dici possunt comparatione malorum . (Ibid.).

188. Vel aliter: "Non est in eis faciens bonum usque ad unum", id est, praeter illum qui factus unum mecum, id est, cujus ego sum caput et ipse membrum meum (Ibid.).

189. Me, inquam, non cognoverunt, id est non sicut medicum sibi necessarium contemserunt: et hoc ideo quia timor Dei non est ante oculos ejus, id est, quia non timent judicium Dei, usque praesens, neque futurum. In quo decipiuntur, quia etiam manifestum judicium tandem experientur (Ibid., 554).

190. Insipiens, id est, gentilis populus, vere insipiens, qui idola manifesta praeposuit Creatori, si non vere, tamen corde dixit, et in effectu ostendit, quod non est Deus verus omnibus adorandus atque timendus: et ex hoc errore sunt ipsi accusabiles, non ipse Deus, qui eos creavit, quia ex corruptione eorum, hoc est non ex imperfecta creatione, et non mutatur sententia (Ibid., 555).

191. Qui vero sunt illi pro quibus dolet et parturit corpus Christi, psalmus iste aperit dicens: Insipiens populus non providens sibi in futurum, dixit quia non est Deus. Et hoc in corde suo, id est, in cogitatione sua. Multi etiam ore dicunt quia non est Deus. Sed ut universaliter,acciperetur, ideo dixit "In corde suo". (In Ps. 52 Com.; PL, 93, 760).

192. Omnes enim illi qui cogitant Deo placere iniquitatem suam, quia supersedet a vindicta, nec statim punit eam, Deum aperte non esse dicunt. Quia si Deus est, necessario justus est; et si justus est, nulla ei iniquitas placet. Illi vero qui iniquitatem ei placere putant, quia destruunt in eo justum, destruunt et Deum. (Ibid.).

193. "Corrupti sunt". Insipiens populus dicit quia "non est Deus". Hoc autem non est culpa naturae; sed quia ipsi corrupti sunt a bona natura, in qua creati sunt, juxta illud: "Et vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona". Bona enim natura in homine fuit, quandiu in plenitudine virtutis mansit, quia bonam naturam praevaricando amisit. (Ibid.).

194. Et ideo facti sunt inutiles, adeo quod non est in eis qui faciat bonum, non est, dico usque ad unum, id est, nec unus, vel usque ad illum qui pertinet ad unum, ad Christum, qui unus est, multorum. Filii namque hominum dicuntur quicumque homines dum male agunt. Filii Dei vero dicuntur, dum bene agunt. (Ibid.).

BREVIARIUM GOTHICUM

195. (Post Ps. 13): Oratio: Nomen tuum Domine credere semper et invocare nos, facito; ne cum corde insipientium sentiamus, qui infideli voce adclamant: "Non est Deus". Corruptionem mentis eorum ad veritatem converte fidelium: ut fideles, eorum pravitas non subvertat; sed fideles, illos doctrina pietatis adquirant: ut infideles sectam abominabilem respuant et cum fidelibus, Trinitatis essentiam corde integro fateantur et credant; ut cum justis generationibus deputentur, et cum Sanctis ejus beatitudinis gloriam potiantur. Amen. (Dom. I Quadrag., fer V ad Sextam; PL, 86, 275).

196. Antiph. 2: .... "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt in voluptatibus suis: non est qui faciat bonum, non est usque ad unum". Non dicatur Gloria, et honor.
Orat.: Inimici tui Domine, adversus te convenerunt, non ut compungerentur paenitentia salutari; sed (ut soliti) tentandum te adirent irrisione crudeli: qui ergo innocens perpessus es inimicorum et inrisiones et vulnera; nostra in his ablue propitiatus peccata. ℟. Amen. (Dom. IV Quadrag. fer. II, ad Nonam; PL, 86, 457).

197. Antiph. 2: "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus"...
Orat.: Jesu, Dei Patris ineffabile Verbum, quem insipientium corda ideo verum Deum esse non credunt, quia in ipso corde suo corrupti et abominabiles facti sunt; te petimus et rogamus, ut cognoscant te et ipsi, sicut et nos cognovimus; ut sic fidelibus hi per veram fidei cognitionem laetabundi jungantur, qualiter plenissime gaudeant se ipsos additos ad numerum redemptorum. ℟. Amen. (Dom. V Quadrag., fer. II, ad Mat%; PL, 86, 507).

III. SINTESI

delle reazioni patristiche di fronte alla negazione del Salmo.

1. Basta uno sguardo rapido sui testi raccolti per rendersi conto dell'asistematicità con cui i Padri affrontano il tema dell'ateismo. I loro apprezzamenti spuntano occasionalmente a proposito degli argomenti più svariati. Bisogna ricorrere alle citazioni bibliche per assicurare un minimo di omogeneità testuale.

2. Un minimo abbiamo detto; perchè in realtà la preoccupazione esegetica esula totalmente dall'intenzione della maggioranza. Se ricorrono al testo lo fanno per presentarlo, non già in quanto oggetto di studio, ma piuttosto come punto di appoggio delle proprie tesi, d'altronde svariatissime.

3. S'impone, pertanto, una grande elasticità metodologica. Presenteremo innanzitutto un bilancio esegetico della negazione di Dio. Su questa base previa, potremo cercare in un secondo tempo le grandi linee del pensiero patristico attorno all'ateismo.

1°- CONVERGENZE ESEGETICHE

Sono scarsi gli autori che cercano di individuare storicamente il personaggio che, al dire del Salmista, sostenne la negazione di Dio (42,82). Generalmente i commentatori preferiscono riferire il versetto sacro ad una categoria di persone piuttosto che ad un individuo in concreto.

Tre vertici testuali ci permettono di classificare in forma oggettiva i pareri dispersi dei Padri: 1° Il soggetto (= " insipiens"); 2° l'azione verbale (= "dixit in corde suo"); 3° l'oggetto (= "non est Deus"). Notiamo gli estremi più significativi, senza pretese di compiutezza.

A) "I N S I P I E N S"

Due preoccupazioni primordiali sembrano dominare la mente dei Padri nell'individuare questo personaggio:

1° Chi è?

a) Vi sono alcuni che attribuiscono all'insipiens un senso COLLETTIVO (2,6,115,149,152,156,163,164,173,184,190);

b) ma i più numerosi gli riservano un valore INDIVIDUALE (2,33,38,68), che si cristallizza poi in forme diverse:

- C'è chi identifica l'insipiens col diavolo (1,16,19,41, 64,66,67,105,140,152) ed i suoi seguaci (1,16,19,41,145). Qualche volta lo chiamano l'Anticristo (145,147,171).

- C'è invece chi pensa piuttosto agli uomini; ed in concreto:
  - ai pagani (105,112,114,120,135,156,169,190);
  - ai giudei (64,105,120,121,149,152,164,169,170,172,173, 184);
  - ai cristiani, per la loro condizione di eretici (24, 105,120,141,170,177), oppure di peccatori (75,116, 120,121,140,141,166,180).

2° Come è?

a) La cecità di tale personaggio balsa nei commentatori come primo tratto caratteristico.

- Si tratta di uno squilibrio conoscitivo (9,38,43,107,113, 155,171,178,195),
- che chiude l'accesso al piano spirituale e divino (10,18, 23,111,171,178,180).

b) La colpevolezza figura come seconda nota della sua fisionomia

- Non già perchè non conservi le facoltà conoscitive (38, 43,58,59,61,99),
- ma piuttosto per la deviazione volontaria introdotta nel loro esercizio (2,11,12,58,83,98,100,114,125,155,171,177, 180,186,193,195).

B) "DIXIT IN CORDE SUO"

L'attenzione dei Padri sembra rivolgersi più al complemento modale che all'azione principale del verbo.

1° "Dixit"

Un solo commento sottolinea il tempo verbale del Salmo. Leggiamo "dixit" e non"dicit". Il salmista vorrebbe insinuare che la negazione ateistica ebbe nel passato una punizione inesorabile da parte della giustizia divina (67,68).

2° "In corde suo"

I Padri denunciano una circostanza aggravante:

a) Per alcuni, il "dicere corde" contrapposto al "dicere ore", indicherebbe "dire con le opere" (51,75,169). E' chiaro che per loro, una tale negazione reale, vitale, di fatti, è più colpevole della semplice negazione orale (51).

b) Per altri, invece, il "dicere corde" contrapposto sempre al "dicere ore " significa la negazione mentale che non affiora alle labbra (2,3,5,9,15,34,35,38,59,60,61,75,89,98, 103,112,115,124,141,173,175,191). Si potrebbe pensare che la pura negazione mentale sia meno grave della professione orale di ateismo (25); eppure la maggioranza dei Padri capovol-

gono il giudizio. La simulazione macchiavellica dell'insipiens non è meno colpevole (95), anzi è più grave ancora della professione aperta di ateismo (173), in quanto che aggiunge un'offesa specifica alla divinità: l'ateo, infatti, si astiene dal negare Dio esternamente per paura delle rappresaglie umane; ma disprezzando invece l'ira di Dio, alla cui presenza sostiene sfacciatamente i suoi pensieri di ateismo (5,34,38,59,60,61,75,87,98,112,115,124,153,166,181). Non è in certo qual modo mettere Iddio al di sotto degli uomini?

C) "NON EST DEUS"

La negazione sostenuta dall'insipiens, comporta due modalità diverse:

1° Ateismo pratico

Vi sono degli uomini che riflessamente non intendono professare l'ateismo; ma la loro vita depravata costituisce una autentica negazione di Dio (2,100,120,169,176).

2° Ateismo teoretico

C'è però, alle volte una negazione di Dio voluta e riflessa. L'ateismo teoretico presenta due faccie:

a) Una cristologica, in quanto la negazione ricade sulla persona di Cristo (3,16,19,24,25,64,101,118,120,143,149,151,152,163,164,169,170,172,173,184,185,197).
- la cui divinità negano i giudei (24,64,78,118,120,149,152,163,170,172,173,184,185).
- oppure gli eretici (24,25,120).

b) L'altra letteralmente teologica, giacchè è un ateismo direttamente puntato contro la divinità (2,4,10,13,15,18,21,22,23,27,43,62,63,64,72,77,79,85,86,87,89,108,110,111,114,117,133,162,183,192).
- combattuta nella sua essenza

. sia nei suoi attributi relativi, quali sono la provvidenza (4,10,13,15,18,22,27,43,72,77,79,86,114,133,134,147,165,179,183), la prescienza (4,10,13,15,108,110), la giustizia (15,18,21,23,72,79,111,114,117,134,162,192);

. sia nei suoi attributi trascendentali, come per esempio, la sua unità (62,63,64,85,87,89).

- oppure combattuta direttamente nella sua esistenza (2,4,13,84,88,114,134).

2ª- IL FENOMENO ATEO NELLA LETTERATURA PATRISTICA

Non è possibile tentare una sintesi sulla base di una documentazione insufficiente. Orbene la nostra antologia, benchè ricca, risulta troppo ristretta, perchè limitata ad un solo versetto biblico. Non è detto che i Padri non possano parlare dell'ateismo, se non in veste di commentatori della Bibbia; e che lo facciano esclusivamente a proposito di questo passo del Salmo. Le nostre conclusioni sono fatalmente provvisorie.

Tuttavia ci sembrano di interesse eccezionale. Le convergenze, tanto significative, lasciano intravvedere linee di tradizione patristica in questa materia. Accenniamo alle più definite. Una eventuale inchiesta più vasta, permetterebbe di modulare meglio un'orientamento che già fin d'adesso riteniamo molto robusto.

A) PRESENZA DEL TEMA

L'argomento "ateismo" presenta una risonanza sufficientemente ampia negli scritti patristici.

1° Il tema letterario

a) Lo sottoscrivono i Padri, tanto latini, quanto greci, con il relativo tecnicismo: "atheos" (2,4,9,39,49,50,63,88); "atheia" (4,39); "atheotes" (11); atheus (135), etc.;

b) ma non rinunciano all'uso delle parafrasi equivalenti: deum negare (95,96,100,103,105,106,110,114,117,143,151,

153,169,176), deum esse non credere (101,158,166,176,179, 181); non esse suspicari (178,180); ed altri simili.

Altrettanto si potrebbe ripetere a proposito del politeismo ("polytheos"; 11; "polytheia",39, esse multos deos, 114), oppure del deismo.

2° La realtà

Viene inquadrata dai Padri nei giusti limiti con grande realismo:

a) L'ateismo pratico presenta, a loro parere, un vastissimo raggio di azione (116).

b) L'ateismo teoretico, invece, tranne qualche rara voce dissonante (191), si riduce, al dire dei Padri, ad un fenomeno raro, anomalo, di proporzioni piuttosto scarse (115,116,127. Cf. 38,53,98,112).

B) PROFILO DELL'ATEISMO

Una visione complessiva dovrebbe tenere conto del "fieri", dello "esse" nonchè dell'"operari" dell'ateismo.

1° Origine

L'ateismo nel sentire dei Padri, è francamente diabolico:

a) Fu infatti il diavolo a pronunciare la prima ribellione di accento ateistico (64,66);

b) e sono i suoi seguaci che la sostengono lungo la storia (64,68,69).

- Lo fanno per cecità
  - che sbarra l'accesso a Dio (18,30,180,181,182).
  - che porta ad interpretare erroneamente i suoi interventi nella storia (21,77)
- Cecità originata a sua volta da colpa personale (9,46,47, 82,83,99,112,113,114,118,119,125,174,190).

2° Natura

a) L'ateismo presentato dai Padri ricopre il settore strettamente ateistico (2,4,13,84,114,134), il deistico (4,10,13,15,18,21,22,23,27,72,77,79,86,111,114,117,133,134, 162,183,192), nonchè il politeistico (62,63,64,85,87,89).

b) Dietro la dispersione apparente delle formule si intravvede l'esistenza di certi robusti schemi scolastici. Sono trasparenti nei commenti di Eusebio (4,13), di Agostino (114) oppure di Teodoreto di Ciro (84,85,86).

c) Da essi si può ricavare facilmente l'essenziale del pensiero comune:

La negazione di Dio porta

- contro l'esistenza = ATEISMO
- contro l'essenza
  - combattuta nella sua natura unica/ trascendente = POLITEISMO/ PANTEISMO
  - combattuta nella sua operazione = DEISMO

3° Influsso

a) Si lascia sentire in forma perniciosissima sull'individuo (39,43,82,83) e sulla società (72).

b) Non c'è perciò da meravigliarsi di fronte alla minaccia costante di Dio (61,159).

C) VALUTAZIONE PATRISTICA

Il testo sacro suggerisce ai Padri l'atteggiamento da prendersi di fronte all'ateismo. Si spiega, perciò che la loro valutazione sia prevalentemente etica. Non mancano, però, preziosi accenni di tipo metafisico e noetico.

1° Prospettiva metafisica

a) Ritengono i Padri che l'ateismo rappresenta un autentico suicidio metafisico. Con la sua negazione, l'ateo corrode il sostegno unico della propria esistenza (28,29).

153,169,176), deum esse non credere (101,158,166,176,179, 181); non esse suspicari (178,180); ed altri simili.

Altrettanto si potrebbe ripetere a proposito del politeismo ("polytheos"; 11; "polytheia",39, esse multos deos, 114), oppure del deismo.

2° La realtà

Viene inquadrata dai Padri nei giusti limiti con grande realismo:

a) L'ateismo pratico presenta, a loro parere, un vastissimo raggio di azione (116).

b) L'ateismo teoretico, invece, tranne qualche rara voce dissonante (191), si riduce, al dire dei Padri, ad un fenomeno raro, anomalo, di proporzioni piuttosto scarse (115,116,127. Cf. 38,53,98,112).

B) PROFILO DELL'ATEISMO

Una visione complessiva dovrebbe tenere conto del "fieri", dello "esse" nonchè dell'"operari" dell'ateismo.

1° Origine

L'ateismo nel sentire dei Padri, è francamente diabolico:

a) Fu infatti il diavolo a pronunciare la prima ribellione di accento ateistico (64,66);

b) e sono i suoi seguaci che la sostengono lungo la storia (64,68,69).

- Lo fanno per cecità
  - che sbarra l'accesso a Dio (18,30,180,181,182).
  - che porta ad interpretare erroneamente i suoi interventi nella storia (21,77)

- Cecità originata a sua volta da colpa personale (9,46,47, 82,83,99,112,113,114,118,119,125,174,190).

2° Natura

a) L'ateismo presentato dai Padri ricopre il settore strettamente ateistico (2,4,13,84,114,134), il deistico (4,10,13,15,18,21,22,23,27,72,77,79,86,111,114,117,133,134, 162,183,192), nonchè il politeistico (62,63,64,85,87,89).

b) Dietro la dispersione apparente delle formule si intravvede l'esistenza di certi robusti schemi scolastici. Sono trasparenti nei commenti di Eusebio (4,13), di Agostino (114) oppure di Teodoreto di Ciro (84,85,86).

c) Da essi si può ricavare facilmente l'essenziale del pensiero comune:

La negazione di Dio porta

- contro l'esistenza = ATEISMO
- contro l'essenza
  - combattuta nella sua natura unica/trascendente = POLITEISMO/PANTEISMO
  - combattuta nella sua operazione = DEISMO

3° Influsso

a) Si lascia sentire in forma perniciosissima sull'individuo (39,43,82,83) e sulla società (72).

b) Non c'è perciò da meravigliarsi di fronte alla minaccia costante di Dio (61,159).

C) VALUTAZIONE PATRISTICA

Il testo sacro suggerisce ai Padri l'atteggiamento da prendersi di fronte all'ateismo. Si spiega, perciò che la loro valutazione sia prevalentemente etica. Non mancano,però, preziosi accenni di tipo metafisico e noetico.

1° Prospettiva metafisica

a) Ritengono i Padri che l'ateismo rappresenta un autentico suicidio metafisico. Con la sua negazione, l'ateo corrode il sostegno unico della propria esistenza (28,29).

b) Da notare che i Padri allargano questo stesso giudizio all'ateismo riduttivo, cioè tanto al deismo, (108,165, 191), quanto al poteliteismo (62,63,85,89), giacchè non ritengono vi sia differenza reale tra negare Iddio e mutare in qualunque modo la sua natura (95).

2° Prospettiva noetica

Premesse - e perfino enfaticamente a volte - le differenze che esistono tra essenza divina - impenetrabile - e la sua essenza, - perfettamente accessibile alla ragione umana (27,43,48,53,56,57,105,138,168,182), i Padri possono condannare la negazione ateistica come perfettamente anomala (53,99,112,115,127), e come frutto di squilibrio mentale (30,38,58,114,116,180,181,182).

3° Prospettiva etica

Portato il giudizio ad un terreno morale, il pensiero dei Padri si riassume in due parole:

1° L'ateismo è peccato: lo chiamano perciò:empietà (48, 50,60,74,83,127,129,141,162,168), bestemmia (60,126), insania (108,127), sacrilegio (112), delitto (103), crimine (126), iniquità (12), protervia (74), incredulità (173),malizia (46,59,73,74,176), ecc.

2° Il peccato in fondo è un vero ateismo. Suppone infatti un atteggiamento ateistico previo (36) e rappresenta in se stesso una vera professione di ateismo in atto (75).

IV = CONCLUSIONE

Al termine del nostro lavoro, non possiamo nascondere due sentimenti spontanei:

1° Il primo è una grande meraviglia di fronte all'indifferenza riservata al tema dell'ateismo nella teologia cristiana, nonostante gli elementi ricchissimi la letteratura antica. I padri attendono la prima monografia consacrata

allo studio esclusivo di un tale argomento.

2° Il secondo è un vivo desiderio di vedere prolungata l'inchiesta che abbiamo iniziato per conto nostro. L'ateismo è un tema attualissimo, oggetto di meditazione approfondita nella filosofia contemporanea. Abbiamo il diritto nonchè il dovere di far pesare nel dialogo odierno, la testimonianza di scrittori che vantano l'autorità dei grandi pensatori della storia e che sono allo stesso tempo testimoni eccezionali della nostra tradizione sacra.

O. PREROVSKY

DE CONSUBSTANTIALITATE NUMERICA APUD PATRES NICAENOS

(= *Termini* "homoousios" historica evolutio)

*****

Persona historica D.N. Jesu Christi, a testibus fide dignis in sua divina nec non humana natura certe cognita et veraciter sic ab ipsis praedicata, in Traditione authentica, vel orali vel scripta, magisterii Ecclesiae, testium illorum primae manus munus perpetuantis, per saeculorum decursum eadem certitudine hominibus innotescit, easdem veritates et mysteria revelat, semelque peractam redemptionem eadem cum efficacia, semper praesens, in sacramentis proponit.

Veritas certe summa, quam D.N. Jesus Christus revelavit et Traditio Ecclesiae copiose attestata est, in sua absoluta novitate omnem analogicam quoque cognitionem experientiamque superans, est mysterium SS. Trinitatis. Una eademque natura divina, et numerice quidem - quod centrum mysterii - , a tribus Personis divinis, inter se distinctis, aeque partecipata, iam a primis Ecclesiae temporibus, utpote factum praecipuum Revelationis, firmiter quidem credebatur, huius tamen mysterii ulterior penetratio, id est, limitis eius laboriosa conceptualis expressio, quae naturae intellectuali maxime consona est et necessaria, nec non non contradictionis (= evidentiae "negativae") probatio vel explicatio rationalis, evolutioni historicae obnoxia fuit, a conditione, gradu et statu culturae societatis humanae in tempore et spatio dependens.

Quae homogenea huius dogmatis evolutio historica, quae in concilio Nicaeno et Constantinopolitano saeculi quarti quoad substantialia ultimata fuit, in sua normativa formulatione terminum "consubstantialis" ("homousios") ut maxime aptum ad ineffabilem veritatem quam minus aequivoce expri-

mendam elegit eumque in sua experientia in discussionibus inde sequentibus ut talem confirmavit.

Idea consubstantialitatis eiusque formulatio nobis nunc examinanda erit, tam in ipsa definitione Nicaena, quam in sua evolutione praecedenti, ut et historica cognitio aliquo modo, limitibus suis proprio, fidem nostram in Deum Unum et Trinum augere possit; - qui finis praelectionis istius.

Terminus "homousios to Patri", a Patribus Nicaenis post lungas disceptationes electus, primarie et directe in eorum intentione identitatem naturae divinae inter Patrem et Filium significat, - haec ad proscribendum Arii errorem necessaria et sufficiens erat -; indirecte solummodo et secundarie, identitatem istam numerice intentam fuisse, non mere specifice, ex omnimode perfecta in natura similitudine et monotheismo stricto strenue propugnato deducere possumus. Significatio haec formalis termini"homousios" in concilio Nicaeno, in tota traditione litteraria antenicaena, nec non postnicaena saeculi 4° ex fontibus ut constans eruitur: communis et aequalis in eadem natura, vel gradu esse alicuius simpliciter sumpti participatio.

Analitice nunc procedentes ad sensum igitur termini "homousios", in concilio Nicaeno adhihiti, in primis attendere oportet, de quo ipsi Patres, qui concilio adfuerunt, testimonium perhibent.

Eusebius, Caesareae in Palestina episcopus, termino huic minime favens, nos in sua ad propriam ecclesiam epistola docet Patres (et se ipsum in modo particulari) tandem aliquando assensum termino huic dedisse, cum in identitate naturae Filii cum Patre sic significatae periculum processionis mere materialis, termino huic subiacens, exclusum fuisset, id est, Filium originem a Patris substantia habere, non tamen eo modo ut ceterae creaturae: per divisionem, vel corporis passionem, vèl partem tantum sumendo.

"μὴ κατὰ τῶν σωμάτων πάθη λέγοιτο ὁμοούσιον, οὔτ' οὖν κατὰ διαίρεσιν, οὔτε κατά τινα ἀποτομὴν ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑποστῆναι....

ἐκ τῆς οὐσίας (εἶναι)... ἐκ μὲν τοῦ Πατρὸς εἶναι, οὐ μὲν ὡς μέρος ὑπάρχειν τοῦ Πατρός." (1).

Difficultates igitur in termino proposito amplectendo modum processionis potius attinebant quam factum naturae identicae inter Patrem et Filium.

Eundem sensum primarium consubstantialitatis termini "homousios" (Filium eandem omnino naturam divinam ac Pater habere) Patrum intentioni adscribit S. Athanasius. Ad aequivocum sensum, ab Arianis terminis: "homoios", "dynamis", "eikos", "aei", "en autò" datum, excludendum, terminus "homousios" et "ek tès usias tu Patros" accipitur, quia melius identitatem exprimebat naturae in Personis Divinis, quae obiectum definitionis erat. Identitas naturae autem (vel verbis S. Athanasii: "identitas similitudinis") in vera generatione (= processione) fundamentum habet, quae tamen imperfectionibus, cum natura humana (= creata), junctis, omnino expers a Patribus Nicaenis concipitur.

(ἠναγκάσθησαν.... γράψαι) "ὁμοούσιον εἶναι τῷ Πατρὶ τὸν Υἱόν", ἵνα μὴ μόνον ὅμοιον τὸν Υἱὸν, ἀλλὰ ταυτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι σημαίνωσι..... Ἐπειδὴ δὲ ἡ ἐκ Πατρὸς τοῦ Υἱοῦ γέννησις ἄλλη παρὰ τὴν ἀνθρώπων φύσιν ἐστί, καὶ οὐ μόνον ὅμοιος ἀλλὰ καὶ ἀδιαίρετός ἐστι τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας, καὶ ἓν μέν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ Πατήρ.... διὰ τοῦτο ἡ σύνοδος, τοῦτο νοοῦσα, καλῶς ὁμοούσιον ἔγραψε. (2).

Non univoca igitur termini "homousios" tempore concilii Nicaeni acceptio, quae hic in necessitate maioris explicationis supponitur et in luctis concilium sequentibus

(1) Eusebius Caesar, Epistula ad Caes. parochiam 4,5 = Socrates, Hist.Eccl., 1,8 (PG 20, 1540-1541 A).

(2) Athanasius, De decretis Nic. Synodi 20 (PG 25, 449 C. 452 D); cf. et cap.23 (ibidem, c.457 AB); De Synodis, 45 (PG 26, 773 CD); Epist. ad Afros 5-6, 9 (PG 26, 1037 C - 1040 B, 1045 B).

confirmatur, ideam consubstantialitatis quidem, generice tamen sumptae, per se demonstrat.

Statum istum non univocae acceptionis termini "homousios" traditio litteraria antenicaena quoque confirmat et explicat.

"Homousios", quod S.Scriptura ignorat, prima vice in speculatione gnostica invenitur. Prima medietate saeculi 2. Ptolemaeus terminum istum ad similitudinem in esse exprimendam adhibet in naturis omnibus a principio bono originatis, vel per generationem, vel per processionem simplicem, contraponendo "homousios" ad "anomousios", naturis hoc modo non originatis applicatum.

"Μηδὲ σε ταυτὸν τοῦτο θορυβείτω, θέλουσαν μαθεῖν πῶς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς τῶν ὅλων (οὔσης) τε καὶ ὁμολογουμένης ἡμῖν καὶ πεπιστευμένης, τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀγαθῆς, συνέστηκαν καὶ αὗται αἱ φύσεις, ἥ τε τῆς φθορᾶς καὶ (ἡ) τῆς μεσότητος, ὁμοούσιοι αὗται καθεστῶσαι, τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἔχοντος τὰ ὅμοια ἑαυτῷ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν." (3).

Gnosis Valentiniana terminum "homousios" in duabus momentis suae speculationis adhibet: ad identitatem realem Aeonum, qui in syzygiis apparent, exprimendam, et ad participationem peculiarem eiusdem essentiae pleromaticae Aeonis emittentis et emissi (4).

a) In primo casu de vera identitate reali eonum agitur, quae in elementis masculino et feminino, in forma paris procedentibus, relationem intimam denotat, quae inter substratum quoddam eiusque dispositionem, vel inter materiam et formam, potentialitatem et actuationem locum habet. Dum vix rationis tantum distinctio in syzygiis Pleromatis admittenda videtur, consubstantialitas Aeonum igitur numericam

(3) Ptolomaeus, ep. ad Floram = Ephiphanius, Haer. 33,7 (PG 41,565-568).

(4) Cf. L. Mendizabal, El homousios preniceno extraeclesiastico = Estudios Eclesiasticos, 30, 1956, p.147-196.

identitatem sensu stricto sumptam exprimere poterit, quamvis personalem distinctionem excludens. Hic videtur sensus esse, quem in expositione Irenaei termino "homousios" "praeclarus magister" quidam tribuit, forsitan cum Epiphane , ab Hyppolito recensito, identicus.

"Ἔστι τις πρὸ πάντων προαρχή, προαιωνίου, ἄρρητός τε καὶ ἀπονόμαστος, ἣν ἐγὼ Μονότητα ἀριθμῶ. Ταύτῃ τῇ Μονότητι συνυπάρχει δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω Ἑνότητα. Αὕτη ἡ Ἑνότης, ἥ τε Μονότης, τὸ ἓν οὖσαι, προήκαντο, μὴ προέμεναι, ἀρχὴν ἐπὶ πάντων νοητὴν, ἀγεννήτου τε καὶ ἀοράτου, ἣν ἀρχὴν ὁ λόγος Μονάδα καλεῖ. Ταύτῃ τῇ Μονάδι συνυπάρχει δύναμις ὁμοούσιος, αὐτῇ, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ ἕν, αὗται αἱ δυνάμεις, ἥ τε Μονότης καὶ Ἑνότης, Μόνας τε καὶ τὸ ἕν προήκαντο τὰς λοιπὰς προβολὰς τῶν αἰώνων." (5).

Virtus consubstantialis, de qua hic sermo, Monadi coëxistens, (ut Henotes Monoteti), correspondet hoc in casu elemento feminino syzygiae "Nus - Aletheia" systematis Valentinorum, ut ex locis parallelis constat. Elementa autem feminina, Ennoia, Aletheia, Zoe, Ecclesia, ad communicabilitatem perfectionum respectivi elementi masculini, Bythos , Nus, Logos, Anthropos, explicandam excogitata, et numquam ab eis separanda, cum his elementis masculinis unam quamdam hypostasim efformant et aliquando etiam ab auctoribus promiscue citantur (6).

Haec essentialis unio syzygiae, quae categoriam omnem tamen transcendit et in primo principio maxime actuatur

(5) Irenaeus, Adv. Haer. 1,11,3 (PG 7,565 A). Cf. expositionem identicam adscriptam ab Hyppolito haeretico Epiphani: Philosophumena 6,38 (PG 16,3, 254 B) " Αὕτη ἡ Ἑνότης ἥ τε καὶ Μονότης προήκαντο μὴ προέμεναι ἀρχὴν ἐπὶ πάντων νοητὴν ἀγεννήτου τε καὶ ἀοράτου, ἣν Μονάδα καλεῖ. Ταύτῃ τῇ δυνάμει συνυπάρχει δύναμις ὁμοούσιος αὐτῇ, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ ἕν."

(6) Irenaeus, Adv. Haer. 1,8,5 et 1,6,4; 2,18,2. Cf. Mendizabal, op.cit. p.160s.

(ἡ Ἑνότης ἤτε καὶ Μονότης, τὸ Ἓν οὖσαι), omnis futurae emissionis processum germinaliter includit, transcendentiam tamen suam absolutam servans, nihil emittendo (προήκαντο, μὴ προέμεναι). Hoc in casu ergo consubstantialitas, si quae exprimeretur, non identitatis alicuius personalis sensum haberet, quae inter causam "τὸ ἐν ᾧ" et eius "ὑποκείμενον" hypostatizatum locum haberet; relatio enim adhuc magis intima supponitur, quae in systemate Valentiniano existentiam creati sine creatione ex unico principio procedentis explicare praetendit.

Consubstantialitas autem hic intenta statum internum syzygiae inferioris attinet; non Bythos - Ennoia, sed Nus-Aletheia (Monas - Hen), quae iam in emissionibus "ad extra" (προήκαντο τὰς λοιπὰς προβολάς), id est, processione stricte dicta, naturam propriam communicare poterunt. De facto autem haec realis communicatio substantiae stricte dictae in Pleromate in systemate Valentiniano Logo tantum adscribitur, id est syzygiae adhuc inferioris gradus, dum Nus (Monas in textu nostro) categoriam adhuc quandam super substantialem (= insubstantialem) repraesentat, quae "ἀνουσία" vocatur. (7). Concludere ergo possumus terminum "homo usios" nostro in casu minime substantiam stricte dictam supponere, sed relationem inter elementa dispositiva unius eiusdemque ordinis, qui de facto Pleromatis substantiam essentialiter excedit.

b) Magis problematica apparet idea consubstantialitatis verticalis, sic dictae, id est, originati cum originante, in termino "homousios" expressa.

Creatione ex nihilo a priori exclusa, solutio problematis originis mali, naturae inferioris (psychicae et hylicae) a gnosticis in emissionibus Aeonum quaeritur. Emissiones con

(7) Spiritus Sanctus, qui in hac gnosi est elementum femininum Aeonis Christi, reliquos Aeones Pleromatis redimendo, aequales eos fecit cum Aeone, Nus, (qui et Unigenitus vocatur) id est insubstantiales "anusios", qui est sensus supersubstantialitatis. Baynes, A coptic gnostic treatise, 3,7 - Ad ideam supercategorietatis cf. Orbe, Variaciones = Gregorianum, 35, 1954, p.35; Sagnard, La Gnose Valentinienne, p.431, n.1.

substantiales quidem supponuntur, (8) non tamen in omnimode perfecta similitudine inter emittentem et emissum, id est, legi diminutionis qualitativae progredientis (quoad passibilitatem et ignorantiam) subduntur.

Erroris huius confutatio, a S. Irenaeo facta, varios nobis consubstantialitatis gnosis Valentinianae aspectus demonstrat, in emissione (= processione) fundatos et termino "homousios" expressos, qui in historia dogmatis Trinitarii momenti sunt.

"Quaeritur igitur, quemadmodum emissi sunt reliqui Aeones? Utrum uniti ei qui emiserit, quemadmodum a sole radii, an efficabiliter et partiliter, uti sit unusquisque eorum separatim, et suam figurationem habens, quemadmodum ab homine homo, et a pecude pecus? Aut secundum geminationem, quemadmodum ab arbore rami?" (9).

S. Irenaeus tres possibilitates emissionis, quae fundamento est consubstantialitatis, enumerat: 1) emissus unitus remanet emittenti sicut radius soli, 2) emissus divisus est ab emittente sicut in generatione humana accidit (animali in genere), vel ut infra notabit, sicut lumen a lumine, 3) emissus non divisus ab emittente, circumscriptionem tamen propriam, emittentem perfectiorem reddentem, habet, sicut rami arboris. In neutra tamen harum emissionum Aeones gnostici vere consubstantiales dici quaeunt, si lex illa diminutionis progredientis admittenda foret; quod fulcrum est refutationis S. Irenaei, qui absolutam similitudinem inter emittentem et emissum postulat. Ad ideam autem consubstantialitatis gnosi Valentinianae eruendam, nostra magis interest ipse modus emissionis triplex, a S. Irenaeo descriptus.

Primus modus, qui Logos processionem potius spectat, categoriam verae substantiae non tangit, dum ut virtus "dy-

(8) Cf. Epist. Ptolomaei ad Floram, supra citatam: "τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἔχοντος τὰ ὅμοια ἑαυτῷ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν.

(9) S. Irenaeus, Adv.Haer., 2,17,2 (PG 7,761s).

namis" emittentis a gnosticis concipitur, quamcumque propriam circumscriptionem, distinctionem, excludens.

"Si enim existens in Patre cognoscit (Logos), hunc in quo est, semetipsum, non ignorat: et quae ab hoc sunt emissiones, virtutes eius existentes, et semper ei assistentes, non ignorabunt eum qui se emisit, quemadmodum nec radii solem" (10).

"(Necesse est)... eas quae ex eo sunt emissiones, ejusdem substantiae cum sint, cujus et ipse, perfectas et impassibiles, et semper similes cum eo perseverare, qui eas emisit" (11).

Modus hic, numericam distinctionem excludens, ad "horizontalem" potius consubstantialitatem syzygiae, de qua sermo fuit, se refert (similes cum eo perseverare) et ad Trinitatis consubstantialitatem exprimendam ut minime aptus iam a S. Justino impugnatur (12).

In secundo modo emissionis, quae in emisso circumscriptionem propriam completam, divisam, vindicat, duae adhuc discutiuntur a S.Irenaeo possibilitates; una, quae ideam compositionis includit et generationem supponit (homo ab homine), altera minime (lumen a lumine).

Primam quod attinet, ad Deum minime applicari posse S.Irenaeus facile ex consubstantialitate consequenti demonstrat. Deus passibilis esset et corpus haberet.

"Sed si quidem efficabiliter et secundum suam genesim unusquisque illorum emissus est secundum hominum similitudinem: vel generationes Patris erunt ejusdem substantiae et similes generatori, vel si dissimiles parebunt, ex altera quadam substantia confiteri eos esse necesse est. Et si quidem Patris generationes similes emissori, impassibilia perseverabunt ea quae emissa sunt, quemadmodum et is qui emisit illa, si autem ex altera quadam substantia, quae est capax passionum; unde haec dissimilis substantia

(10) S.Irenaeus, Adv. Haer. 2,17,8 (PG 7,765)..

(11) Ibidem, 2,17,7 (c.764)

(12) S. Justinus, Dial. cum. Tryphone 128, 2-5.

intra illud, quod est incoruptelae Pleroma? - Adhuc etiam secundum hanc rationem unusquisque eorum separatim divisus ab altero intelligetur, quemadmodum homines, non admistus, nec unitus alter altero, sed in figuratione discreta et circumscriptione definita, et magnitudinis quantitate unusquisque ipsorum deformatus; quae propria corporis sunt et non spiritus. Jam igitur non spiritale pleroma esse dicant, nec semetipsos spiritales; siquidem velut homines, Aeones ipsorum epulantes sedent apud Patrem et ipsum tali figuratione exsistentem quemadmodum detegunt eum qui ab eo emissi sunt" (13).

Momenti pro nostra quaestione terminologica est praesertim conceptus corporis ex"figuratione et circumscriptione" propria deductus, qui termino substantiae ("usia") respondet et conceptui spiritus ("anusia"), qui circumscribi et definiri nequit, opponitur (14).

Ex Deo autem, cum spiritus sit, ut consubstantiale quid procedat, nullo modo "partiliter et efficabiliter", id est, in forma generationis materialis, corporibus propriae, fieri potest. Haec autem Irenaei interpretatio processionis, systemati Valentianorum data, quae inter scriptores ecclesiasticos permansit, non exacta, ut videbimus, judicatur(15).

Altera huius secundi modi processionis possibilitas (lumen a lumine) in terminologia Irenaei ad primam sese habet ut spiritus ad corpus, ut simplex ad compositum, ut indefinitum ad circumscriptum. Eadem deinde consubstantialitatis consequentis tantum (verticalis) consideratione S. Irenaeus legem illam deminorationis, ut in reliquis modis, impugnat.

(13) S.Irenaeus, Adv. Haer. 2,17,3 (PG 7,762)

(14) Ex.gr.S. Irenaeus animam ut corpus (usia) denotat, quia a corpore definitur; similiter Tertulianus. Conceptus hic a Stoicis mutuatur. Cf. L. Mendizabal, art. cit., p.175s.

(15) A. Orbe, Hacia la primera teologia de la procesion del Verbo, Roma, 1958, pag. 648s.

"Si autem velut a lumine lumina accensa, sunt Aeones a Logo, Logos autem a No, et Nus a Bytho, velut verbi gratia a facula faculae; generatione quidem et magnitudine fortasse distabunt ab invicem; eiusdem autem substantiae cum sint cum principe emissionis ipsorum, aut omnes impassibiles perseverant, aut et Pater ipsorum participabit passiones. Neque enim quae postea accensa est facula, alterum lumen habebit, quam illud quod ante eam fuit. Quapropter et lumina ipsorum composita, in unum, in principalem unitionem recurrunt, cum fiat unum lumen quod fuit et a principio. Quod autem juvenius est et antiquius, neque in ipso lumine intelligi potest - unum enim lumen est totum - nec in ipsis quae perceperunt lumen faculis: - etenim ipsae secundum substantiam materiae id tempus habent, una enim et eadem est facularum materia - sed tantum secundum accensionem, quoniam altera quidem ante pusillum tempus, altera a-utem nunc accensa est. Labes igitur eius, quae est secundum ignoratiam, passionis aut universo similiter Pleromati ipsorum proveniet, quum sint eiusdem substantiae,et erit in ignorantiae labe id est semetipsum ignorans Propator; aut similiter omnia impassibilia perseverabunt ea,quae sunt intra Pleroma, lumina..." (16).

Diversitas qualitativa aeonum a distinctione numerica (et cronologica!), huic processioni propria, quae substantiam non afficit, minime quidem explicatur, idea consubstantialitatis tamen, quae nobis arridet, et antiquitati christianae et non christianae optime nota erat, SS. Trinitatis mysterio applicari poterit, et in Symbolo Nicaeno termino "homousios" revera addita est.

Tertius modus consubstantialitatis inclusionis identicae (velut ab arbore rami), qui Logo et Pleromati tantum appropriatur, - a S. Irenaeo autem inexacte ad Patrem quoque extenditur -, categoriam substantiae in gnosi Valentiniana transcendit, identitatem postulat, quae divisionem excludit (similiter ac primus modus emissionis dynamicae), et circumscriptionem, non propriam quidem (compositam, vel simplicem,

(16) S.Irenaeus, Adv. Haer. 2,17,4-5 (PG 7,762s).

ut in secundo modo), sed emittentis identicam substantiam perfectiorem reddentem.

"Haec autem eadem ratio sequetur etsi, velut ab arbore ramos, dicant a Logo natam esse emissionem Aeonum; cum Logos a Patre ipsorum generationem habeat; eiusdem enim substantiae omnes inveniuntur cum Patre, tantum secundum magnitudinem, sed non secundum naturam differentes ab invicem, et magnitudinem complentes Pasris,quomodo digiti complent manum" (17).

Concludentes nunc, interpretationem istam triplicem ideae consubstantialitatis gnosis Valentinianae a S.Irenaeo datam, quae terminum originalem "homousios" in versione latina "eiusdem substantiae", locis ab Irenaeo citatis, supponit, non omino exactam iudicare debemus. S. Irenaeus elementa consubstantialia, si propria circumscriptione ("partiliter et efficabiliter") gaudent, semper ut ab emittente separata nobis exponit, nec alium modum processionis novit (18).

Gnosticis Valentinianis autem (et aliquibus scriptoribus christianis et stoicis) emissiones etiam notae erant, in quibus distinctio et separatio non adeguate distingue - bantur, id est communicatio substantiae identicae cum circumscriptione propria numerica, ab origine sua emittente tamen, dum emittitur, non separatae, fit ad modum emissionis virtutis "dynamis" (katà merismon) et ab illa, quae separatur et originem suam minuit (katà apotomen), accurate distinguitur. In schemate a S.Irenaeo proposito esset combinatio quaedam 2º aspectus 2º modi cum primo: substantia (flamma) ad modum virtutis (radius a sole), communicata, vel 3º modi cum 2º primi aspectus: communitas substantiae (rami arboris) cum ciecumscriptione propria per generationem obtenta (homo ab homine) (19).

(17) Ibidem, 2,17,6 (PG 7,764)

(18) "Praeter has autem emissiones ego quidem iam non intelligo alteram posse eos dicere; sed ne ipsi quidem alteram quamdam proprietatem emissam reddentes aliquando, cogniti sunt nobis..." - S. Irenaeus, Adv. Haer. 2,17,9 (PG 7,765).

(19) Expositio pulchra huius processionis Valentinianae aliorumque scriptorum in A. Orbe, Hacia la primera teologia..., p.585ss, 660s. L. Mendizàbal, art.cit., pp.182-194.

Haec idea consubstantialitatis, quae processionem "katà merismon" sequitur et aspectum in ea distinctionis in fieri afficit, momenti est et a Valentino sic exprimitur:

"--- ἡ Σιγὴ φυσικὴν ἐνότητα φωτὸς προενεγκαμένη σὺν τῷ Ἀνθρώπῳ (ἦν δὲ αὐτῶν ἡ συνέδευσις τὸ θέλειν), καὶ ἀναδείκνυσι τὴν Ἀλήθειαν. Ἀλήθεια δὲ ὑπὸ τῶν τελείων οἰκείως ὠνομάσθη, ὅτι ἀληθῶς ὁμοία ἦν τῇ ἑαυτῆς μητρὶ Σιγῇ, τῆς Σιγῆς τοῦτο βουλομένης, ἀπὸ μεριθμῶν φώτων, τοῦ τε ἄῤῥενος καὶ τῆς θελείας ἴσου εἶναι, ὅπως δι' ἑαυτῶν καὶ ἡ ἐν αὐτοῖς φανερωθῇ τοῖς ἐξ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ εἷς ἀίδιτικὰ φῶτα μεριθεῖσα (20)

Idea unius identicae substantiae, quae se omnibus aliis ab ipsa procedentibus tota communicat, quae in Stoicorum philosophia ad animae substantiam applicatur, a gnosticis amplectitur et ad substantiam Pleromatis transfertur et perficitur. Similiter ac anima Stoicorum, et substantia Pleromatis, tota iam in Logo emissa, tota in singulis Aeonibus, per emissionem "katà merismon" originatis, participatur, et quidem in forma substantiali cum propria circumscriptione; ab emittente tamen non separatur.

Consubstantialitas haec singularis nobis in mytho passionis Aeonis Sophiae, in qua "tota substantia" Pleromatis corrumpi periclitabatur , illuminatur (21). Substantia (usia) hic igitur nec "fysin" (proprietates communes naturae), nec "hypostasin" (existens, singularis, circumscripta, ab aliis divisa) disiunctive significat, sed utrumque(22).

(20) S. Epiphanius, Haer. 31,5 (PG 41,481)

(21) S.Irenaeus, Adv.Haer. 1,2,2 (PG 7,453), 1,3,3 (PG 7, 472).: "ἀναλελύσθαι εἰς τὴν ὅλην οὐσίαν"; "ἀνελύθη ἂν εἰς τὴν οὐσίαν αὐτῆς."

(22) Ibidem, 2,18,5 (PG 7,769): "Quemadmodum autem et solvebatur et patiebatur Aeon? (= Sophia). Siquidem eiusdem substantiae cujus et Pleroma erat; Pleroma autem universum ex Patre. Quod enim simile est, in simili non dissolvetur in nihilum... Si igitur eiusdem substantiae, cujus et universum Pleroma, ex eo emissus fuisset hic Aeron, numquam demutationem perciperet".

Sophia enim, ad verae syzygiae instar (elementis masculino-feminino costans) perfectam circuscriptionem, hypostasi propriam, prae se fert, a Logo tamen, cuius totam substantiam Pleromatis participat, minime separatur.

Concludentes igitur, terminum "homousios" in gnosi Valentiniana ideam consubstantialitatis consequentis exprimere vidimus, quae sensum mere genericum, vel specificum,excedit, participationem autem quandam eiusdem substantiae identicae postulat, quae in procedente circumscribitur et ab originante eodem tempore non separatur. Consubstantialitas ista, ob originem suam gnosticam praejudicata, consubstantialitati numericae in Concilio Nicaeno definitae tamen affinis, a S.Irenaeo, quia non comprehensa, simul cum termino suo "homousios" proscribitur. Quod in historia acceptionis termini "homousios" momenti erat.

Significatione igitur ista quasi numericae consubstantialitatis bene prae oculis habita, quae iam prima medietate saeculi 2° a prima speculatione christiana (haeretica proh dolor!) in historiam dogmatis Trinitarii introducitur - quod momenti est! - , aliam quoque magis genericam, latius patentem et communius acceptam, ab aliis gnosticis termino "homousios" datam, invenimus; aliquam eiusdem naturae, vel ordinis esse, plus minusve strictam et similem pertinentiam et participationem.

Brevitatis gratia aliqua tantum adducenda exempla. Substantia pleromatica et ab hominibus pneumaticis aliquo modo participatur, si veram gnosim accipiunt, similiter ac in Vetere Test. oves quae a colore virgae Jacobi praegnantes fiebant (cf. Gen. 30,37).

"Εἰ γάρ τις, φησὶν, ἐξισχύσει τῶν ἐνθάδε καταναοηθῆναι ὅτι ἔστι πατρικὸς χαρακτὴρ ἄνωθεν μετενηνεγμένος ἐνθάδε σωματοποιηθείς, ὥσπερ ἐγκιβδήματι τῷ ἀπὸ τῆς ῥάβδου, λευκὸν γέγονεν, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς...." (23).

(23) Sic Peratae apud Hippol., Philosoph. 5,17 (PG 16,3, 178).

Natura huius participationis exemplis illustratur: pneumatici a Serpente (Filio) eo modo attrahuntur, sicut naphta, bituminis species, ignem attrahit; "tanta ei est cum igne cognatio, ut flamma transibat in eam undequaque visam" (24); vel sicut calamita attrahit ferrum nihilque aliud; vel sicut radius alicuius pisci aurum, vel electrum paleam:

"Ὥσπερ δ' ἀνάφθας τὸ πῦρ παντα χόθεν εἰς ἑαυτὸν ἐπισπώμενος, μᾶλλον δὲ ὥσπερ ἡ Ἡρακλεία λίθος τὸν σίδηρον, ἄλλο (δὲ) οὐδέν, ἢ ὥσπερ ἡ τοῦ θαλασσίου ἱέρακος κερκὶς τὸ χρυσίον, ἕτερον δὲ οὐδέν, ἢ ὥσπερ ἄγεται ὑπὸ τοῦ ἠλέκτρου τὸ ἄχυρον· οὕτω, φησίν, ὑπὸ τοῦ ὄφεως ἄγεται πάλιν ἀπὸ τοῦ κόσμου τὸ ἐξεικονισμένον τέλειον γένος ὁμοούσιον, ἄλλο δὲ οὐδέν, καθὼς ὑπ' αὐτοῦ κατεπέμφθη." (25).

Quamdam identitatem naturae, in similitudine exteriori potius fundatam, exprimit etiam exemplum duarum statuarum, quae in templo Samothracium inveniuntur, et imago consubstantialitatis inter primum hominem et hominem renovatum considerantur:

"Εἰκόνες δὲ εἰσὶ τὰ προειρημένα ἀγάλματα τοῦ ἀρχανθρώπου καὶ τοῦ ἀναγεννωμένου πνευματικοῦ, κατὰ πάντ' ὁμοούσιον ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ. (26).

Quae igitur eiusdem naturae sunt, homousia aliquo modo dici possunt; ut ex.gr., animae animalium et animalis nominis, vel anima hominis psychici et Creatoris:

"--- ψυχὴν γεώδη καὶ ὑλικὴν ἐτεκτήνατο ἄλογον, καὶ τῆς τῶν θηρίων ὁμοούσιον. Οὗτος κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος. Ὁ δὲ κατ' ὁμοίωσιν τὴν αὐτοῦ τοῦ Δημιουργοῦ ἐκεῖνός ἐστιν, ὃν εἰς τοῦτον ἐνεφύσησέ τε καὶ ἐνέσπειρεν, ὁμοούσιόν τι αὐτῷ δι' ἀγγέλων ἐνδείξ." (27).

(24) Forcellini, Lexicon totius latinitatis, III, 330.
(25) Hippolitus, Philos. 5,17 (PG 16,3,178)
(26) Sic Naasseni apud Hippol., Philos, 5,8 (PG 16,3,142)
(27) Sic Theodotus apud Clem. Alex., Excerpta ex Theodoto 50 (PG 9,684); cf.et cap. 42 (c.680), 58 (c.688).

Consubstantialitas ista extra - Pleromatica (i.e.specifica, vel generica tantum) etiam apud Valentinianos applicata invenitur, et quidem: ad naturam spiritualem, quam mater Achamoth, utpote sibi consubstantialem (eiusdem naturae) formare nequit et ad naturam psychicam, ab ipsa formatam, quae in Creatore et sibi similibus (consubstantialibus) participatur:

"--- τὸ μὲν πνευματικὸν μὴ δεδυνῆσθαι αὐτῇ μορφῶσαι, ἐπειδὴ ὁμοούσιον ὑπῆρχεν αὐτῇ ..... μεμορφωκέναι αὐτὴν ἐκ τῆς ψυχικῆς οὐσίας λέγουσι, τὸν Πατέρα καὶ Βασιλέα πάντων, τῶν τε ὁμοουσίων αὐτῷ, τουτέστι τῶν ψυχικῶν....
τὸ δὲ κύημα τῆς μητρὸς αὐτῆς τῆς Ἀχαμώθ, ... ὁμοούσιον ὑπάρχον τῇ μητρὶ, πνευματικόν..." (28).

Non univoca igitur consubstantialitatis acceptio, quae in gnosi christiana invenitur, apud scriptores etiam paganos confirmatur. Apud Neoplatonicos enim terminum "homousios" invenimus aliquam eiusdem ordinis esse, non ad substantiae categoriam tantum limitati, participationem exprimentem, ut, ex.gr., in Plotino identitatem qualitativam irae et concupiscentiae carnalis, vel unionem accidentis cum substantia, dum ex natura divina virtutis prudentiae ad divinitatem animae concluditur. Qui casus momenti est!

"Μαρτύριον δὲ τοῦ ὁμοούσιον εἶναι τοῦτο τῷ ἑτέρῳ ἴχνει ψυχῆς τὸ τοὺς ἧττον τῶν σωματικῶν ἡδέων ἐφιεμένους καὶ ὅλως σώματος καταφρονοῦντας ἧττον κινεῖσθαι πρὸς τὰς ὀργὰς καὶ ἀλόγῳ ἀπάθεια ....
"Φρόνησις γὰρ καὶ ἀληθὴς θεῖα οὐκ ἂν ἐγγένοιτο φαύλῳ τινὶ καὶ θνητῷ πράγματι, ἀλλ' ἀνάγκη θεῖον τὸ τοιοῦτον εἶναι, ἅτε θείων μετὸν αὐτῷ, διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον." (29)

(28) Irenaeus, Adv. Haer. 1,5,1; 1,5,6 (PG 7,492; 501); cf. et 1,5,5 (c.500).
(29) Plotinus, Ennead. 4,4,28; 4,7,10 (ed. Bréhier, p.131, 206).

Eodem enim sensu obvio: eiusdem substantiae esse, vel naturae, vel tandem ordinis esse simpliciter sumpti, terminus "homousios" inter theologos christianos alexandrinos, saeculo 3°, sub influxu gnostico et neoplatonico, accipitur.

Clemens, ex.gr., haereticis (= gnosticis) obicit Deum hominibus (= pneumaticis) consubstantialem facere, si naturae eius participes essent, quamvis in emissione extrapleromatica id fieri suspicari possimus:

"Ὁ Θεὸς δὲ οὐδεμίᾳ ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν ὀχέσιν, ὡς οἱ τῶν αἱρέσεων κτίσται θέλουσιν, οὔτ' εἰ ἐκ μὴ ὄντων ποιοίη, οὔτε ἐξ ὕλης δημιουργοίη· ἐπεὶ τὸ μὲν οὐδ' ὅλως ὄν, ἡ δὲ κατὰ πάντα ἑτέρα τυγχάνει τοῦ Θεοῦ.

εἰ μή τις μέρος αὐτοῦ καὶ ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ Θεῷ τολμήσει λέγειν." (30).

Locus iste, dum in creatione absolutam Dei transcendentiam vindicat, eodem tempore interpretationem consubstantialitatis gnosi Valentinianae datam nobis confirmat, quae ex processione generationis "tamquam ab homine homo" oritur, nec non diffidentiam quandam, saltem implicitam, de termini "homousios" aptitudine ad processiones Trinitarias exprimendas, quod iam in Irenaeo notabamus (31). Alio loco, ex facto resurrectionis divinitatem D.N.Jesu Christi probans, nullam eius consubstantialitatem cum Aeonibus gnosticis demonstrat: "εἰ μὴ καὶ αὐτὸς (Χριστὸς) αὐτοῖς ὁμοούσιος λεχθείη." (32). Prima vice hic in theologia christiana ad Personam Jesu Christi terminus "homousios" applicatur, sensu tamen communiter accepto, supra explicato.

Origenes, cum Heracleone disputans, ter eodem sensu terminum "homousios" adhibet in opere suo iuvenis aetatis: "Comment. in Johannem": Dictum Johannis 4,24 "adorare Deum in Spiritu" explicans, diversam consubstantialitatem inter Deum et homines peccatores extollit. Heracleoni obicienti:

(30) Clemens Alex., Stromata 2,16 (PG 8, 1012).

(31) Cfr. supra, p. 163.

(32) Clemens Alex., Stromata 4,13 (PG 8, 1300).

"Ἀξίως τοῦ προσκυνουμένου πνευματικῶς οὐ σαρκικῶς· καὶ γὰρ αὐτοὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ὄντες τῷ Πατρὶ πνεῦμά εἰσιν."

Origenes respondet: "Ἐπιστήσωμεν δὲ εἰ μὴ σφόδρα ἐστὶν ἀσεβὲς, ὁμοουσίους τῇ ἀγεννήτῳ φύσει καὶ μακαρίᾳ εἶναι λέγειν τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι ...; τὴν Σαμαρεῖτιν λέγων (=Ἡρακλ.!) πνευματικῆς φύσεως οὖσαν ἐκπεπορνεῦκέναι..." (33).

In argumento isto "ad hominem" (impeccabilitas naturae Dei mulieri peccatrici opponitur!) nostra autem interest synonimitas terminorum: "tes autés fyseòs" et "homousios". Similiter alio loco (Jo 8,43): "Pater vester diabolus est"), ubi "homousios" pro "ek tes usias" sumitur:

"... ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ;"
(ἀντὶ τοῦ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ διαβόλου) ...
..."... νυνὶ δὲ δῆλός ἐστι ὁμοφυσίους τινὰς τῷ διαβόλῳ λέγων ἀνθρώπους..." (34).

Idem ratiocinium in contrapositione "homousios" ad "heterousios" loci sequentis cernitur: eaedem naturae easdem functiones habent; facultates spirituales naturas spirituales supponunt, quae tandem "homousiae" dici debent: "...
..."Ἀνάγκη γὰρ, εἰ ἑτεροούσιός ἐστι ἄνθρωπός τις παρ' ἕτερον, καὶ ἑτερογενεῖς εἶναι τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις ... ἆρα γὰρ τὸ παραπλήσιον ἐν διαφοροις γέγονεν οὐσίαις, ἢ διὰ τοῦτο παραπλήσιον γέγονε τὸ πάθος, ἐπεὶ ὁμοούσιον ἦν τοῦτο ᾧ συμβέβηκε τὸ πάθος; τὸ μὲν οὖν φάναι τοὺς αὐτοὺς τύπους φαντασιῶν καὶ συγκαταθέσεων, καὶ διανοήσεων, καὶ μνημονεύσεων γεγονέναι ἐν τοῖς ἑτεροουσίοις ἄλογον. τὸ δὲ ἐν τοῖς ὁμοουσίοις ἐκ μέρους, ὡς παρὰ ταῦτα εἶναί τινα καὶ ἄλλην οὐσίαν ἐν αὐτοῖς ἡλίθιον." (35).

(33) Origenes, In Johannem 13,25 (PG 14,411)

(34) Ibidem, 20,18 (PG 14,617).

(35) Ibidem, 20,20 (PG 14,628).

"Sensum genericum adscribere debemus termino "homousios", a S. Hieronymo versum "quodammodo unius substantiae", quocum Origenes similitudinem inter Deum et angelos et homines exprimit: "Intellectualem rationabilemque naturam sentit Deus et Unigenitus Filius ejus et Spiritus Sanctus: sentiunt angeli et Potestates, coeteraeque Virtutes: sentit interior homo qui ad imaginem similitudinem Dei conditus est. Ex quo concluditur Deum et haec quodammodo unius esse substantiae" (36).

"Homousios", qui in istis locis exigitur, prima vice ab Origene ad relationes Trinitarias applicatur, sensu, qui eiusdem naturae participationem (similitudines postulat: "Quae utraeque similitudines (vapor, aporrhoea) manifestissime ostendunt communionem substantiae esse Filio cum Patre. Aporrhoea enim "homousios" videtur, id est, unius substantiae cum illo corpore, ex quo est vel aporrhoea, vel vapor" (37).

"Ex fontibus expositis colligere possumus terminum "homousios" in Alexandria prima vice ad Filium Dei applicatum, et quidem sensu obvio: eiusdem naturae esse.

Momenti est autem consubstantialitati huic Trinitariae (inter Patrem et Filium, de qua sermo) generationem stricte dictam fundamento esse; quae doctrina in speculatione totius scholae Alexandrinae supponitur, ut ex commentario a Panphilo, verbis Origenis facto, deduci potest: "Satis manifeste, ut opinor, et valde evidenter ostensum est, quod Filium Dei de ipsa Dei substantia natum dixerit, id est "homousion", quod est ejusdem cum Patre substantiae; et non esse creaturam, neque per adoptionem, sed natura Filium verum, ex ipso Patre generatum" (38).

Haec communis acceptio termini "homousios" in Alexandra saec. 3° a S. Dionysio eiusdem urbis episcopo, nobis probatur; ipse enim terminum utpote a S. Scriptura minime

(36) Origenes, De Principiis 4,36 (PG 11,411).

(37) Origenes, in Hebraeos (Panphilus = PG 17,581).

(38) Ibidem.

adhibitum et aequivocum in lucta cum Modalistis adhibere recusans, significationem eius, tamen, communiter inter coaevos acceptam, defendens, consubstantialitatis Trinitariae, in generatione fundatae, nobis testis fidelis perhibetur:

"... ὁ προφέρουσιν ἔγκλημα κατ' ἐμοῦ ψεῦδος ὄν, ὡς οὐ λέγοντος τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ Θεῷ. Εἰ γὰρ καὶ τὸ ὄνομα τοῦτο φημι μὴ εὑρῆκέναι που τῶν ἁγίων γραφῶν, ἀλλά γε... τῆς διανοίας ταύτης οὐκ ἀπάδει. Καὶ γὰρ ἀνθρωπίνην γόνην παρεδέμην, λῆλον ὡς οὐδὲν ὁμογενῆ.... πλείονα προσδεῖς τῶν συγγενῶν ὁμοιώματα.... ψυτὸν.. ἀπὸ σπέρματος... ὁμοφυές.... ποταμὸν... ἐκ ἀπὸ πηγῆς ῥέοντα...." (39).

Testimonia saec. 4° nobis referunt "homousios" a concilio Antiocheno (268), sensu a Paulo Samosateno adhibito, proscriptum esse. Qui sensus, si testimonio probabiliore s. Hilarii niti fas est, omnimode perfectam penetrationem substantialem (= hypostaticam) inter Patrem et Filium (Verbum enim impersonale nullapse realiter distinctum!) perhibebat et significationi Alexandrinae opponebatur: "Patres nostri... etiam "homousios" repudiaverunt, quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse Patrem et Filium praedicabat (Paulus) .." (40).

Sensum genericae participationis eiusdem naturae termino "homousios" adscribit s. Methodius, origenismi adversarius, qui usum termini huius nobis etiam extra ecclesiam Alexandrinam testificatur: "Πᾶν γὰρ τὸ ἐκ καθαροῦ ῥέος

(39) Dionysius Alex., Epistula ad Dionysium Rom. (Athanasius, De Decretis Nicaenae Synodi 25 (PG 25,461); cf. et Elenchus et Apologia, liber 2° = Athanasius, De sententia Dionysii 17 (PG 25, 504s): " οἱ δὲ οὐκ ἴσασιν, ὅτι μήτε ἐπιλλοτρίωται Πατρὸς Υἱόν, ἢ Πατρὸς· προσκαταρκτικὸν γάρ ἐστι τῆς συναφείας τὸ ὄνομα· οὔτε ὁ Υἱὸς ἀπῴκισται τοῦ Πατρός, ἡ γὰρ Πατρὸς προσηγορία δηλοῖ τὴν κοινωνίαν."

(40) S. Hilarius, De synodis 81 (PL 10,534).- Factum damnationis meminit etiam S. Athanasius, De synodis, 45 (PG 26,772) et S. Basilius, Epist. 52,1 (PG 32,393), aliam termino "homousios" interpretationem dantes, quae tamen nimis illam ab Ario datam sapit.- Cf. I. Ortiz De Urbina, El simbolo Niceno, p.194-197 cum bibliographia competenti.

καὶ καθαροῦ πυρὸς συνιστάμενον σύγκριμα, καὶ τοῖς ἀγγελικοῖς ὁμοούσιον ὑπάρχον, οὐ δύνατκι γῆς ἔχειν ποιότητα καὶ ὕδατος"---- (41).

"Homousios" etiam apud Manicheos, qui lingua graeca utebantur, invenitur, (42) et quidem sensu communis participationis eiusdem ordinis substantialis: "...una vero et sola inconversibilis est divina substantia... reliquae ergo omnes creaturae visibiles... Deus vero, cum a nullo umquam visus sit, quid ei potest ex istis creaturis esse homousion? Unde et singula quaeque secundum ordinem suum propriam dicimus habere substantiam. Tu vero (= Manichaeus) ex uno omne animal quod movetur factum dicis et substantiam a Deo accepisse dicis similem et posse eam peccare atque ad judicium venire; et cum non vis recipere sermonem dicentem diabolum angelum fuisse et in praevaricationem decidisse et non esse eiusdem substantiae cum Deo, interimere debes judicii rationem..." (43). Similiter identitas ordinis substantialis admittenda Manichaeo disputanti facilius probatur, si hoc de qualitatibus concesserit: " Φατὲ ἀγενήτους εἶναι καὶ ἀφθάρτους τὰς δύο οὐσίας [Boni et mali]. ἀνάγκη καὶ ὁμοουσίους τούτας ὑπάρχειν καὶ ὁμοίας. ὅπερ ἀδύνατον.."

(44). Momenti est iam ante definitionem Nicaenam "homousios" ad Verbum applicatum esse; quod, deficiente ulteriori explicatione, sensu communiter accepto factum supponere debemus: "(πεπίστευκα)... τὸν ἐξ αὐτοῦ Θεὸν Λόγον, ὁμοούσιον ἀεὶ ὄντα" (44 bis).

Ad consubstantialitatem Nicaenam intelligendam momenti certe est sensus, quem Arius, termino "homousios" tribuit:

(41) S.Methodius Olymp., De resurrectione (fragm. ex Fotio, Bibl. 234) = PG 18,316.

(42) Arius accusat Mani termino "homousios" inepte usum esse; quod probabiliter veritati non respondet, cum Mani extra ambitum culturalem graeco-latinum vixisset.

(43) Acta disputationis Archelai (Hegemonius) 36,7 (Besson, GCS 16, Leipzig 1906, p.51s).

(44) Adamantii dialogus, 3°sectio (3,7) (PG 11,1797).

(44 bis) Ibidem, 1° sectio (PG 11,1717)!

(Ἡ πίστις ἡμῶν)--- γίον... κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων· γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεγεννημένων, οὐδ' ὡς Οὐαλεντῖνος προβολὴν τὸ γέννημα τοῦ Πατρὸς ἐδογμάτιζεν· οὐδ' ὡς ὁ Μανιχαῖος μέρος ὁμοούσιον τοῦ Πατρὸς τὸ γέννημα εἰσηγήσατο· οὐδ' ὡς Σαβέλλιος τὴν Μονάδα διαιρῶν, βιοτάτορα εἶπεν· οὐδ' ὡς Ἱέρακος λύχνον ἀπὸ λύχνου, ἢ ὡς λαμπάδα εἰς δύο.

οὐδὲ τὸν ὄντα πρότερον, ὕστερον γεννηθέντα, ἢ ἐπικτισθέντα εἰς γίον· ὡς καὶ σὺ αὐτός, μακάριε πάπα, κατὰ μέσην τὴν Ἐκκλησίαν καὶ ἐν συνεδρίῳ πλειστάκις τοὺς ταῦτα εἰσηγησαμένους ἀπηγόρευσας, ἀλλ', ὡς φαμεν, θελήματι τοῦ Θεοῦ πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων κτισθέντα...

Εἰ δὲ τὸ "ἐξ αὐτοῦ" (Rom. 11,36) καὶ τὸ "ἐκ γαστρὸς" (Ps 109,3) καὶ τὸ "ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἥκω" (Jo 16,28) ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοουσίου, καὶ ὡς προβολὴ ὑπό τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ Πατὴρ καὶ διαιρετὸς καὶ τρεπτός, καὶ σῶμα κατ' αὐτούς, καὶ τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς, τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσχων, ὁ ἀσώματος Θεός." (45).

Filium creaturam esse in hac sua professione fidei docens, ab aliis creaturis distinctam utique, fructum tamen (génnéma) voluntatis Patris Eum asserit, id est, minime ex substantia Patris per veram generationem procedentem. Haeresim istam, subordinationismi et origenismi (generatio ex voluntate!) sequelam ad extrema decutam defendere simulque velare cupiens, in mala fide subordinationismum ipsum impugnavit, non tantum prolationem Verbi quod attinet (ἐπικτισθέντα εἰς γίόν), quod et Alexander Alexandriae episcopus fecit, sed ipsam etiam Verbi immanentiam - qui subordinationismi aspectus justus, ab Alexandro et Patribus Nicaenis minime negatus, orthodoxiam Apologistarum et primorum theologorum certe vindicat -, ipso facto in substantiam ex nihilo factam commutavit. Thesis ista illi probata visa est, si

(45) Arius, Epist. ad Alexandrum episc. = Athanasius, De Synodis 16 (PG 26, 708-712).

ante omnia impossibilitatem communicationis naturae divinae per modum verae generationis demonstraverit, id est, processionis ideam, necessario praesuppositam et, ut vidimus, originis suae gratia communiter iam suspectam, non nisi sensu materiali accipi posse, ideoque substantiam quandam praeexistentem, in partes divisibilem (μέρος ὁμοούσιον), quod in Deo nefas, supponere (46).

Processionis(cuiusvis!) igitur in Deo possibilitate negata, consubstantialitas quoque pessumda-tur; quod in - tentum!

Argumenta Arii contra ideam processionis a gnosi inchoa-tam, et consubstantialitatem in ea fundatam terminoque "homousios" expressam, partim judicium negativum S.Irenaei redolent (47) et historice explicantur; partim evolutionem subsequentem, in mala fide, neglegunt et termino ipso "homousios", quod in Arii sequacibus quoque notabimus, sensum univocum materialis tantum consubstantialitatis tribuunt(48).

Patribus Nicaenis, termini "homousios" aptitudinem ad consubstantialitatem Patris et Filii univoce exprimendam defendentibus, e contra acceptio eius generica et obvia, quae ex analysi praecedenti elucet, in intentis et argumentis erat: eiusdem naturae, vel ordinis esse participatio , quae veram generationem non excludit nec processionem ad intra, etsi primarie eas non intendit, et univoco sensui, ab Arianis dato, contraponitur (49).

Thesim hanc non solum testimonia directa de sensu termini in concilio a Patribus dato, quae jam recensuimus, confirmant, sed maxime usus ipse, non univocus, quem in scriptis

(46) Distinctio inter "probolén" Valentini et "meros homousion" Manichei veritati historicae non respondet.- Cf. A. Orbe, Hacia la primera teologia, p. 729-737.

(47) Cfr. supra, p.5, secundum modum emissionis Aeonum.

(48) Cf. optimam expositionem aequivocationis Arianorum, theologiam Origenis quod attinet, in A.Orbe, op.cit., pp.679-692.

(49) Cf. Epistulam Eusebii Caesar., p.2 affertam, episcopos Nicaeae termino "homousios" consensum dedisse testantem, postquam acceptio univoca "κατὰ τῶν σωμάτων πάθη — κατὰ διαίρεσιν ... ἀποτομήν .... ὡς μέρος" ab Arianis obiecta, exclusa est.

Patrum saeculi 4° attestatum invenimus.

Sensum genericum, ex.gr. , adscribit termino "homousios" S. Athanasius, dum similitudinem inter homines (inter Patrem et filium) exprimere intendit: Jacobus Isacco homousios erat, sicut et ceteri filii sunt propriis parentibus: "Ὧν ἐσμεν ὅμοιοι, καὶ τὴν ταυτότητα ἔχομεν τούτων, καὶ ὁμοούσιοι ἐσμεν· ἄνθρωποι γοῦν ὅμοιοι καὶ ταυτότητα ἔχοντες, ὁμοούσιοι ἐσμεν ἀλλήλων ...."

"Ὡσπερ... ἡμᾶς οὐκ ἄν εἴποι τις κτίσμα πατέρων, ἀλλὰ υἱοὺς φύσει, καὶ ὁμοουσίους τῶν πατέρων, οὕτως, εἰ πατὴρ ὁ Θεὸς, πάντως υἱοῦ φύσει καὶ ὁμοουσίου ἐστὶ πατήρ ---- Ἰσαάκ-- ὁμοούσιον τὸν Ἰακὼβ (γενᾷ) .... Τοῦτο δέ ἐστι τὸ ὁμοούσιον εἶναι τῷ Πατρί'..." (50).

Difficultates igitur contra terminum "homousios" in idea similitudinis perfectae, in suo respectivo ordine substantiali, superabantur. Quod melius adhuc elucet in opere anonymo medietate s.4° confecto et S. Athanasio adscripto. Exempla consubstantialitatis allata, quae "heterousietati" opponuntur, genericum quam maxime nobis sensum termini "homousios" demonstrant; locus momenti est:

"Quid est consubstantiale, et secundum quid dictum est consubstantiale, quotupliciter consubstantiale dicitur ? Consubstantiale dicitur, quod est ejusdem substantiae et efficaciae absque discrimine (ὁμοούσιόν ἐστι, τὸ τῆς αὐτῆς οὐσίας καὶ ἐνεργείας ἀπαραλλάκτως ὑπάρχων. καὶ γὰρ διὰ τοῦτο λέγεται ὁμοούσιον, ὅτι τὴν αὐτὴν οὐσίαν καὶ δύναμιν κέκτηται)

Dicitur autem quinque modis: "consubstantiale, simul genitum, congenitum, simul natum, et quod est ejusdem generis. Consubstantiale autem est, quod in eadem quidem est substantia, sed aliquam tamen differentiam habet; verbi gra-

(50) S. Athanasius, Epist. 2° ad Serapionem 3 et 6 (PG 26, 612 et 617).

tia lapis cariosus et solidus vel durus; consubstantiales, hoc est unius et eiusdem sunt substantiae. Ita lignum palmae et ebeni lignum, et caro cameli et caro piscis. Haec consubstantialia dicuntur, eo quod eiusdem sint substantiae. Quemadmodum omnes homines unius substantiae sunt, suas tamen differentias habent, propterea quod alius quidem procerus, alius brevis, alius potens, alius miser. Verumtamen pariter unius sunt substantiae, animae scilicet et corporis. (πενταχῶς δὲ εἴρηται: "ὁμοούσιον, καὶ ὁμογενὲς, καὶ συγγενὲς, καὶ ὁμοφυὲς, καὶ ὁμοφύλον. ὁμοούσιον δέ ἐστι τὸ ὂν ἐν τῇ αὐτῇ οὐσίᾳ, ἔχον δέ τινα διαφοράν·"....)

Alterius substantiae dicitur, quod diversae est substantiae, nec ullatenus alii est affine, sed penitus alienum et omni modo absimile. Cuius modi sunt: ignis et aqua; alia quippe est substantia ignis et alia aquae. Ideoque alterius substantiae dicitur, quia alterius naturae ataque generis: quemadmodum: Deus, angelus, lutum, sol et fenum. Haec enim omnibus modis absimilia sunt inter se, quapropter alterius substantiae dicuntur, utpote alterum cum alterius substantia minime communicet, sed alia sit illius, alia alterius, ut dictum est".
("Ταῦτα γὰρ κατὰ πάντα τρόπον ἀνόμοιά εἰσιν πρὸς ἄλληλα, διὰ τοῦτο καὶ ἑτεροούσια λέγονται· ὡσεὶ διὰ τὸ μὴ μετέχειν ἕτερον τῆς οὐσίας τοῦ ἑτέρου") (51).

Significatio ista latissima, quam locus iste nobis attestatur, limites fere extremos "similitudinis" in esse tangit, quam terminus iste "homousios" exprimere adhuc potest, exemplumque efficax nobis praebet conatus theologorum postnicaenorum transcendentiam eius vindicandi, nec non possibilitatem, univocitate sic exclusa, ad mysterium quoque SS. Trinitatis applicandi. Etiam 2° medietate saec.4°,

(51) Pseudo-Athanasius, De definitionibus 6 (PG 28, 545).

aptitudine et opportunitate eius ad Trinitatem applicandi iam communiter post graves in Ecclesia luctas demonstrata, eundem sensum genericum retinet, ut ex epist. S. Basilii, ex.gratia, colligimus: "... καὶ εἰσιν ἀλλήλοις ὁμοούσιοι οἱ τῷ αὐτῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ὑπογραφόμενοι"..
, id est Paulus, Timotheus, Silvanus, humana natura praediti..." (52), quamvis ratio formalis "similitudinis" (= aequalitatis) naturae, a S.Basilio, iam in relatione causae et causati quaeratur, ut applicatio termini ad Trinitatem, in concilio Nicaeno facta, iusta probaretur: "Ἐπεὶ οὖν ἐστιν ἀνάρχου φῶς ὁ πατήρ, γεννητὸν δὲ φῶς ὁ υἱὸς, φῶς δὲ καὶ φῶς ἑκάτερος, ὁμοούσιον εἶπαν δικαίως, ἵνα τὸ τῆς φύσεως ὁμότιμον παραστήσωσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἀδελφὰ ἀλλήλοις ὁμοούσια λέγεται, ὥσπερ τινὲς ὑπειλήφασιν· ἀλλ' ὅταν καὶ τὸ αἴτιον καὶ τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου τὴν ὕπαρξιν ἔχον τῆς αὐτῆς ὑπάρχῃ φύσεως, ὁμοούσια λέγεται" (53).

Termini "homousios" historica hac analysi praemissa conclusiones aliquas nunc statuere licebit:

1. "Homousios", quem S. Scriptura ignorat, prima vice apud gnosticos invenitur Alexandrinos, saeculi 2°; sub quorum influxu, et etiam Neoplatonicorum, in theologiam christianam scholae Alexandrinae (Clemens, Origenes) transit et saeculo 3° communiter adhibetur ibi in speculatione Trinitaria (Dionysius).

2. Significatio termini "homousios" ab initiis usque ad saeculum 4° inclusive non univoca demonstratur: simplex identitas syzygiae et consubstantialitas Pleromatica quasi numerica (Valentiniani), consubstantialitas specifica vel

(52) S. Basilius, Epist. 38,2 (PG 32, 325-328).
(53) S. Basilius, Epist. 52,2 (PG 32, 393).

generica inter essentias vel elementa simplicia (gnostici in applicatione extra-Pleromatica in genere), eiusdem substantiae, naturae, vel ordinis alicuius esse simplex participatio (Neoplatonici, Origenes, Methodius, Manichei, Athanasius, Pseudo-Athanasius, Basilius);

3. Eius trinitaria applicatio (Filius, Verbum, Patri homousios) prout constat, in periodo antenicaena sensum communiter acceptum non excedit, id est, saltem sensu communis alicuius esse participationis - quod certe minimum est - accipi debet (Clemens, Origenes, (Pamphilus), Adamantius, Arius, Paulus Samos).

4. Progressiva tamen aliqua trinitariae eius applicationis praecisatio, usque ad terminum vere technicum sese evolvens, consubstantialitatis numericae, clare notari potest: consubstantialitas in generatione fundata etsi distincta (Origenes, Dionysius), identitas substantiae, tamen distinctione reali Personae exclusa (Paulus Samos), substantiae praeexistentis divisibilitas (Arius), eiusdem et identicae (!) naturae divinae, per generationem communicatae, participatio (Patres concilii Nicaeni et sec.4°.).

5. Consubstantialitas quaevis, termino "homousios" significata, ab idea processionis alicuius, quam supponit, dependet. Consubstantialitas numerica, mysterio SS. Trinitatis correspondens, processionem immanentem per modum operati exigit; quae, in speculatione gnostica Valentiniana imperfecte, sed tamen, adumbrata, a S. Irenaeo non comprehensa, in traditione sequenti aequivoce contenta (generatio secum voluntatem!), ab Ario, ad traditionem, in mala fide, appellante exclusa, in concilio Nicaeno implicite supposita, in speculatione postnicaena (trium Cappedocum) tandem perpolita et a S. Augustino modo definitivo proposita est.

6. In concilio Nicaeno igitur consubstantialitas numerica (processio immanens), etsi vere intenta, monotheismo stricto supposito, tamen implicite tantum definita est, dum aptitudo termini "homousios", sensu eodem tempore communi-

ter accepto, primarie a Patribus contra Arianos ad exprimendam identitatem eiusdem divinae naturae Patris a Filio participatae vindica-tur; quod ad Arianam haeresim proscribendam sufficiens erat.

7. Consequenter, quae etiam analysis huius intentio, hypothesis illa neonicaenismi sic dicti, ab Harnack, Loof, Seeberg, Turmel initio saeculi proposita, ruit. In concilio Nicaeno nullo modo terminus "homousios" sensu technico, in occidente diffuso, numericae consubstantialitatis Patribus renitentibus impositus erat, ut deinde saeculo 4° progrediente sensu mere specifico (ditheismum vel tritheismum inducens) intellegeretur, homoiusianis impellentibus, S.Athanasio, Cappadocibus praesertim, et Hilario annuentibus(54).

8. Modum deinde quod attinet, quo singuli Patres, et scriptores ecclesiastici et haeretici fidem trinitariam (ideam consubstantialitatis praesertim) expresserant, ad cursum systematicum historiae huius dogmatis remittimus.

M.A.R.I.A. 28.4.1963.

---

(54) Hypothesis huius expositionem nec non schema refutationis videas in P.Galtier, De SS.Trinitate in se et in nobis, 2° ed., Roma 1953, thesis VI, p.98-125.

G. SOELL

LO SVILUPPO DEL DOGMA DELLA TRINITA'

****

Capitoli scelti dal periodo preniceno

Bibliografia (scelta);

JULES LEBRETON, Histoire du dogme de la Trinité, I-II, Paris 1927[6]

G. BARDY - A.MICHEL, Trinité, in DThC 15 (1947) 1545-1855

Trinità, Trinité, Trinität nei diversi dizionarii teologici.

P.F. CEUPPENS, Theologie Biblica, II De Trinitate, Torino 1938.

V. BRETON, La Trinité, Histoire, doctrine, piété, Paris 1931.

A. ANWANDER, Zur Trinitatslehre der nachorigenistischen Theologie bis Arius, in Theol. Quartalschrift 102 (1921) 190-219.

Th. SCHERMANN, Die Gottheit des Hl. Geistes nach den Wätern des 4. Jahrhunderts, Freiburg 1901.

Th. CAMELOT, Le dogme de la Trinité, Origine e formation des formules dogmatiques, in Lumière e Vie, Nr. 30 (1956) 9-48.

L. DUCHESNE, Les temoins anténicéens du dogme de la Trinité, Revue d.sc.Eccl.1882.

M. KRIEBL, Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Novatian u. Tertullian, Marburg 1932.

G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Tub. 1956.

G.L. Prestige, God in patristic thought, London 1936.

Th. RÜSCH, Die Entstehung der Lehre vom Hl. Geist bei Ignatius v. Ant., Theophilus v. Ant. und Irenäus von Lyon, Zürich. Stuttgart 1952.

W. BOUSSET, Kyrios Christos, Göttingen 1926[2]

G. KRÜGER, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, Tub. 1905.

P. GERLITZ, Au berchristliche Einfüse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, Leiden 1963.

B. Lohse, Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart 1963.

N. SÖDERBLOM, Vater, Sohn und Geist, Tübingen 1909.

H.B. SWETE, The Holy Spirit in the ancient Chirch, London 1912.

"Logos" in Kittel, IV, 69-167; "Pneuma", Kittel VI, 330-450.
Diversi studii monografici su Logos, Pneuma, Sophia, Kyrios, Gnosis
I Diversi Manuali della Storia dei dogmi (cattolici e protestanti)
Monografie sulla cristologia e pneumatologia dei Padri (cf. DThC 15 (1699-1702) e M.Schmaus, Dogmatica cattolica, I (Torino 1959) 771-778 e in altri Manuali dogmatici.
Storia dei Concilii (Hefele-Leclerq, Histoire des Conciles, P.1907-21.
Studii e articoli sui concetti biblici e sulla Teologia biblica.
Storia della filosofia; Studii sulla terminologia teologica.
Monografie sullo sviluppo del simbolo.
G.L. PRESTIGE, Dieu dans la pensée patristique, Paris, 1950[2] dal ingl.

NOTE PRELIMINARI

1. La funzione della Storia dei dogmi

a) spiegare la crescita della fede e dello sviluppo del dogma.
b) correggere pregiudizii degli storiografi non cattolici
c) dimostrare l'omogeneità dello sviluppo del dogma cattolico.

2. La Trinità nel protestantesimo.

a) La posizione dei Riformatori: riconoscevano il cosidetto "dogma antico-ecclesiastico" cioè le verità fondamentali della teologia (in senso stretto) e della cristologia. Ma nella prassi non trattavano molto, nè nella teologia, nè nella catechesi e predicazione di questo dogma e mistero.
b) Coll'Illuminismo incominciò la critica della Bibbia e il dubbio a riguardo dei diversi dogmi del cristianesimo. La ragione umana, emancipata dalla fede, non voleva più riconoscere i misteri, neanche quello della Trinità.
c) Il protestantesimo moderno è diviso. Gli ortodossi luterani e i seguaci della teologia dialettica riconoscono il dogma della Trinità, altri lo negano e evitano di trattare di esso nella teologia o nella predicazione.

3) Riguardo alla bibliografia confronta l'elenco bibliografico aggiunto. Si può trattare soltanto di una scelta.

§ 1 : LA TRINITA' NELLA SACRA SCRITTURA

Il destino del dogma della Trinità si decide su di una base scritturistica. E' vero che Cristo non ha parlato molto di questo mistero, ma considerati insieme i diversi luoghi citati dai teologi da lungo in favore della Trinità nella Sacra Scrittura, essi dimostrano gli elementi essenziali del dogma, cioè l'unicità dell'essenza divina, il fatto della tri-personalità di Dio e specialmente la divinità della seconda persona, cioè di Cristo e la divinità e la personalità dello Spirito Santo. La prova scritturistica per la Trinità deve rispettare tre punti: 1. Nel testo biblico in questione per la prova della esistenza di una delle tre persone trinitarie, si deve trattare veramente di una persona e non soltanto di una personificazione di un'idea, forza o cosa impersonale.- 2. La persona così verificata non deve coincidere con una altra persona della stessa Trinità.- 3. Le persone risultanti devono stare in contraddizione alla teoria ariana sul carattere creato del Logos.

a) ho Theòs nel NT. Il primo interesse lo merita l'uso della significazione comune (cf. K. Rahner, Theòs in NT. Schriften zur Theologie, I, 91-167). Risultato: Nonostante il fatto che la parola Theòs appare quattro volte per il Figlio (Cristo): Rom.9,5; Giov. 1,1; 20, 28; Tit. 2,13 (la mancanza dell'articolo e il segno predicativo indicano l'uso generale della parola nella connessione dei testi), ho Theòs nel NT si riferisce al Padre e non alla Trinità rispetto all'essenza divina di tutte e tre le persone. Ergo: La Bibbia, suggerisce quel concetto della Trinità che fin da Théodore de Régnon (Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité, Paris 1892 I, 333-340; 428-435) fu nominato la "greca" (cioè quello dei Padri greci) che considera l'unità nella Trinità come la conseguenza della processione del Figlio e dello Spirito Santo dal Padre, mentre i Latini e gli Scolastici considerano primieramente l'unità dell'essenza divina e poi i tre elementi di essa, cioè le tre persone trinitarie.

b) i luoghi trinitarii nel NT. La opinione dei teologi sul numero e sul valore dei testi trinitarii nel NT non è uniforme. In senso lato si può citare: Mt. 28,19; Lc 24, 49; Giov. 14,16.17;14,26; 15,26; 16,7-11; Atti 2,32s; 2,38s; 5,31s; 7,55; 10,38;11,15-17; Rom. 5,1-5; 8,9-11; 15,15s; 15,30; 1 Cor.2.6-16; 6,11; 6,15-20; 12,3; 12,4-6; 2 Cor 1, 21s; 13,13; Gal. 4,4-6; Ef 1,3-14; 1,17; 2,18-22; 3,14-19; 4,4-6; 5,15-20; 2 Tess 2,13; Tit 3,4-11; Ebr 2,2-4; 10,29-31; 1 Pietr 1,1-2; 2,4s; 4,14; 1 Giov. 3,23s; 4,11-16; 5,5-8; Giud. 2os. In questi testi il Padre è nominato 70 volte ho Theòs, e 19 volte Patèr o ho Theòs Patèr o ho Theòs kaì Patér. 1 Cor 12,4ss; 2 Cor 12,1s; 13,13; 2 Tess 2,13; 1 Pt 1,2 e Giud 20 sono considerati come formule trinitarie anche dal luterano Ethelbert Stauffer (Theologie des NT,Stuttgart 1941, S.311 Nota 828). Alcuni teologi citano anche Lc 1,26-35 (l'annunziazione) dove l'angelo parla di Theòs,Yiòs hypsìstou e Pneuma hagion, e la teofania nel battesimo di Cristo (Mt 3,15-17; Mc. 1,10-11; Lc 3,22) colle parole: phonè ex ouranou (Padre) Pneuma hagion e Yios mou agapetòs (Christo). Sarebbe un certo anacronismo il voler interpretare tutti i testi citati come una espressa dottrina teologica sulla Trinità, ma d'altra parte la giustapposizione di tre significazioni di cui i due primi non lasciano pensare che ad una propria persona, preparano sempre di più il terreno spirituale alla convinzione che anche il terzo membro di questa triade sia più di una cosa apersonale e neutrale. E in quanto fu riconosciuto il carattere personale dello Spirito Santo, cresceva anche la fede nella sua divinità perchè in conseguenza del kerygma primitivo-cristiano sulla divinità della seconda persona della Trinità, il pensiero cristiano fu condotto da se stesso al dogma della uguaglianza in dignità della terza persona. Ma nonostante questa logica interna nello sviluppo della dottrina trinitaria, l'interesse della Chiesa e dei suoi teologi si concentrò nei primi secoli sulla persona di Cristo. Le controversie cristologiche diventarono così automaticamente anche controversie trinitarie, perchè al fondo stava sempre l'essenza metafisica della seconda persona della Trinità.

Nella luce di questa necessaria coesione dei due complessi di dogmi (i quali figurano nella storiografia acattolica col nome di "il dogma antico-ecclesiastico") si comprende p.e. il fatto che l'eresia ariana toccava egualmente la teologia (in senso stretto) e la cristologia, e che la negazione della vera divinità di Cristo nella teologia liberale protestante condusse necessariamente al disinteresse per il dogma della Trinità. E per poter giustificare questo disinteresse, non pochi teologi liberali attaccano la storicità del testo più importante del NT: Mt. 28,19 : il mandato battesimale, nel quale Cristo stesso nominò le tre persone trinitarie: il Padre, il figlio e lo Spirito Santo.

§ 2: Mt. 28,19

Il teologo anglicano M.C.F. Conybeare pubblicò nella rivista protestante: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 2 (1901) 275-288 un articolo intitolato: The Eusebian form of the text Mt. 28,19, per dimostrare che quel teologo e padre conciliare di Nicea non conosceva il mandato battesimale se non nella forma: poreuténtes mathesate panta ta éthne en tô onomati moû, cioè nella forma cristologica. Consentivano subito i liberali, e ancor oggi si può leggere nel dizionario greco del NT di W. Bauer, Berlino 1952 ediz. 4.p.240 alla parola baptizo: "über den ursprünglichen Wortlaut siehe, F.C. Conybeare, Riggenbach, Holtzmann, Moe etc." . Questa forma eusebiana si trova - secondo Conybeare - anche in Giustino (Dialogo c.39 e 63) e nel Pastore di Erma (IX,17,4) e basandoci su ciò egli affermò che il testo evangelico di oggi è nato -come il cosidetto Comma ioanneum 1 Giov.5,7 - nell'ambiente latino dell'Africa del nord, inserendosi nei testi greci di Roma e fermandosi finalmente anche nell'Oriente. Mt. 28,19 è forse una reazione all'uso liturgico e specialmente alla prassi battesimale. Che cosa è da dire al riguardo di questo tentativo?

1. Il textus receptus di oggi si trova in tutti i manoscritti e in tutte le versioni del vangelo di Matteo.

2. La forma eusebiana è scomparsa senza lasciar tracce nei manoscritti o nelle versioni del tempo posteriore.

3. Eusebio stesso conosceva bene il testo evangelico di oggi, cioè il mandato battesimale trinitario. E' vero che Eusebio non lo citò nei suoi scritti del tempo anteniceno. Ma d'altra parte la maggior parte delle citazioni del testo cristologico si trova nelle sue opere dopo il Concilio del 325.

4. Nell'opera citata da Conybeare, la Theophania, si trovano ambedue le lezioni; segno certo che Eusebio non voleva porre contrasto fra le due forme del mandato battesimale. La scelta dipendeva dalla sua intenzione nel contesto. Quando voleva descrivere l'espansione del cristianesimo, si contentava di citare la forma più breve, cioè la cristologica. In altri casi preferì usare il testo più lungo di Matteo.

5. Alcune citazioni del mandato battesimale trinitario si trovano già in alcuni altri autori cristiani preniceni. Così in Origene (in Jo.III, 5 fr.36: GCS p.512,15; in Jo XI,4 fr.79:GCS 547,11; in Rom. (V 2: PG 14,1024 in Rom 5,8: PG 14,1039 CD), Cipriano (Testimonia II,26; CESL, 93,20) Tertulliano (de bapt. 13: PL 1,1215A) Ireneo adv. haer. III,17,1: PG 7,929 C). Giustino e il Pastore di Erma, nei luoghi citati da Conybeare, parlano troppo generalmente del nome di Gesù e dei cristiani e non citano il mandato battesimale. Giustino invece cita la forma trinitaria nella sua Apologia I,61,3 (vedi in seguito).

6. Il Testo cristologico non si trova in nessun codice o versione; era totalmente sconosciuto agli Apologisti del secolo terzo, ma non escludeva, anche presso Eusebio, la conoscenza e l'uso della forma trinitaria. (cf. Lebreton I, 562).

Le ricerche del P. Ed. Massaux (Influence de l'évangile de s. Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée, Louvain 1950) hanno dimostrato che questo vangelo era più diffuso e letto degli altri. Con la scoperta di

nuovi papiri risalenti ai primi decenni del secolo secondo che citano testi presi dal vangelo di Giovanni è divenuta generale la convinzione che il quarto vangelo sia stato concepito almeno alla fine del primo secolo. Non c'è bisogno di richiamare la forza unificatrice della fede, della comunità cristiana o della liturgia per spiegare la genesi del mandato battesimale in Mt. Il tentativo di Ernesto Lohmeyer (nel suo commento al vangelo di Mt., Göttingen 1956 p.420) di differenziare nella esegesi di Mt. 28,19 fra un mandato missionario e un mandato battesimale, per poter evitare la necessità di riconoscere il fondamento biblico-sinottico del dogma della Trinità, non è convincente. Anche egli concede che il primo mandato (matheteusate) conduce di per sè stesso al secondo (baptizontes). L'esegeta cattolico Giuseppe Schmid distingue anche da parte sua fra un mandato missionario e un mandato battesimale (Das Evangelium nach Mt., Regensburg 1959^4, p.392 ss). Egli sottolinea che la storicità del mandato battesimale deve essere negata logicamente da tutti coloro che negano la risurrezione e la divinità di Cristo. Lo Schmid dice, che nei sermoni di Gesù nei Sinottici prima della sua risurrezione, non si parla della necessità del battesimo per l'acquisizione della salute. D'altra parte non è spiegabile la prassi battesimale della comunità cristiana primitiva senza un mandato espresso del Signore stesso. Anche Paolo non conosceva dei cristiani non battezzati. Anche la unione del battesimo colla Eucaristia che si trova in 1 Cor 10,2 si spiega soltanto dalla sua convinzione che si trattasse in ambedue casi di un mandato di Cristo stesso. Sarebbe possibile, continua lo Schmid, opporre alla supposizione che in Mt. 28,19 si tratti di un mandato verbale del Risorto, due argomenti gravi: 1. che Gesù non abbia dato una formula liturgica neanche nella istituzione dell'Eucaristia e 2. che la comunità cristiana primitiva abbia usato per il battesimo la formula cristologica (en onomati o epî tô onomati Iesoû Xristoû (cf. Atti 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; 1 Cor 1,13; vedi anche Atti 22,12; Rom 6,3; Gal. 3,27).

La differenza fra le due formule diviene decisiva sol-

tanto in base alla negazione della divinità di Cristo e deve essere interpretata nella luce della tradizione posteriore. La Didachè, per esempio, conosce ambedue le formule. (Questa opera fissano i protestanti circa l'anno 150, mentre i cattolici inclinano verso l'opinione che possa essere stata concepita "coi vangeli" (cf. LThK^2,3,369, Th.Camelot). Quando descrive la cerimonia del battesimo, la Didachè cita e prescrive espressamente il mandato di Mt. 28,29 (cap.7); nel cap.9, dove parla dell' Eucaristia, essa domanda che i partecipanti debbono essere "baptisthéntes eis onoma toù Kyrioû". E' chiaro che nel secondo caso la Didachè vuole insistere soltanto sul fatto che col battesimo i cristiani sono divenuti membri del Corpo di Cristo e proprietà spirituale del Signore. Dovunque fosse usata la formula cristologica, essa fu intesa come un giuramento e una obbligazione al nome di Cristo nella Sua essenza divina. E questo è decisivo per l'interpretazione del senso della formula: era la professione anche nella pluralità delle persone in Dio (anche se non fosse menzionato il nome dello Spirito Santo). Il tentativo di spiegare Mt. 28,19 dalla prassi liturgica crea altre difficoltà.

§ 3 - LA LITURGIA BATTESIMALE

E' vero che si trovano nei vangeli e nelle lettere degli apostoli alcuni passi che sembrano essere presi dalla prassi liturgica, per esempio l'inno cristologico in Fil.2 o il Maranatha nell'apocalisse. Ma, concessa questa possibilità, non diviene più facile l'interpretazione della genesi e del senso dei diversi passi scritturistici, specialmente del mandato battesimale. Soprattutto si deve costatare che anche nel vangelo di Marco si trova un mandato missionario e indirettamente anche un mandato battesimale(16, 15s), perchè il Signore significa il battesimo (colla fede) come condizione previa dalla salute. Ci sono naturalmente anche dei negatori della storicità di questo testo, per poter sfuggire così le conseguenze dogmatiche. I testimonii per la formula trinitaria nell'atto del battesimo sono molti e convincenti, per esempio Giustino I, Apol. 61,3; Ireneo, Dem evang. cap.3 e 7; Tertulliano, de bapt. c.13; Origene, in Joa 6,33; in Is. hom.4,1; in Ex.hom. 8,4; in Gen.hom.8 in Num.hom 12 in Rom 5,8. Per i testimonii posteriori e la prassi liturgica dal secolo terzo in poi, l'uso della formula trinitaria s'intende ovviamente. Significativa è la descrizione dell'atto battesimale che si trova nella "Traditio apostolica" di Ippolito(scritta circa il 220, vedi Altaner, Patrologia ediz. ital. p.32), la quale rispecchia la prassi romana all'inizio del secolo terzo; testimonio prezioso anche per la genesi del simbolo: "Tunc descendat (baptizandus) in aquas; presbyter autem manum suam, capiti eius imponat eumque interroget his verbis: Credisne in Deum Patrem omnipotentem? Et baptizandus dicat: Credo. Et tunc presbyter manum suam habens in caput eius impositam, baptizet semel. Et postea dicat: Credis in Jesum Christum , Filium Dei qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et sepultus et resurrexit die tertia vivus a mortuis et ascendit in caelos et sedet ad dexteram Patris, venturus iudicare vivos et mortuos? Et cum ille dixerit: Credo, iterum baptizetur. Et iterum dicat: Credis in Spiritu Sancto, et sanctam Ecclesiam et carnis resurrectionem? Dicat ergo qui baptizatur: Credo. Et sic tertia vice baptizetur' (D.J. Connolly, On the text of the baptismal Creed of Hippolytus, in Journal of theol Studies 25 (1924) p. 102). Questo testo prova chiaramente che coll'atto del battesimo la professione della fede nella Trinità e nelle altre dottrine fondamentali del cristianesimo era inseparabilmente connessa.

Riguardo a tutti i tentativi di spiegare il testo di Mt. 28,19, e conseguentemente il dogma stesso della Trinità dalla prassi liturgica, è da notare che questa soluzione complica ancora molto di più il problema della genesi della fede. Come mai un uso liturgico potè acquistarsi da sè stesso l'autorità della rivelazione e ciò in faccia e sotto il controllo di tanti e tanti testimonii che conoscevano bene la tradizione apostolica! Perchè cercare un modo irreale, invece di riconoscere la semplice verità biblico-

storica? Il dogma non è il risultato della liturgia, ma la liturgia è la conseguenza del dogma, cioè di una dottrina apertamente insegnata nella Chiesa. Riguardo ai due dogmi mariani proclamati nel tempo moderno, Pio XII ha messo in chiaro la relazione vigente fra liturgia e dogma, dicendo nella enciclica Mediator Dei: "Lex credendi statuat legem supplicandi" e nella bolla dogmatica Munificentissimus Deus (1950): "Ecclesiae liturgia catholicam non gignit fidem, sed eam potius consequitur" (AAS 42,1950, p.760). A causa di questo ordine storico-logico-dogmatico, la prassi battesimale non potè essere la fonte per il testo di Mt.28, 19, ma al contrario il mandato del Signore diventò la spinta per la prassi liturgica.

§ 4 - LA TRINITA' NEL VECCHIO TESTAMENTO?

Nel comprensibile desiderio dei teologi di poter provare il dogma della Trinità anche per mezzo di testi vetero testamentarii, ci si deve però guardare da un anacronismo. E' da distinguere fra una esegesi prospettiva e una esegesi retrospettiva. Gesù ha rivelato in senso proprio il mistero della Trinità verso la fine della sua vita terrestre e sebbene abbia sottolineato spesse volte la relazione di molte verità da Lui pronunciate col VT, specialmente la sua missione, passione e glorificazione, Egli mai ha accennato che la dottrina della Trinità si trovi nel V.T. Anche la reazione dei giudei di fronte alla Sua costatazione che Egli sia eguale al Padre celeste, non lascia nessun dubbio che la pluralità delle persone in Dio non esisteva per gli Ebrei. Questa convinzione era il punto fondamentale nelle loro accuse davanti a Pilato.

Ma un'altra cosa è ed era l'interpretazione di diversi testi vetero-testamentarii nella luce della rivelazione neotest. Era più che naturale che i Padri cercassero con diligenza certe tracce o accenni o analogie che potevano servire come una prova indiretta per il dogma trinitario. Queste tracce, allusioni e preannunzii vengono citati in tutti i manuali dogmatici: l'angelo di Jahwè, il plurale usato da Dio (Gen.1,26; 3,22). Dal punto di vista neotest. sì, ma non da quello veterotest., tanto più che gli ebrei usavano già il plurale nel nome di Dio (elohim).

Però ci sono altri concetti ed indizi che potevano lasciar pensare al nostro dogma e che provenivano anche dal mondo spirituale extracristiano: spirito, parola, sapienza, Ma anche in questi casi gli agiografi veterotest. non pensavano a una vera persona divina, ma forse solo a una quasi-personificazione di una qualità divina nella quale si manifestava la vitalità ed attività di Dio stesso. Alcuni testi sono molto significativi, per esempio Salmo 33,6-9; Is. 55,10-11; Sap. 18,14-15; quest'ultimo testo nella luce di Giov. 1,1 e 1,14 lasciava pensare al logos incarnato). Giobbe 28,12; Prov. 8,2-6; Eccli 24,1 ss; Prov. 8,22 ss. In questi testi era importante per il dogma posteriore l'idea della preesistenza di quelle forze spirituali di Dio Padre le quali significavano nei primi secoli dello svilupo del dogma della Trinità la seconda e la terza persona: Logos-Verbum-Parola e Sophia-Sapientia-Sapienza. Queste quasi - personificazioni diventarono utili: 1. per la dottrina sulle ipostasi divine, soprattutto del Figlio e dello Spirito Santo, 2. per l'insegnamento della loro pre-esistenza celeste, 3. per la spiegazione della loro relazione col Padre, cioè per la difesa della loro propria personalità, 4. per la retroprojezione della Trinità "oeconomica" nella Trinità immanente. Un lettore giudaico dei testi sopranominati non ne poteva ancora indovinare il senso vero e più profondo; ma dopo la incarnazione del Verbo divino e dopo la rivelazione del mistero della Trinità da parte di Cristo stesso, queste allusioni si presentavano come tracce della fede futura nella Trinità.

§ 5 - IL LOGOS PRESSO FILONE

A causa dell'uso della parola "Lògos" in Giovanni 1,1. 14 e 1 Giov. 1,1 i teologi s'interessarono da lungo tempo per l'illustre rappresentante della filosofia religiosa giu

daica, contemporaneo di Cristo, il quale parlava molto di certi intermediarii fra Dio e il mondo visibile. I concetti da lui preferiti erano il Lògos e le Potenze. Ma queste Potenze che appaiono a volte come attributi di Dio e altre volte come aspetti di una monade invisibile, sono assolutamente impersonali e non si possono identificare con una delle persone trinitarie. Un interesse speciale suscitò la parola Lògos. Ma già lo storico dogmatico Ad. v. Harnack affermò che il Logos di Giovanni non ha nulla in comune col Lògos di Filone tranne che il solo nome (Dogmengeschichte; I, 109). E' vero che non si può negare ogni contatto spirituale fra i due autori e il loro Lògos, ma ci sono differenze sostanziali. Quanto al termine, il Logos presso Filone è più il pensiero che la parola di Dio; presso Giovanni invece e nel libro della Sapienza del VT il Logos è la parola di Dio. Inoltre, se Filone nomina il Logos "primogenito di Dio" (de agricultura 51; de confus. ling. 63. 146, de somniis I, 215), la coincidenza è puramente verbale, perchè presso Filone la paternità di Dio è esclusivamente cosmologica, mentre per Giovanni Iddio è veramente il Padre consostanziale. E poi per Filone il Logos è soltanto un'ombra, una rappresentazione imperfetta di Dio, mentre per Giovanni il Logos è della stessa sostanza divina (1,1). Riguardo alla funzione del Logos nella creazione del mondo visibile, il Logos è per Filone una delle quattro cause: i quattro elementi (causa materialis), il Logos (causa instrumentalis), la bontà di Dio (causa finalis) e Dio stesso (causa principalis) (de Cherubim 125). Presso Giovanni il Logos non è uno strumento; e il Padre e il Figlio hanno la stessa infinita potenza a causa della loro essenza identica, e ambedue hanno creato il mondo con la stessa azione. Quanto, alla mediazione, la differenza è essenziale. In Filone il Logos non è nè agènetos, nè genetòs; la sua vera essenza è indeterminata. Per Giov. il Logos è essenzialmente il mediatore, perchè egli partecipa alla natura del Padre celeste e alla natura umana (Giov. 1,1 e 1,14). E soprattutto: per Filone il Logos è soltanto un essere intermediario e non veramente Dio, mentre per Giov. Egli è Dio. Inoltre: il Logos di Filone non

è una persona, ma solamente una forza, una idea, un ente metafisico. Esso è un prodotto dell'intelletto filosofico senza vita reale e senza significazione ed importanza per la storia del mondo e per la storia della salvezza. Il Logos incarnato però potè dire di se che era il portatore e mediatore della salute del mondo, la via, la verità e la vita.

§ 6 - LA TRINITA' NEL SIMBOLO

Bibliografia:

F.J. BADCOCK, The History of the Creeds, London 1938[2]

A.E. BURN, An Introduction to the Creed, London 1899.

B. CAPELLE, Le Symbole romain au seconde siècle, Rev. Bened. 39 (1927).

B. CAPELLE, Les Origines du Symbole romain, Rev. Theol. Anc. Med. 2 (1930)

H.J. CARPENTER, "Symbolum" as a title of the Creed, Jour, Of the. St. 43 (1942).

H.J. CARPENTER, Creeds and Baptismal Rites in the First Four Centuries Journ. of. theol. Stud. 44.

C.P. CASPARI, Alte und neue Quellem zur Geschichte des faufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879

O. CULLMANN, Les premiers confessions de for chrétienne, Paris 1943

F.I. DÖLGER, Die Eingliedrung des Taufsymbols in den Taufvolzug, in Antike und Christentum IV, 1934.

D.van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien, Paris 1933.

A.u.G.L. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche? breslau 1897[3].

A.v. Harnack, Apostolisches Symbolum, in Realenzyklopedie I, 741 ss.

F. Kattenbusch, Das apostolische Symbolum, Leipzig 1894, Darmstadt 1962

J. Kunze, Das nizänisch-konstantinopolitanische Symbol, Leipzig 1898

J. LEBON, Les anciens symboles à Chalcédoine, Rev. Hist. Eccle. 32 (1936).

H. LIETZMANN, Symbolstudien, Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft 21 (1922).

F. LOOFS, Das Nizänum, Festgabe f. Müller, Tübingen 1922.

Ed. SCHWARTZ, Das Nicenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon, Zeitschr. f. neutest. Wiss, 25 (1926).

H.B. SWETE, The Apostolls Creed, London, 1894.

C.H. TURNER, The History of the Use of Creeds and Anathemas, London, 1910.

J.N.D. KELLY, Early Christian Creeds, London 1960.

Altra bibliografia vede in Kattenbusch l.c.

Un testimonio importantissimo per l'esistenza della fede nella Trinità fin dall'inizio del cristianesimo era ed è il cosidetto simbolo, la "professio fidei". Nonostante le differenze dogmatiche che esistono fra le diverse chiese cristiane, il simbolo apostolico, il simbolo niceno-constantinopolitano e il simbolo atanasiano vengono riconosciuti anche dai protestanti ed ortodossi. Una parte però dei teologi liberali tentò di dimostrare che come la fede nella Trinità, così anche l'espressione di essa non esisteva originariamente nella cristianità primitiva. Un interesse speciale ha suscitato il cosidetto simbolo "apostolico".

Il nome "simbolo" si trova la prima volta nell'occidente presso Tertulliano, nel significato di una legittimazione, cioè di una tessera, quando egli fa la domanda all'eretico Marcione (adv. Marc. V,1) "quo symbolo susceperis apostolum Paulum". Tertulliano identificò questo concetto colla significazione "regula fidei" o "traditio sacramenti". Così anche Cipriano (ep. 69). La significazione "symbolum apostolicum" appare la prima volta in una lettera mandata da un sinodo milanese nell'anno 390 al papa Siricio, sottoscritta anche da S. Ambrogio (ep. 42,5: PL 16,1174: "Credatur symbolo apostolorum, quod Ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat". L'opinione pubblica riguardo alla origine di questo simbolo si trova nella storia narrata dal trianno Rufino (anno 404) nel suo commento al simbolo apostolico (cap. 2: PL 21,337). Questa leggenda (che gli Apostoli avessero compilato il simbolo), si rappresentò più tardi in una forma ampliata, narrando che ciascuno degli Apostoli avesse contribuito ad uno dei 12 articoli (Ps-Aug. sermo 240: PL 39,2189). Il nucleo della verità è che in preparazione al battesimo ai catechumini, fu insegnato un riassunto della dottrina cristiana al centro di cui stava la professione della fede trinitaria. Ancora Priscilliano scrive circa nel 375 nella Spagna meridionale: "Symbolum opus Domini est... qui Apostolis symbolum tradens quod fuit, est et futurum erat in se et in symbolo suo monstrans (Tract. II: CSEL 18 p.34).

La prima critica a questa opinione è sorta nel concilio di Firenze (1439), quando i Greci, essendo richiamati al simbolo apostolico, per mezzo del loro capo Marco Eugenico, dichiararono di non sapere nulla su un tale simbolo (J. Hardouin, Acta Conciliorum IX, 842 E). In seguito ne è stata messa in dubbio l'origine apostolica da Lorenzo Valla, propugnatore delle idee del Rinascimento. Il tema "Simbolo" fu molto discusso fra il 1860-1914. Oggi è convinzione di tutti gli intenditori che il cosidetto simbolo apostolico non sia stato composto dagli Apostoli stessi. I protestanti affermano inoltre che prima della metà del secolo secondo non esisteva un simbolo comune nella cristianità. Questa opinione si formò dietro l'influsso della tesi di Harnack, che afferma esservi uno jato notevole fra il primo secolo cristiano, caratterizzato dall'entusiasmo e dalla semplice fede e l'era seguente, nella quale si formò il cattolicesimo istituzionale e giuridico. Ma questo preteso jato non esiste. Anche se il simbolo apostolico come tale non fosse stato composto nei primi decennii, tuttavia gli elementi essenziali si trovano nella sacra Scrittura e nella tradizione apostolica. In forma non ancora fissa essi appaiono come "regula fidei" nell'insegnamento catechetico e specialmente nella preparazione al battesimo.

Se i missionarii e predicatori cristiani non avessero posseduto ed insegnato certi punti dottrinali essenzialmente distinti dalla legge giudaica e dai diversi sistemi ellenistici e gnostici, la loro fatica sarebbe stata senza successo. E' vero, una questione difficile riguardo alla storia del dogma trinitario è la forma trinitaria del simbolo nei due primi secoli. Questo problema è intimamente connesso colla storia dell'uso e della esegesi del mandato battesimale: Mt. 28,19. Alcuni ricercatori non cattolici si richiamano alle formule dove ricorrono solo 2 persone della Trinità nel NT. O. Cullmann (Les premières confessions de foi chrètienne, Paris 1943 p. 30 ss) R. Seeberg (Dogmengeschichte I,217) e Hausleitner J. (Christl. Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche 1920, p.31). Affermano che i frammenti di simboli nel NT sono stati coniati ed usati nella discussione e lotta (spirituale) col paganesimo

per assicurarsi che i neoconvertiti non fossero influenzati dal giudaismo. Le formule tripartite o trinitarie si sono formate in conseguenza dell'inserzione dello Spirito Santo nella liturgia battesimale. Ma Kelly dice giustamente che spesse volte il contesto delle formule con due termini e quelle trinitarie del NT (p.e. in 1 Tim. 6,13 e Ef.4, 4) non corrispondono alla tesi di Cullmann e che nonostante le formule con soli 2 termini "the conception of the trefold manifestation of the Godhood was embedded deeply in the Christian thinking from the start and provided e ready-to-hand mould in wich the ideas of the apostolic writers took shape. If the trinitarian creeds are rare, the Trinitarian pattern wich was to dominate all later creeds was already part and parcel of the Christian tradition of doctrine" (l.c.p.23).

Nei Padri apostolici si continuò la linea di sviluppo incominciata nel NT. A volte usavano lo schema cristologico, altre lo schema con due termini, e altre ancora lo schema trinitario. Formule trinitarie, cioè schemi del simbolo si trovano presso Clemente Rom. (c.46) Pastore di Erma (Simil. 5,6,5) Ignazio di Ant. (ai Magnes. 13,1; agli Efes. 18,2). Ai Trall. (c.9) scrive: "Obturate aures vestras, cum vobis quispiam loquitur sine Jesu Christo, qui ex genere David , qui ex Maria, qui vere natus est, edit et bibit, vere persecutionem passus est sub Pontio Pilato, vere crucifixus et mortuus est.... qui et vere resurrexit a mortuis" (edit. Funk p.248/9). Similmente Policarpo scrivendo ai Filipesi (c. 2) e Giustino (I. Apol. c.6; c.65,3; e c.67,2). Più distinto appare lo schema del simbolo nel c.13 della sua I.Apologia: "Quis igitur sanae mentis homo non fateatur atheos nequaquam nos esse, qui opificem huiusce universitatis colimus. Nostrum autem harum rerum doctorem, natum ad hoc munus Jesum Christum, ac sub Pontio Pilato, Judaeae temporibus Tiberii Caesaris, praeside, crucifixum veri Dei filium esse edocti, ipsumque secundo loco, Spiritum autem propheticum tertio habentes ordine, non sine ratione a nobis coli demonstrabimus" (PG 6,345 B).

La Chiesa sentiva la necessità di formare una breve

formula di fede anche indipendentemente dal battesimo o da un altro atto liturgico. E questo primo elenco delle verità cattoliche diventò il mezzo più adatto per esigere ed esprimere la "professio verae fidei", una dogmatica "in nuce". Ma in tutti questi simboli, la fede nella Trinità era l'essenziale della dottrina, la "regula fidei" kat'exochèn. Il simbolo, cioè diversi simboli della Chiesa, erano così i divulgatori e difensori più efficaci della fede trinitaria e del dogma della Trinità. Non occorre enumerare le varie formule del simbolo che si trovano presso Ireneo (Adv. haer. 3,1,2; 3,4,2; 16,6) o Tertulliano (de praescriptione haer.13; adv. Praxean c.2). La "Traditio Apostolica" di Ippolitto è il primo documento che mostra un simbolo fisso (scritto verso la fine del pontificato di Papa Zefirino 198-217). Il testo si presenta in forma interrogatoria : "Credis in Deum Patrem omnipotentem.... Credis in Christum Jesum, filium Dei, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et crucifixus sub Pontio Pilato, et mortuus est (et sepultus), et resurrexit die tertia vivus a mortuis,et ascendit in caelos et sedit ad dexteram Patris, venturus iudicare vivos et mortuos?.... Credis in Spiritu Sancto et sanctam Eccelsiam, et carnis resurrectionem? (Kelly p.91). Anche se in quest'epoca esisteva ancora una certa libertà nella formulazione di tali questioni, si può dire che all'inizio del secolo terzo a Roma era in uso un proprio simbolo come riassunto delle principali verità dogmatiche del cristianesimo. E la base di tutto era la professione del dogma trinitario.

§ 7 - INFLUSSI EXTRACRISTIANI ALLO SVILUPPO DEL DOGMA TRINITARIO

Una delle critiche che si dirigono verso il dogma della Trinità viene dalla cosidetta Scuola storico-religiosa, la quale afferma che fra tanti altri riti e dottrine cristiane anche il dogma principale del cristianesimo è soltanto un'assimilazione o addirittura un prestito preso da religioni antico-pagane contemporanee. (cf. P. Gerlitz nel-

l'elenco della bibliografia). Ci richiama specialmente alle Triadi di dei presso i sistemi politeistici in Egitto , Babilonia e Fenicia (cf. H. Usener, Die Dreiheit, W.Kirfels, Die dreiköpfige Gottheit) o nella mitologia greca o indiana (Trias-speculazioni dell'induismo, cf. Quecke, Die Lehre von den drei Körpern Buddhas).

Sarebbe inutile il voler negare ostinatamente qualsiasi influsso dell'ambiente locale e spirituale contemporaneo sul cristianesimo nascente. Però la questione fondamentale è la forma, il grado e la conseguenza di un tale influsso. Il grande pericolo per alcuni ricercatori è di stravolgere il significato, cioè di sopravvalutare certi termini, idee e somiglianze che non toccano la sostanza del dogma, ma soltanto il modo della sua concezione formale e l'espressione linguistica (o analogie trovate altrove). Era giuocoforza per il cristianesimo dover usare gli stessi termini e i medesimi elementi materiali e riti liturgici usati anche dalle altre religioni o culti pagani, come anche gli agiografi della Bibbia usavano la lingua del loro tempo. Formule triadiche erano in grande stima presso tutto l'Oriente. Aristotele stesso aveva dichiarato che la triade era quel numero che comprendeva l'inizio, il mezzo e la fine (de caelo I); e la filosofia platonico-stoica distingue fra sôma-psychè-pneûma nell'antropologia e ammette la tricotomia. La Triade possedeva nelle diverse religioni una forza magica, affascinante. Ma d'altra parte si trattava spesse volte di una triade con un elemento femminile (p.es. Isis in Egitto, Ischtar in Babilonia e Astarte in Fenicia) e di enti impersonali-personificati o puramente mitologici. In nessun caso però esisteva una vera consostanzialità dei diversi membri di una tale Triade. Il contenuto essenziale del dogma cristiano si mostra al disopra di tutti i paragoni e le analogie. Questo vale anche per il concetto che sembrava congiungere insieme la filosofia greco-romana e filoniana col cristianesimo in una maniera evidente: il Logos (Verbum). Per questo tema confronta il cap. precedente sul Logos presso Filone.

§ 8 - LA SPECULAZIONE DEL LOGOS NEI PADRI

La filosofia classica non faceva grandi speculazioni sul concetto di "logos". Presso Platone il logos era (come la diànoia) il dialogo dell'anima con sè stessa. (Sophistes 263 c). Per Aristotele il logos era una specie di simbolo per tutte le espressioni della ragione, essendo subordinato al "noûs". Per gli Stoici però il "logos" diventò un principio regnante in tutto il cosmo con potenza cosmologica (così Crisippo, Stoic, fragm. II, edit. Armin p.264) e Marco Aurelio (Soliloqui, ed Schenkl VI,1). In forma di "logos spermatikôs" gli Stoici trovavano il principio della generazione nella natura. Già Eraclide aveva parlato di due principii, uno maschile cioè il "logos theòs" come energia del mondo, e uno, femminile, cioè la "hyle" come sostrato del mondo. Più tardi Diogene Laerzio presentò una cosmologia secondo la quale il principio di generazione, il "logos spermatikòs" conduce la "hyle" alla nascita (VIII,135, edit. Huebner 1828).

Era molto naturale che i Padri tentassero sulle orme di Giovanni (1,1.14 e 1 Giov. 1,1) di usare questo concetto per poter esprimere la relazione fra il Padre celeste e il suo Figlio. La scelta di questa parola contenne in sè un certo rischio, perchè non potè suscitare nella mente dei lettori ed ascoltatori l'immagine di una propria persona. D'altra parte potevano con questa parola impedire che la generazione venisse intesa in un modo troppo materiale. Per esprimere il momento della generazione più esattamente, i cosidetti Apologisti, si servirono di una differenziazione inaugurata già da Aristotele che distingue "ton éxo logon kai ton en psychê (Analytica Prima 76 b 24), distingue fra un "logos endiatetos", cioè lo stato della parola interna (a Dio) prima della pronunziazione (nel momento della creazione del mondo), e il "logos prophorikos" cioè lo stato della parola divina dopo la sua pronunziazione nella creazione del mondo. Così per la prima volta Teofilo di Antiochia, il quale usò anche per primo il termine Trias (pros Autolikon II,15,10). Con questa differenziazione era possi-

bile immaginarsi la generazione del Figlio senza una diminuzione della sostanza del Padre. Ma con ciò sorsero altre difficoltà. Da una parte introdusse la scelta di questa differenziazione per esprimere la generazione del Figlio in un momento storico, cioè temporale, nella Trinità, e d'altra parte questo momento temporale causava anche la immaginazione di una inferiorità del Figlio riguardo alla sua essenza: cioè il subordinazianismo. La spiegazione da parte degli Apologisti facilitava molto la fede nella cosi detta Trinità "oeconomica", cioè lo sviluppo della Triade divina per mezzo della creazione (2. persona) e della animazione e santificazione del cosmo (3.persona). Ma la Trinità immanente era ancora al di fuori del loro pensiero. La soluzione scelta dal cosidetto monarchianismo modalistico, secondo il quale un unico portatore della essenza divina (Padre) ha cambiato la sua attività ed apparenza e ha così svolto il ruolo anche del Figlio e dello Spirito Santo, non potè sostenersi di fronte alla testimonianza della Bibbia. Per escludere questo Patripassianismo, p.es., un Credo della Chiesa di Aquileja professò "Credo in Deo Patre omnipotente, invisibili et impassibili... (cf. Rufino Expos. Symb. c. 19). La Chiesa cattolica era naturalmente interessata nel l'evitare l'immaginazione di una generazione temporale del Figlio e del subordinazianismo.

Per questo i Padri ortodossi sottolineavano sempre più la coeternità, cioè la preesistenza del Figlio (e dello Sp. S.) Ireneo p.es. dice: "Semper coexistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem" (adv.haer. II,30, 9) e "Adest ei (Patri) semper Verbum et Sapientia ac Spiritus per quos et loquitur dicens: Faciamus hominem (Gen.1,26) (l.c.IV,20,1). Simultaneamente Ireneo rifiutò l'idea di Filone e di altri che il logos sia stato soltanto il mediatore fra Dio e il mondo (I,22,1;IV,7,4). Si dirigeva così anche contro i rappresentanti della cosidetta angelo-cristologia (la tesi di M. Werner nella sua opera "Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern-Tübingen 1953^2), dichiarando: "... non indigente Patre angelis, uti faceret conditionem... Ministrabat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua,

id est Filius et Spiritus sanctus, Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subiecti sunt omnes angeli" (IV,7,4). Così fu conservata la distanza fra il Creatore trinitario e tutte le creature, e la 2.e 3.persona della Trinità non apparvero più come membri di una Trinità "oeconomica", ma di una Trinità immanente. La via per il concilio di Nicea era preparata. La connessione interna fra la teologia (in senso stretto) e la cristologia era ormai evidente.

Per il contributo dei diversi Padri allo sviluppo del dogma della Trinità e per la significazione delle varie eresie trinitarie vedi le lezioni per esteso. Lo spazio per questo estratto è limitato.

§ 9 - LO SVILUPPO DELLA PNEUMATOLOGIA

L'elemento centrale nel dogma della Trinità era la fede nella divinità consostanziale del Logos, perchè con ciò il monoteismo severo del giudaismo veniva superato. Ma una vera dottrina trinitaria nella cornice della teologia cristiana non era possibile nel senso stretto, se non colla spiegazione dell'essenza e della funzione della terza persona di questa Trinità. Era rispondente alla sapienza della divina Provvidenza e alla capacità ristretta dell' intelletto dei fedeli, che la teologia sullo Spirito Santo, cioè la pneumatologia, maturasse dopo il vittorioso sviluppo della logos-cristologia. Ma anche questa parte del dogma della Trinità non era meno irta di difficoltà. Mentre la personalità del Logos fu ottimamente testificata tramite i concetti di "generazione" e "Figlio" e dalla storicità del Dio-Uomo Cristo e da tanti testi della Bibbia, la fede nella divinità, personalità e consostanzialità dello Spirito Santo aveva da superare diverse difficoltà. Nell'ebraico la parola corrispondente, "ruach", è femminile, nel greco "pneuma" neutro. Alcune sette gnostiche consideravano lo Spirito S. come un principio o ente femminile, p.e. i Nazarei (secondo Girolamo, Comm. in Is. c.40,9: PL 24,485), gli Ofiti (sec.

Ireneo I,28,1 i Naasseni (Ipoll. Refut.V,8,44). Anche l'immagine della colomba fece pensare al genere femminile (Lk. 3,22). E questa immaginazione passò a significare a poco a poco la figura di Maria. Ireneo paragonò la Vergine ad una colomba che colla sua semplicità vinse il serpente (V,19,1).

Un passo decisivo nello sviluppo della pneumatologia era l'identificazione di "pneûma" colla "sophia", inaugurata dal VT e da Filone (p.e. de fuga § 109) . Il primo testimonio ce lo offre Teofilo di Antiochia: "topoi tês Triados, toû Theoû kai toû logou autoû kai tês sophias autoû" (pros Autolikon II,15,10). Anche Ireneo conosceva questa identificazione (adv. haer. II,30,4,III,24,2 IV,4; IV,20,2). Per gli Apologisti logos e sophia erano le due forze per mezzo delle quali Iddio aveva creato il mondo. Alcuni vedevano implicito nel concetto di logos anche quello di sophia.

Una difficoltà speciale presentò l'ipostatizzazione del "pneûma hagion". La Bibbia, è vero, attribuisce allo Spirito Santo alcune funzioni che non si possono comprendere se non presupponendo l'aspetto della personalità di esso. Ma per i Padri era assai difficile trovare un termine adatto a significare sia lo stato personale, sia la processione immediata dalle due altre persone trinitarie dello Spirito Santo, senza usare i termini riservati al Figlio, cioè "generazione". Anche l'immagine presa dalla lettera agli Ebrei (1,3), riferita da Gregorio Thaumaturgo (expos. fidei: PG 10,985 A), è trasferita dal Figlio allo Spirito Santo, "apaugasma toû aupaugasmatos" non potè dunque soddisfare, perchè una immagine della immagine originale comportava sempre una certa attenuazione dell'originale e lasciava pensare a un terzo membro della discendenza dal Padre , cioè a un nipote. Già i pneumatomachi facevano questo rimprovero agli ortodossi (secondo Atanasio, ep. I ad Serapion. 15: PG 26, 568 A). D'altra parte il concetto di "Monogenés" non poteva loro permettere di pensare a un altro atto generativo del Padre. Anche nella spiegazione della cosmologia o della soteriologia, non sembrava esservi un posto indispensabile per lo Sp.S. Ma finalmente vinse la semplice fede e

la fedeltà alla testimonianza della Bibbia. E i grandi Padri difendevano chiaramente e la divinità e la personalità dello Spirito Santo (Ireneo, Origine, Atanasio). Il grande difensore dell'"homoousios" per il Figlio, fece accettare questa significazione e caratterizzazione anche per la terza persona della Trinità nel sinodo di Alessandria (362) dove furono condannati anche gli errori cristologici dell'arianesimo (basandosi sulla tricotomia platonica: sôma-psyché-pneûma e negavano l'esistenza dell'anima umana di Cristo). La spiegazione della relazione dello Spirito Santo con le due altre persone della Trinità e specialmente del modo della sua origine coeterna con quella del Figlio, diventò il compito ed il merito dei Cappadoci. Essi trovarono un concetto per caratterizzare la funzione del Padre e quella del Figlio, cioè il termine "ékpempsis" e il modo dell'origine dello Spirito Santo "ekporeuosis". Così era finalmente riconosciuto ad ogni persona della Trinità un proprio modo della loro relazione colle altre persone: per il Padre "l'agennesia", per il Figlio "la génnesis", per lo Spirito Santo, "la ekporeuosis" realizzantesi sulla base dell'unica "ousia" della divinità.

Fatto questo, la teologia posteriore poteva spiegare più esattamente e distintamente il mistero della Trinità: le relazioni reciproche delle persone, la loro attività nell'opera della creazione e redenzione del mondo e la loro missione nello svolgimento della storia della salvezza. I primi Padri non potevano sapere e dire tutto, ma il loro merito per lo sviluppo del dogma della Trinità è innegabile e grande. Fondamentali diventarono non le speculazioni e le analogie trinitarie di S. Agostino, ma il risultato di queste speculazioni, cioè la dura lotta spirituale contro le varie eresie e il lavoro teologico per la difesa e la spiegazione successiva del mistero trinitario rivelato dal Signore che aveva risposto alla domanda dell'apostolo Filippo: "Domine, ostende nobis Patrem! : Philippe, qui videt me, videt et Patrem" (Giov.14,8).

A. FAVALE

LA CONOSCIBILITA' NATURALE DI DIO NELL'INSEGNAMENTO DEL CONCILIO ECUMENICO VATICANO I

****

Di fronte al problema di Dio diversi furono gli atteggiamenti nel secolo scorso. Gli uni negarono la sua esistenza. Altri affermarono la sua inconoscibilità o per congenita incapacità della ragione o almeno per difficoltà derivanti dal peccato originale. Altri ancora affermarono la sua immediata apprensione da parte dell'intelletto.

A queste contrastanti posizioni il magistero ecclesiastico oppose la dottrina della conoscibilità di Dio attraverso un processo razionale d'inferenza dalle cose create.

I. ERRORI CIRCA L'ESISTENZA DI DIO E LA SUA CONOSCIBILITA'

1. Ateismo e agnosticismo.

La più radicale opposizione a Dio è rappresentata dall'ateismo nella sua duplice forma: di semplice ignoranza dell'esistenza di Dio (ateismo negativo); oppure di consapevole rifiuto di ammetterla (ateismo positivo) (1). Alla vigilia del concilio ecumenico Vaticano I, mentre l'ateismo di derivazione illuministica completava la sua opera di demolizione dei presupposti metafisici, che fondano l'e

(1) Dei numerosi scritti sull'ateismo si possono ricordare: E.Borne, Saggio sull'ateismo contemporaneo. Ed. Paoline 1960; H. De lubac, il dramma dell'umanesimo ateo, Brescia 1949; R. Lombardi, La salvezza di chi non ha fede, IV ed., Roma 1949.
I teologi credono improbabile che un uomo, giunto al normale sviluppo della ragione, ignori completamente Dio. Il motivo si è che la sua affinità spirituale con Dio e la bramosia del divino, insita nel cuore umano, sia pur ottenebrato, dovrebbe in qualche modo rivelarglielo. Non escludono, però, l'ipotesi che, data la diffusione dell'ateismo contemporaneo, vi possano essere uomini i quali, di fatto ed anche per lungo tempo, ignorino Dio. ./.

sistenza di Dio, l'ateismo di derivazione immanentistica cominciava a propagare in mezzo alle masse l'idea che la negazione di Dio fosse la condizione necessaria per salvare l'uomo, il solo artefice del suo destino unicamente terreno.

L'agnosticismo non negava l'esistenza di Dio, ma ne proclamava l'indimostrabilità per una congenita incapacità della ragione, il cui ambito di conoscenza non supererebbe il mondo sensibile. Negata all'intelligenza la capacità di conoscere il divino, alcuni accettarono l'esistenza di Dio per fede (nominalisti); altri l'ammisero come un postulato della ragion pratica (Kant) o la fecero derivare dal sentimento religioso (Schleiermacher); altri infine svuotarono l'idea di Dio di ogni valore (empiristi e positivisti) (2).

2. Pessimismo protestante e giansenista.

I novatori, partendo dal concetto che l'umana natura è intrisecamente corrotta a causa del peccato originale, misconobbero alla ragione la capacità di arrivare a Dio con le sole sue forze. Ogni rapporto religioso con Dio si deve stabilire mediante la fede.

Lutero reputava "indegno del nome di teologo colui che presumesse di conoscere per mezzo dell'intelligenza le realtà invisibili di Dio, partendo dalle sue opere; infatti l'apostolo chiama folli codesti teologi" (3).

Calvino si espresse in termini più radicali: "Ecco come tante e sì belle lampade accese nell'edificio del mondo ci rischiarano invano, non facendoci vedere la gloria di Dio,

---

./. Al quesito se sia possibile l'ateismo positivo, la risposta più probabile ritiene che esso non sia infrequente come fatto individuale, molto raro invece come fenomeno collettivo.

(2) Cfr. A.Barre, Agnosticisme, in Dict. de théol.cath. I, 596-605; R. Garrigou-Lagrange, Dieu, son existence et sa nature; solution thomiste des antinomies agnostiques, 11ª ed., Paris, 1950.

(3) 19ª proposizione della disputa di Heidelberg 1518 (ed. di Jena 1564, I, 30).

dato che esse ci avvolgono dei loro raggi in tal modo che non possono condurci fino al dritto sentiero... Benchè la maestà invisibile di Dio sia manifestata da tali specchi, noi non abbiamo occhi per contemplarla fino a tanto ch'essi non siano illuminati dalla rivelazione segreta che ci viene dall'alto" (4).

I giansenisti, considerando inefficaci le classiche dimostrazioni razionali dell'esistenza di Dio senza l'aiuto della grazia, ricorsero alla rivelazione ed alla fede come ad unica via sicura per acquistare tale certezza (5).

Questi errori circa la conoscibilità di Dio poggiano su due equivoci: da un lato, la svalutazione della capacità della ragione umana; e, dall'altro, l'eliminazione del concetto e del senso dell'analogia. La graduale eliminazione di questo concetto dal pensiero moderno, scrive lo Sciacca, "dà luogo ad una duplice conseguenza: a) o l'umano concepimento si chiude nei suoi ritmi interni e risolve in essi l'Assoluto, con un risultato monistico e immanentistico che riproduce in sede soggettivistica, lo stesso risultato ottenuto, in sede oggettivistica, dall'intellettualismo classico (è la corrente che dal matematicismo cartesiano attraverso l'ontologismo del Malebranche, il panlogismo di Spinoza e Leibniz, la religione naturale degli illuministi, giunge fino al Soggetto assoluto dell'idealismo postkantiano, e si prolunga nelle forme più recenti di umanismo, umanitarismo, estetismo, ateismo); b) ovvero l'umano concepimento si riconosce inetto a significare l'Assoluto, sì che il rapporto con questo viene stabilito su basi irrazionali o sen-

---

(4) Inst. chrét. I,5,13, ed. Ginevra 1888, p.31. L'interpretazione pessimistica che Lutero e Calvino hanno dato dell'uomo è ripresa con forza dagli autori della cosiddetta teologia dialettica (K. Barth, E. Brunner, Fr. Gogarten, E. Thurneysin), i quali affermano che l'uomo è assolutamente incapace di pervenire alla conoscenza di Dio per mezzo della sola ragione e reputano ogni tentativo in questo senso come colpa.

(5) Cfr. Denzinger - B. DB 1391.

timentali o fideistiche o in ragion d'urto e di collisione (è la corrente che, partendo dal terminismo di Occam, attraverso la teologia tedesca, il luteranesimo e le varie dottrine empiristiche della "credenza", giunge fino al postulato teologio della ragion pratica di Kant, si prolunga poi nel sentimentalismo dello Schleiermacher, nella dottrina dei valori, nell'irrazionalismo di E. Hartmann, e via via fino a giungere a noi in quelle forme di esistenzialismo teistico che, radicate nel terreno luterano di Kierkegaard, stabiliscono l'umano rapporto con Dio sulla base della contraddizione e dell'assurdità,(6).

3. Deviazioni in campo cattolico.

Pensatori cattolici dell'Ottocento, influenzati da talune correnti razionalistiche e scettiche, demolitrici del valore delle prove tradizionali dell'esistenza di Dio, imboccarono nuove vie allo scopo di legittimare la certezza di tale verità. Vi fu chi scelse la via del "razionalismo" o del semirazionalismo, altri preferirono quella del tradizionalismo, alcuni si orientarono verso l'ontologismo (7).

Giorgio Hermes (+1831), professore di teologia a Münster, ispirandosi al criticismo di Kant, tentò di dare al contenuto della rivelazione cristiana una base razionale inconcussa, tale da portare gli avversari ad accettarla, a meno di abdicare alla cogente logica della ragione. Egli, nel dimostrare la ragionevolezza della fede cristiana, prese le mosse dal dubbio reale e quindi cercò di superarlo, non con il richiamo ad un'autorità esterna, ma con la forza intrinseca della verità. Quanto al problema di Dio, il teologo tedesco ne affermò l'esistenza, ritenendo però che l'unica prova valida fosse quella stabilita dalla ragione teoretica, la quale deduce dalla contingenza degli esseri la necessità di una causa prima, Tutti gli altri argomenti,

(6) M. Sciacca, Dio, in Enc. Catt. IV, 1644.

(7) Per una visione sintetica su queste deviazioni dottrinali si vedano: H.Lennerz, Natürliche Gotteserkenntnis, Freiburg i. Br.1926, pp.4-133; R. Aubert, Le problème de l'acte de foi, Louvain 1954, pp.102-130.

secondo Hermes, provenissero dalla ragion pratica o da quella teoretica, si dovevano reputare insufficienti. Nè era il caso di moltiplicarli, per non rischiare di renderli tutti sospetti.

Un orientamento un po' diverso fu seguito dal sacerdote e filosofo Antonio Günther (+1861). Poichè la fede cattolica è rivelata e la sua veridicità poggia sull'autorità di Cristo, insegnava Günther, essa merita una adesione incondizionata. Tuttavia, accanto alla fede di autorità, soggiungeva il pensatore austriaco, si può costruire una scienza della fede, basata sulla capacità della ragione a comprendere con le proprie forze i misteri di Dio. La filosofia, diceva egli, "è la prova ideale del prodotto reale della teologia". All'errore di esagerare le possibilità della ragione nel campo della fede aderì pure il filosofo di Monaco Giacomo Frohschammer (+ 1893).

Alla tendenza di ispirazione razionalistica di Hermes, Günther e Frohschammer si trovò di fronte l'opposta tendenza tradizionalista, nella sua duplice forma rigida e mitigata.

Tracce di tradizionalismo si incontrano già in Giovanni M. Sailer (+1832). Reagendo contro l'invadente razionalismo, egli negò alla ragione umana il potere di giungere alla conoscenza di Dio senza l'aiuto della rivelazione. Prosecutrice di un simile orientamento fu anche la prima generazione della scuola di Tubinga. Infatti Giovanni B. Drey (+ 1853) sostenne che la mente umana, abbandonata alle sole sue forze, era nell'impossibilità di attingere alcuna conoscenza certa di Dio. Il geniale Giovanni A. Möhler (+ 1838), dopo una breve acquiescenza alla tendenza tradizionalista, riuscì progressivamente a staccarsene, avvicinandosi sempre più al genuino pensiero della Chiesa, mentre il suo collega Giovanni B. von Hirscher (+1865) finì per aderire ad un tradizionalismo più spinto.

Ma furono soprattutto pensatori francesi a patrocinare, in polemica con il razionalismo tedesco, la forma più rigida del tradizionalismo.

F. De Lamennais (+1854) oppose alla ragione individua-

timentali o fideistiche o in ragion d'urto e di collisione (è la corrente che, partendo dal terminismo di Occam, attraverso la teologia tedesca, il luteranesimo e le varie dottrine empiristiche della "credenza", giunge fino al postulato teologio della ragion pratica di Kant, si prolunga poi nel sentimentalismo dello Schleiermacher, nella dottrina dei valori, nell'irrazionalismo di E. Hartmann, e via via fino a giungere a noi in quelle forme di esistenzialismo teistico che, radicate nel terreno luterano di Kierkegaard, stabiliscono l'umano rapporto con Dio sulla base della contraddizione e dell'assurdità,(6).

3. Deviazioni in campo cattolico.

Pensatori cattolici dell'Ottocento, influenzati da talune correnti razionalistiche e scettiche, demolitrici del valore delle prove tradizionali dell'esistenza di Dio, imboccarono nuove vie allo scopo di legittimare la certezza di tale verità. Vi fu chi scelse la via del "razionalismo" o del semirazionalismo, altri preferirono quella del tradizionalismo, alcuni si orientarono verso l'ontologismo (7).

Giorgio Hermes (+1831), professore di teologia a Münster, ispirandosi al criticismo di Kant, tentò di dare al contenuto della rivelazione cristiana una base razionale inconcussa, tale da portare gli avversari ad accettarla, a meno di abdicare alla cogente logica della ragione. Egli, nel dimostrare la ragionevolezza della fede cristiana, prese le mosse dal dubbio reale e quindi cercò di superarlo, non con il richiamo ad un'autorità esterna, ma con la forza intrinseca della verità. Quanto al problema di Dio, il teologo tedesco ne affermò l'esistenza, ritenendo però che l'unica prova valida fosse quella stabilita dalla ragione teoretica, la quale deduce dalla contingenza degli esseri la necessità di una causa prima, Tutti gli altri argomenti,

(6) M. Sciacca, Dio, in Enc. Catt. IV, 1644.

(7) Per una visione sintetica su queste deviazioni dottrinali si vedano: H.Lennerz, Natürliche Gotteserkenntnis, Freiburg i. Br.1926, pp.4-133; R. Aubert, Le problème de l'acte de foi, Louvain 1954, pp.102-130.

secondo Hermes, provenissero dalla ragion pratica o da quella teoretica, si dovevano reputare insufficienti. Nè era il caso di moltiplicarli, per non rischiare di renderli tutti sospetti.

Un orientamento un po' diverso fu seguito dal sacerdote e filosofo Antonio Günther (+1861). Poichè la fede cattolica è rivelata e la sua veridicità poggia sull'autorità di Cristo, insegnava Günther, essa merita una adesione incondizionata. Tuttavia, accanto alla fede di autorità, soggiungeva il pensatore austriaco, si può costruire una scienza della fede, basata sulla capacità della ragione a comprendere con le proprie forze i misteri di Dio. La filosofia, diceva egli, "è la prova ideale del prodotto reale della teologia". All'errore di esagerare le possibilità della ragione nel campo della fede aderì pure il filosofo di Monaco Giacomo Frohschammer (+ 1893).

Alla tendenza di ispirazione razionalistica di Hermes, Günther e Frohschammer si trovò di fronte l'opposta tendenza tradizionalista, nella sua duplice forma rigida e mitigata.

Tracce di tradizionalismo si incontrano già in Giovanni M. Sailer (+1832). Reagendo contro l'invadente razionalismo, egli negò alla ragione umana il potere di giungere alla conoscenza di Dio senza l'aiuto della rivelazione. Prosecutrice di un simile orientamento fu anche la prima generazione della scuola di Tubinga. Infatti Giovanni B. Drey (+ 1853) sostenne che la mente umana, abbandonata alle sole sue forze, era nell'impossibilità di attingere alcuna conoscenza certa di Dio. Il geniale Giovanni A. Möhler (+ 1838), dopo una breve acquiescenza alla tendenza tradizionalista, riuscì progressivamente a staccarsene, avvicinandosi sempre più al genuino pensiero della Chiesa, mentre il suo collega Giovanni B. von Hirscher (+1865) finì per aderire ad un tradizionalismo più spinto.

Ma furono soprattutto pensatori francesi a patrocinare, in polemica con il razionalismo tedesco, la forma più rigida del tradizionalismo.

F. De Lamennais (+1854) oppose alla ragione individua-

le, facile via all'ateismo, la ragione generale o comune dell'umanità, formata da un complesso di principi e di credenze, risalenti ad una primitiva rivelazione e trasmessi ai posteri per tradizione.

E. Bautain (+1867) sostituì alla ragione generale la parola viva della Chiesa e della Sacra Scrittura da accettarsi per fede.

Il filosofo e uomo di stato, L. De Bonald (+1840), e A. Bonnetty (+1879) insegnarono che l'uomo con la parola ricevette da Dio anche i concetti fondamentali della religione e della morale, tramandati poi per tradizione.

In sostanza questi dotti professavano il principio della passività originaria della ragione in ordine al conoscere. Sicchè senza l'attuazione dall'esterno di una qualche rivelazione primitiva - trasmessa attraverso un insegnamento orale e sociale, cioè per tradizione - la ragione da sola si sarebbe trovata nell'impossibilità di cogliere alcuna verità, anche solo naturale, come ad esempio l'esistenza di Dio.

Una forma mitigata di tradizionalismo fu invece seguita in Belgio da alcuni professori dell'università di Lovanio, quali A. Tits, Gerardo C. Ubaghs, E. Lonay e, in Italia, da G. Ventura. Questi riconoscevano alla mente umana, considerata astrattamente, una certa attività nativa intrinseca. Pensavano, però, che essa non potesse pervenire ad una cognizione sicura ed evidente dell'esistenza di Dio e dei principi morali, senza un'adeguata istruzione religiosa.

Un'altra corrente di pensiero, che nella prima metà dell'Ottocento pretese di erigersi a difesa del cattolicesimo contro il dilagante soggettivismo e scetticismo, fu l'ontologismo, abbozzato dall'oratoriano francese Malebranche (+1715), sviluppato e ridotto a sistema da V. Gioberti, professato sotto diverse forme, in Belgio, dallo stesso Ubaghs, da N.G. Laforêt, da F.M. Lefebvre e, in Francia, da Giovanni Sans Fiel (pseud.), da Giulio Favre e da L. Branchereau.

Gli ontologisti si ancoravano a questi due postulati: a) l'intuizione immediata di Dio da parte dell'intelletto,

attribuento all'uomo qui in terra ciò che invece gli è promesso per l'altra vita; b) l'intuizione di tutti gli altri esseri in Dio, di modo che l'Assoluto veniva ad essere per l'uomo simultaneamente - almeno secondo Gioberti - il primo principio del conoscere e il primo principio della realtà, cioè il primo logico ed il primo ontologico.

II. INTERVENTI DEL MAGISTERO ANTERIORI AL VATICANO I

Alle deviazioni dottrinali di ispirazione razionalista, tradizionalista ed ontologista contrastò il passo con una serie di importanti documenti il magistero ecclesiastico, sempre proteso a salvaguardare l'ortodossia cattolica (8).

Il primo intervento contro il "razionalismo" è contenuto nel breve "Dum acerbissimas" (26 settembre 1835), con cui Gregorio XVI condannava le opere di Hermes (9). La condanna del "razionalismo" venne genericamente ribadita da Pio IX nell'enciclica "Qui pluribus" (10) e nell'allocuzione "Singulari quadam" (11). Denunciavano pure il medesimo errore il breve "Eximiam tuam" (15 giugno 1857) al cardinale von Geissel, arcivescovo di Colonia, con cui il Papa ripudiava le teorie di Günther (12), e la lettera "Gravissimas inter (11 dicembre 1862) all'arcivescovo di Monaco-Frisinga, cui annunciava la condanna di Frohschammer (13).

L'attenta analisi di questi documenti rivela una triplice preoccupazione nel magistero: la prima, di affermare l'impossibilità di dissidio tra fede e ragione; la seconda, di distinguere con chiarezza il campo delle verità inaccessibili alla ragione dal campo delle verità che le sono accessibili; la terza, di difendere la piena legittimità del

(8) Un accurato esame sul valore di questi singoli interventi si trova in G.Colombo, La conoscibilità naturale di Dio nell'insegnamento del magistero ecclesiastico, in Scuola Catt. 85 (1957) 325-352.

(9) DB 1618-1621.

(10) DB 1634-1639.

(11) DB 1642-1648.

(12) DB 1655-1658.

(13) DB 1666-1676.

dovere di sottomettersi all'autorità della fede.

A noi interessa soprattutto il secondo punto, dove si descrivono il potere e i limiti della ragione umana. Ora, se nei confronti della rivelazione i suddetti documenti riducono la capacità della ragione umana alla possibilità di dimostrarne il fatto o forse semplicemente la credibilità, nei confronti delle verità naturali essi le riconoscono una capacità piena, sia pure in mezzo alle difficoltà che ogni ricerca comporta.

Tra le verità naturali, poi, il breve di condanna di Hermes e la lettera di condanna di Frohschammer includono esplicitamente quella della possibilità da parte della ragione di dimostrare l'esistenza di Dio. Però, mentre contro Hermes il magistero si è limitato a rivendicare il valore delle prove tradizionali (14), contro Frohschammer, dopo aver ribadito la capacità della ragione in ordine alla dimostrazione della esistenza di Dio (15), sottolinea pure l'origine rivelata di tale dottrina (16).

Tra i numerosi interventi del magistero contro il tradizionalismo nella sua duplice forma, sono particolarmente significativi le proposizioni fatte sottoscrivere a Bautain nel 1844 (17) e a Bonetty nel 1855 (18), nonchè i richiami della congregazione dell'Indice del 1843 (19) e del 1844 (20), concernenti la gnoseologia di Ubaghs e, in dipendenza da essa, il suo pensiero relativo alla dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Al tentativo del tradizionalismo di svalutare totalmente o parzialmente le capacità conoscitive dell'uomo, il magistero contrappose la necessità di tutelare i fondamenti razionali della fede. Infatti esso respinse la necessità di aiuti esteriori e, in particolare, della rivelazione soprannaturale, perchè la ragione possa attingere la cognizione delle verità metafisico-morali di ordine naturale. A questo gruppo di verità, secondo i documenti del magistero, appartiene quella della conoscibilità naturale di Dio, la cui esistenza la ragione può dimostrare con certezza, indipendentemente dalla rivelazione.

(14) DB 1620.

(15) DB 1670.

(16)

(17) DB p.453 nota

(18) DB 1649-1652.

(19) ASS 3 (1867) 202-207.

(20) ASS (1867) 208-210.

Anzi, contro Ubags il magistero precisò ulteriormente la validità dell'argomentazione "a posteriori", confermandone il carattere di vera dimostrazione.

Dell'ontologismo il decreto del Sant'Offizio del 18 settembre 1861 colpiva espressamente l'errore fondamentale nella prima delle proposizioni, ripudiate con la censura "tuto tradi non possunt" (21).

Il magistero della Chiesa, dunque, nei documenti che precedettero il concilio Vaticano I, insegnò esplicitamente - contro il tradizionalismo sia rigido che mitigato, come pure incidentalmente negli interventi diretti contro la tendenza razionalista - la capacità della ragione di conoscere con certezza l'esistenza di Dio senza bisogno di alcuna rivelazione e la piena validità della dimostrazione "a posteriori". Ma insieme escluse l'errore per eccesso opposto dell'ontologismo, che attribuiva all'intelletto una intuizione immediata di Dio.

Il concilio Vaticano I studiò a parte il tradizionalismo e il pensiero di ispirazione razionalista. Contro gli orientamenti del primo difese la capacità della ragione a riguardo delle verità naturali; contro gli indirizzi del secondo, determinò i limiti della ragione a riguardo delle verità soprannaturali. La discussione sull'ontologismo, data la gravità dell'argomento, fu aggiornata, ma a causa della improvvisa sospensione del concilio non potè più aver luogo.

Così si comprende come il Vaticano I abbia affrontato il problema della conoscenza naturale di Dio solo là dove ebbe a che fare con il tradizionalismo.

(21) DB 1659

III. LA DOTTRINA DEL CONCILIO VATICANO I

1. L'elaborazione della costituzione "Dei Filius".

Pio IX manifestò il proposito di convocare un concilio il 6 dicembre 1864. Fu quindi nominata una Congregazione speciale di cardinali, coadiuvata da 6 commissioni: la teologico-dogmatica, presieduta dal card. Luigi Bilio; la disciplinare con a capo il card. Prospero Caterini; quella per gli ordini religiosi, diretta dal card. Andrea Bizzarri; la quarta per le chiese orientali e le missioni sotto la guida del card. Alessandro Barnabò; la quinta per gli affari politici e religiosi agli ordini del card. C. Augusto von Reisach; e la sesta per i riti e le cerimonie alle dipendenze del card. Costantino Patrizi.

I ventiquattro consultori della commissione teologico-dogmatica, prendendo come base di lavoro l'enciclica "Quanta cura" e il "Sillabo" di Pio IX, studiarono questi quattro argomenti: la dottrina cattolica contro i molteplici errori derivanti dal razionalismo; la Chiesa; il romano Pontefice; il matrimonio cristiano.

Al teologo G. Battista Franzelin fu affidato l'esame del primo argomento. Questi preparò in merito un rapporto, il quale, dopo essere stato discusso in seno alla commissione teologica, venne rielaborato secondo le indicazioni affiorate nel dibattito.

Tale schema, composto di un prologo e di 18 capitoli e corredato da una lunga serie di note esplicative (22), fu distribuito ai Padri conciliari il 10 dicembre 1869, perchè ne prendessero visione. Le discussioni sull'impostazione generale dello schema si protrassero dal 28 dicembre 1869 al 10 gennaio 1870, occupando 6 congregazioni generali.

(22) L'edizione degli atti del concilio Vaticano I è stata curata da L.Petit e J. B. Martin e forma i voll.49-53 di Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Paris 1923-1927, di cui ci serviremo nella nostra esposizione. Si ricordi anche il vol. 7° della Collectio Lacensis: Acta et decreta sacrosancti oecumenici concilii Vaticani, Freiburg i.Br. 1890.

Il testo del progetto di costituzione, redatto da Franzelin, si trova in Mansi 50, c. 59-74, cui seguono le note esplicative ibid. c.74-119.

La maggioranza dei Padri, pur encomiando l'erudizione e competenza del redattore del testo, proposero diverse modifiche circa la distribuzione della materia e la forma troppo scolastica e involuta. L'11 gennaio 1870 il card. Bilio, presidente della deputazione della fede, designò l'arcivescovo di Malines, mons. Vittore A. Dechamps, il vescovo di Poitiers, mons. Ludovico Pie, ed il vescovo di Paderborn, Mons. Corrado Martin, perchè curassero una nuova redazione dello schema sullo sfondo del testo originario. Mons. Deschamps e Pie si rimisero a mons. Martin, il quale si valse della preziosa collaborazione del teologo Giuseppe Kleutgen.

Lo schema riformato, pronto per la fine di febbraio, constava di un prologo e di 9 capitoli (23), che compendiavano i primi 11 capitoli dello schema originario. Dopo un attento esame dello schema, la deputazione della fede decise (11 marzo) di dividerlo in due parti, inoltrando allo studio dei Padri conciliari ciascuna di esse come costituzione dogmatica a se stante.

Il progetto della I^a Costituzione fu presentata (18 marzo) in sede di congregazione generale da un membro della deputazione della fede, mons. Giovanni Simor, arcivescovo di Strigonia. I Padri lo discussero da prima complessivamente e poi nelle sue singole parti in 17 congregazioni generali (30^ - 46^) tra il 18 marzo e il 19 aprile, proponendo per iscritto i loro emendamenti. Sulla base di queste proposte la deputazione della fede completò la revisione del testo del progetto, giustificando ogni volta davanti ai Padri, riuniti in congregazione generale, il proprio operato. Si giunse così all'approvazione del testo definitivo (24), solennemente promulgato nella sessione pubblica

(23) Mansi 53, c.164-169.

(24) Un lavoro simile con scopo e ampiezza diversi è stato fatto da: Th.Granderath, Constitutiones dogmaticae sacrosancti concilii oecumenici Vaticani, Friburgi i.Br. 1892, pp.32-46; J.M.A. Vacant, Etudes théologiques sur le constitutions du concile

./.

del 24 aprile 1870.

La costituzione dogmatica I^ De fide catholica, detta "Dei Filius" dalle parole iniziali, si compone di un prolo go e di 4 capitoli su Dio, la rivelazione, la fede, i rapporti tra fede e ragione; di 9 canoni, di cui 5 intorno a Dio, 4 intorno alla rivelazione, 3 intorno alla fede e alla ragione; e di una dichiarazione finale.

Il problema della conoscenza naturale di Dio viene esposto nel primo capoverso del secondo capitolo e nel primo canone corrispondente al medesimo capitolo.

2. Genesi del testo (24).

Il P. Franzelin, professore al Collegio Romano, incaricato di studiare gli errori moderni relativi al problema della conoscenza religiosa, compilò un rapporto dal titolo: "De erroribus nonnullis circa Dei cognitionem naturalem et supernaturalem". La prima parte concerneva il tradizionalismo. Il 6 agosto 1868, i consultori della commissione preparatoria teologico-dogmatica, riunita in seduta plenaria, convennero sui seguenti punti: a) la ragione di cui si parla nel testo, dev'essere intesa nel suo stato normale ed in uno stadio di sufficiente sviluppo; b) occorre distinguere la quaestio iuris e la quaestio facti; c) non si intende toccare la questione dell'origine del linguaggio; d) si consi glia di esprimere l'errore da condannare in questi termini:

./. du Vaticane, I, Paris 1895, pp. 283-337; M.Chossat, Dieu (Connaissance naturelle de), in DThC, IV, 824-874; H. Lennerz, Natürliche Gotteserkenntnis, Freiburg i. Br. 1926, pp. 133-184; R. Aubert, Le concile du Vatican e la connaissance naturelle de Dieu, in Lumière et Vie, 14 (1954) 21-52; G. Colombo, La conoscibilità naturale di Dio nell'insegnamento del magistero ecclesiastico, in Scuola Catt. 85(1957) per il nostro argomento pp.353-373; M. Serra, Il magistero della Chiesa sulla cognizione naturale dell'esistenza di Dio, in Civiltà catt. (1960) I, 33-47; C. Fabro, La conoscenza di Dio nel concilio Vaticano I, in Divinitas, 5 (1961) 375-410.

"Humanam rationem per ea quae facta sunt non posse ad Dei existentiae cognitionem pervenire nisi ipsius Dei idea praesupponatur per revelationem et fidem" (25). Cinque consultori proposero che il tradizionalismo, anzichè oggetto di condanna in un canone, venisse esaminato nel corpo dell'esposizione dottrinale.

Il rapporto Franzelin sembra aver tenuto conto di quest'ultima osservazione. Infatti nel capitolo secondo del progetto di costituzione dogmatica, distribuito ai Padri il 10 dicembre 1869, alla dottrina cattolica contro il razionalismo precede, a guisa di introduzione, l'affermazione, fondata sulle testimonianze scritturistiche (Sap.13,1 e Rom. 1,20), della possibilità per la ragione umana di arrivare alla conoscenza di Dio attraverso il creato. Ecco il testo: "Neque dubitandum est, verum Deum naturali ipsius humanae rationis lumine per ea quae facta sunt posse cognosci: quandoquidem, testante Spiritu Sancto in libro Sapientiae, a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri; et Paulus apostolus docet, gentiles in eo esse inexcusabiles, quod cum ex hac naturali manifestatione per creaturas Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, 'quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur' (26).

La lunga nota, annessa al capitolo, specificava quanto segue circa la manifestazione naturale di Dio e la sua conoscibilità: a) si suppone naturalmente l'uso della ragione; b) non si discute se de facto, i singoli uomini pervengano alla conoscenza di Dio per mezzo di quella manifestazione naturale oppure mediante una rivelazione soprannaturale, ma si afferma, secondo l'insegnamento scritturistico, la capacità della ragione di conoscere Dio attraverso la sua manifestazione naturale; c) non si intende stabilire ciò che si richiede per arrivare al sufficiente uso di ragione; ma

(25) Mansi, 49, c. 645.

(26) Mansi, 50, c. 60AB.

esclude come condizione necessaria una rivelazione della esistenza di Dio, tramandata per tradizione (27).

Tra i propugnatori di questo tipo di tradizionalismo, contrario all'insegnamento della Scrittura, dei Padri e al consenso comune degli antichi teologi e perciò reiteratamente condannato, la nota enumerava Bautain e Lamennais. Qualora si voglia colpire direttamente, e non solo incidentalmente il tradizionalismo, la stessa nota suggeriva di modificare il testo in questo modo: "Neque dubitandum est, verum Deum per ea quae facta sunt, naturali ipsius humanae rationis lumine posse cognosci etiam citra positivam de Deo traditam doctrinam" (27).

Sul testo del progetto di costituzione, riguardante la conoscibilità naturale di Dio, venne formulata una sola critica marginale da mons. Pietro Ferrè, vescovo di Casale, il quale avrebbe preferito sostituire la parola "manifestatione" con "illustratione" (28).

Le spiegazioni della nota corrispondente, invece, offrirono il destro a più ampia disamina. I vescovi italiani, mons. Gaetano Pace-Forno (29), mons. Lorenzo Gastaldi (30), e mons. Tommaso Salzano (31), distinguendo una forma rigida di tradizionalismo da una forma mitigata, presentarono tempestivi chiarimenti allo scopo d'impedirne una condanna indiscriminata.

Nel nuovo schema di costituzione (32), rielaborato per interessamento di mons. Martin da P. Kleutgen, sulla base

(27) Mansi 50, c. 76 s.

(28) Mansi 50, c.202A. Anche nel capitolo IV, dove si legge: "Quamvis Deus etiam per ea, quae facta, sunt, humanaeque rationis lumine sese manifestans", mons.Ferré suggeriva la seguente trascrizione: "Quamvis Deus etiam per ea, quae facta sunt,lumine rationis cognosci queat, debeatque iuxta monitum Apostoli glorificari..." Mansi 50, c.202C.

(29) Mansi 50, c.133 CD.

(30) Mansi 50, c.171 CD.

(31) Mansi 50, c.256A-257 A.

(32) Mansi 53, c.164-169.

delle osservazioni emerse dalla discussione del progetto Franzelin, il problema della conoscibilità naturale di Dio veniva così espresso al capo secondo, paragrafo primo: "Eadem Sancta mater Ecclesia Deum, rerum omnium principium et finem, docet naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse, neque ad hoc traditam de Deo doctrinam omnino necessariam esse: eo quod invisibilia ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (Rom. 1,20)" (33).

La stessa dottrina era sintetizzata nel canone primo in questi termini: "Si quis negaverit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali ratione ab homine lapso cognosci et demonstrari posse: anathema sit".

Se paragoniamo questo schema al precedente balzano facilmente agli occhi alcune modifiche. Mentre nello schema di Franzelin la questione della conoscibilità naturale di Dio era affermata solo di passaggio, in quello di Kleutgen, lo stesso problema viene affrontato direttamente e nelle sue relazioni con il tradizionalismo. Infatti nel nuovo schema si sottolinea la certezza della cognizione naturale di Dio: nel testo, con l'aggiunta dell'avverbio "certo" al cognosci posse; e, nel canone, con il verbo "demonstrari"; viene però, soppressa la citazione scritturistica tolta dal testo della Sapienza. Inoltre, l'inserzione, pure nel testo, dell'inciso che Franzelin aveva proposto in nota, esclude in modo esplicito la concezione tradizionalista, secondo cui la ragione, senza una previa idea di Dio trasmessa per tradizione, non giungerebbe a formarsene una conoscenza certa.

Ma già durante l'esame del testo in sede di deputazione della fede (4 e 5 marzo), alcuni membri avanzarono proposte favorevoli ad introdurre una certa distinzione fra il tradizionalismo rigido e quello mitigato. Essi, infatti, pur affermando che la ragione umana non necessita di una rivelazione soprannaturale per arrivare alla conoscenza di Dio ,

(33) Mansi 53, c.165D.

(34) Mansi 53, c.168D.

non sembrano tuttavia misconoscere lo stimolo che ne può derivare al raggiungimento più spedito di tale fine da un qualunque insegnamento da parte dei parenti o degli educatori (35). La deputazione della fede piuttosto che complicare le cose con l'addizione di una nuova distinzione, preferì eliminare dal testo l'espressione incriminata.

Altre due modifiche riguardano il canone, e cioè: la soppressione dell'aggettivo "lapso", suggerita dall'oppor-

(35) Mansi 53, c.184D-185A. Si aggiunga che mons. Manning e mons. Calvi proposero alcuni emendamenti allo scopo di precisare contro l'ontologismo che si trattava di una conoscenza di Dio per via di ragionamento: "non tamen directa visione" (Mansi 53, c.184D), o "non quidem immediata cognitione" oppure "non immediato intuitu" (Ibid. 185C). Mons. Calvi chiese pure di dire: "rationis uti nunc est naturali lumine" (Ibid. 184 D). L'arcivescovo di Utrecht insistette perchè nello schema si citasse anche il passo scritturistico del libro della Sapienza (Ibid. 185A).

Per il canone annesso vennero proposte le seguenti formule (Mansi 53, c.186CD):

"Si quis negaverit, existentiam Dei etc... certo demonstrari et ab homine ..... (+ minime) cognosci posse: anathema sit". Si quis dixerit Deum.... ratione nullimode cognosci posse: anathema sit".

"Idem sed ponatur: Deum... eiusque existentiam demonstrari".

"Ut tantum dicatur: demonstrari posse".

"Ut demonstrari praemittatur vel certo cognosci posse".

"Si quis negaverit, Dei existentiam naturali ratione ab homine lapso probari posse, vel dixerit, Deum unum et verum, Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, minime cognosci posse: anathema sit".

"Si quis negaverit, existentiam unius veri Dei creatoris et Domini nostri per ea, quae facta sunt, naturali ratione ab homine lapso certo probari ideoque cognosci (+ non) posse: anathema sit".

"Si quis negaverit (legendum dixerit), Deum.... non aliter quam per fidem divinam supernaturalem ab homine lapso certo cognosci posse: anathema sit".

tunità di non delimitare l'applicazione del testo all'uomo nel solo presente ordine storico (36); e l'abolizione del verbo "demonstrari", rivelatrice di un certo desiderio di temperare il senso del progetto (37).

Lo schema così rielaborato fu distribuito ai Padri il 14 marzo (38). Lo accompagnava un documento esplicativo(39), diretto a chiarire il metodo, seguito dai membri della deputazione della fede nella rifusione, e il significato delle singole parti.

Sul problema che ci interessa, il documento spiega come il testo non intenda solo condannare il tradizionalismo, ma anche l'errore secondo il quale l'esistenza di Dio nè può essere provata con argomenti validi, nè pertanto può essere oggetto di conoscenza certa. Contro il tradizionalismo, poi, esso ritiene sufficiente ribadire il principio della capacità della ragione di assurgere ad una conoscenza certa di Dio attraverso le cose create, poichè ciò contraddice di per sè coloro che richiedono una "positiva de Deo tradita doctrina" per tale conoscenza (40).

(36) E' una deduzione che ricaviamo dalla risposta di mons. Gasser a mons. Filippi, il quale consigliava di introdurre nel testo del capitolo al posto di "lapso" l'espressione equivalente: "uti nunc est". "Sed etiam haec emendatio, disse il vescovo di Bressanone, non placuit Deputationi fidei, et quidem ea ex causa, quia iam semel erat in schemate reformato et studio iterum deletum est "ut nunc est"; cum ea quae in ista doctrina docentur, generatim vera habenda sint, sive sumatur homo in statu naturae purae, sive in statu naturae lapsae" (Mansi 51, c.275C).

(37) A mons.Maret il quale proponeva di trasferire nel testo del capitolo l'espressione "certo cognosci et demonstrari posse", mons. Gasser ritorse: "Quamvis aliquatenus certo cognoscere et demonstrare sit unum idemque, tamen phrasim mitiorem Deputatio de fide sibi eligendam censuit, et non istam duriorem" (Mansi 51, c.262D e 276 B).

(38) Mansi 51, c. 31-38.

(39) Mansi 51, c. 38-40.

(40) Mansi 51, c. 39D.

Queste ed altre chiarificazioni si leggono pure nella relazione introduttiva, che mons. Simor fece il 18 marzo 1870 in sede di congregazione generale (41). Il portavoce della deputazione della fede riconfermò che il contenuto iniziale del capitolo secondo è sia contro i tradizionalisti, come il contenuto del canone annesso, e sia contro l'errore - assai diffuso in Germania - secondo il quale la ragione non può di per sè conoscere nulla, ma soltanto percepire (41). Per ulteriori precisazioni egli rimandava alle note corrispondenti del progetto preconciliare, rivendicandone in questo modo il valore.

Le discussioni in sede di congregazione generale dei singoli commi del capitolo secondo del nuovo progetto di costituzione si susseguirono animate dal 24 marzo al 19 aprile 1870. Taluni interventi toccarono semplici questioni di dettaglio, altri invece affrontarono il problema di fondo del testo.

Mons. Enrico L. Maret, vescovo titolare di Sura, temendo che l'espressione "e rebus creatis" accentuasse troppo l'importanza della prova cosmologica dell'esistenza di Dio a scapito delle altre, specialmente di quella agostiniana che parte dall'idea di un essere infinitamente perfetto, propose o la soppressione dell'inciso oppure la sostituzione con "argumentis methaphysicis, cosmologicis et moralibus" (42). Mons. Vincenzo F. Gasser, vescovo di Bressanone, uno dei relatori ufficiali della deputazione della fede, respinse l'emendamento del proponente, assicurando che la frase, intesa nel suo giusto senso, non mirava affatto ad escludere l'argomento metafisico (43).

(41) Mansi 51, c.46D-47B: "Capitis principium dirigitur contra traditionalistas, sed etiam dirigitur contra illum errorem, qui late in Germania propagatus est, eorum nempe qui dicunt rationem per se nihil cognoscere sed tantum percipere". Non è difficile identificare in quest'errore l'agnosticismo nelle sue diverse sfumature, in particolare quello professato da Kant e dai suoi discepoli.

(42) Mansi 51, c.167-170, 262D, emend. 7°.

Mons. Luigi Filippi, vescovo dell'Aquila, dopo essersi rammaricato, anche a nome di alcuni altri Padri, che al "verum Deum" seguissero le parole: "rerum omnium principium et finem", inesistenti nel progetto preconciliare, quasi si volesse inserire pure la creazione come oggetto della conoscenza naturale, attribuendo così all'uomo decaduto un'eccessiva capacità di attingere con le sole sue forze il divino, sollecitava la soppressione delle parole incriminate e la precisazione che il testo si riferiva all'uomo "uti nunc est"(44). L'emendamento venne scartato, perchè non conforme all'intento del concilio, incline a considerare la natura umana in genere (45).

(43) Mansi 51, c. 275D-276A: "Quod hanc emendationem attinet, ea approbari vix poterit, et quidem ideo, quia falsum est suppositum huius emendationis. Reverendissimus emendator enim in ea est sententia quod nostra doctrina sit contra argumenta notissima, vel saltem contra argumentum metaphysicum. Sed haec suppositio omnino falsa est: nostra doctrina est pro istis argumentis, et non contra ista argumenta. Nam si dicimus, Deum cognosci naturali rationis lumine per creaturas, id est per vestigia quae creaturis omnibus impressa sunt; multo minus excludimus imaginem, quae animae hominis immortali impressa est: proinde argumentum metaphysicum certe non excluditur. Quis enim nostrum, cum hanc doctrinam, quae a nobis proponitur, suo suffragio confirmaverit, quia putat ea damnare argumentum illud celeberrimum ontologicum sancti Anselmi quidquid hoc de argumento sentiat?".

(44) Mansi 51, c. 132BC; 136A; 269B, emend. 51°.

(45) Mansi 51, 292A: "non simpliciter agitur in doctrina nostra, utrum ab homine, prout nunc est, Deus naturali lumine certo cognosci possit necne; sed agitur in genere de conditione naturae humanae".

Mons. Giuseppe Caixal y Estrade, vescovo di Urgel, rifacendosi alla letteratura di tendenza tradizionalista del tempo (46), espresse il dubbio sul valore probativo del brano di S. Paolo ai Romani, citato nel testo come base scritturistica per la definizione del potere della ragione umana di giungere ad una conoscenza certa di Dio. Egli ne consigliava la sostituzione con il passo più esplicito del libro della Sapienza (47). Non risulta che la deputazione della fede abbia risposto a questa difficoltà.

Due altri emendamenti, di cui erano autori mons. Taddeo Amat, vescovo di Monterey e Los Angeles (48), e mons. E. Khayyath, vescovo di Amada (49), potevano far credere che anche la creazione fosse oggetto della conoscenza naturale. Perciò mons. Gasser, respingendoli, ebbe occasione di precisare che gli attributi di Dio, elencati nel canone, non intendevano definire il contenuto concettuale del passo del libro della Sapienza 13,5, da interpretarsi nel suo contesto naturale (50).

Ma al di là di queste osservazioni piuttosto marginali, fu principalmente la finalità del primo paragrafo, diretta contro il tradizionalismo, a suscitare le maggiori perplessità e reazioni. Dei numerosi emendamenti proposti (51), la quasi totalità sottolineava la necessità di introdurre una precisa distinzione fra il tradizionalismo rigido, degno di condanna, perchè via allo scetticismo, e quello mitigato, da non confondersi con il primo e quindi non perseguibile del medesimo trattamento.

(46) Cfr. A.Chastel, Del valore della ragione umana (trad. it.), Milano 1857, pp. 289-300; G. Ventura, La tradizione e i semipelagiani della filosofia, Milano 1857, pp. 214-223.

(47) Mansi 51, c. 137-147.

(48) Mansi 51, c. 147B; 268D.

(49) Mansi 51, c. 162B; 268D.

(50) Mansi, 51 c. 291C: "Deputatio nomen istud in sensu sacrae Scripturae simpliciter retineri vult".

(51) Mansi 51, c. 261 D-262C; 268D-269C.

Mons. Francesco Gandolfi, vescovo di Corneto e Civitavecchia, benchè fosse convinto che le posizioni antitradizionaliste godevano di maggior probabilità, stimava tuttavia che non fosse ancora giunto il momento di risolvere in modo definitivo una questione disputata tra i teologi cattolici. Tanto meno si doveva dichiarare contraria alla retta dottrina l'opinione di coloro che attribuivano, di fatto, alla ragione il potere di conoscere Dio, ma senza specificare se considerassero la ragione in astratto oppure coadiuvata dall'ambiente sociale nell'acquisizione della conoscenza di Dio. Egli, pertanto, proponeva di aggiungere allo schema questa precisazione: "ab homine in societate adulto e rebus creatis cognosci posse (oppure ab homine in societate posito cognosci posse)" (52).

Mons. Filippi fu più esplicito nel chiedere che venisse introdotta nel testo dello schema la distinzione fra il tradizionalismo rigido e quello mitigato e che alla condanna del primo seguisse una dichiarazione in favore della libera professione del secondo (53).

Mons. Giacinto Martinez, vescovo di S.Cristoforo dell'Havana, dopo aver affermato che nel presente ordine il genere umano non è mai stato senza rivelazione, portò esempi in difesa del tradizionalismo mitigato (54).

Mons. Gastaldi, vescovo di Saluzzo, premesso che la Chiesa quando insegna che la ragione umana ha in sè la capacità di conoscere Dio, non intende stabilire il modo con cui tale capacità si attua, suggeriva che nel canone si parlasse di "rationis humanae", anzichè di "ab homine" per non sembrare che il concilio volesse affermare che non vi possono essere uomini adulti, che ignorino invincibilmente Dio (55). L'emendamento fu accolto.

Mons. Salvatore Demartis, vescovo di Galtelli-Nuoro, ritornò sulla necessità di introdurre una netta distinzione fra il tradizionalismo rigido e quello mitigato. Infatti se

(52) Mansi 51, c. 119-122; ibid. 262C, emend. 3°; 265A, emend. 23°.

(53) Mansi 51, c. 133D-135D.

(54) Mansi 51, c. 152B-153D.

(55) Mansi 51, c. 161B; ibid. 269A, emend. 49°.

è vero che i seguaci del primo affermano che l'uomo è incapace di conoscere Dio con certezza senza una rivelazione divina, i tradizionalisti moderati insegnano, invece, che l'uomo ha in sè questa capacità. Essa, però, si attua sotto lo stimolo dell'educazione, per cui l'uomo prende coscienza dell'idea di Dio, che porta in sè fin dalla nascita. Senza questo stimolo l'uomo si troverebbe nell'impossibilità di assurgere dal mondo sensibile al mondo delle idee universali. Dopo queste osservazioni mons. Demartis proponeva che nel testo non si parlasse dell'uomo in generale, ma dell'uomo "rationis lumine ipsius exercitio fruente", come già si era espresso il concilio provinciale di Amiens del 1853(56).

Due soli emendamenti richiedevano la condanna indistinta del tradizionalismo.

Mons. Giovanni Faict, vescovo di Bruges, non intravedendo alcuna differenza essenziale tra le diverse forme rigide e moderate di tradizionalismo, insisteva perchè dopo le parole "cognosci posse" si aggiungesse l'espressione:"citra quamlibet de Deo traditam doctrinam", contenute nello schema riformato (57).

Del medesimo parere era mons. Caixal y Estrade, il quale, stabilita la dignità e la superiorità dell'uomo sulle altre creature, proponeva di ripudiare come "falsa , ingiuriosa al Creatore e contraria alla parola di Dio", la dottrina di coloro che insegnavano non potere l'uomo con il lume naturale della ragione "citra positivam de Divinitate ei traditam doctrinam" - conoscere con certezza Dio uno e vero mediante le cose create (58).

Come reagì la deputazione della fede contro questi discordi atteggiamenti? Già nel vivo dei dibattiti un suo membro nella persona di mons. Giuseppe Garcia Gil, arcivescovo di Saragozza, rispondendo alle osservazioni di mons. Gandolfi, aveva riconosciuto l'utilità di distinguere le due forme di tradizionalismo ed aveva spiegato come la condanna

(56) Mansi 51, c. 174-177; ibid. 169B, emend. 53°.

(57) Mansi 51, c. 170D; 173D.

(58) Mansi 51, c. 261D.

non mirasse a colpire la concezione di coloro, che presupponevano una qualche tradizione od insegnamento per favorire lo sviluppo della ragione (59).

Anche mons. Dechamps, commentando le affermazioni di mons. Filippi, aveva ribadito che la condanna era diretta contro coloro che negavano alla ragione umana la capacità di arrivare con le sole sue forze ad una conoscenza certa di Dio, mentre non attingeva coloro" qui solummodo docent necessitatem aliqualis traditionis vel institutionis, ea tamen conditione, ut ex hac necessitate non deducant necessitatem naturalem vel absolutam primitivae revelationis de Deo et rebus divinis ad religionem naturalem pertinentibus" (60).

Fu, però, mons. Gasser ad assumersi il gravoso compito di rispondere ai singoli interlocutori e agli emendamenti proposti, cercando di giustificare l'operato della deputazione della fede nella rielaborazione del testo conteso.

Il vescovo di Bressanone precisò innanzitutto che il progetto di costituzione intendeva sottolineare tre cose: a) l'esistenza di una capacità attiva nell'uomo di conoscere Dio; b) la conoscibilità di Dio, "principio e fine di tutte le cose", e l'esistenza nel creato dei mezzi suffi - cienti per arrivarvi; c) la conoscenza certa di Dio attraverso le cose create (61).

(59) Mansi 51, c. 122CD.

(60) Mansi 51, c. 136-137.

(61) Mansi, 51, c.272B: "Iam quod attinet ad cognitionem Dei naturalem in paragrapho 1° haec dicimus, scilicet homini inesse potentiam et quidem non mere passivam sed activam ad Deum cognoscendum, et ideo, quod idem est, homini inesse vires ad Deum cognoscendum; 2° inde dicitur, eadem sancta mater ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, cognosci posse; deinde dicimus, praesto esse homini in ordine naturali media ad hanc Dei cognitionem sufficientia per illa verba 'naturali humanae rationis lumine e rebus creatis'; et demum 3° Deum certo ex creaturis cognosci posse".

Quanto al canone corrispondente mons. Gasser spiegò che era diretto contro coloro che negano la teologia naturale, negano cioè nell'uomo la capacità e nell'ordine naturale l'esistenza dei mezzi per giungere ad una conoscenza certa di Dio, mentre non intende nè definire l'ambito dell'ordine naturale, nè abbordare il problema di ciò che è necessario all'uomo per il raggiungimento dell'uso della ragione (62).

Passando quindi ad analizzare il tradizionalismo nelle sue molteplici sfumature, il vescovo di Bressanone prese lo spunto da un brano dell'adversus Marcionem di Tertulliano, dove si legge: "Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus", per chiarire che secondo la dottrina cattolica precede la cognizione naturale di Dio, non necessariamente in ragione di tempo, ma di ordine, e poi segue la cognizione soprannaturale. I tradizionalisti, invece, invertendo, affermano che la prima idea di Dio deve essere comunicata all'uomo attraverso la predicazione, l'istruzione e solo poi sarà possibile provare la esistenza di Dio anche con argomenti di ragione (63).

---

(62) Mansi 51, c. 290D: "Canon primus fertur contra eos, qui theologiam naturalem negant, id est qui dicunt, homini non inesse potentiam nec in ordine naturali habere argumenta seu media, quibus Deus certe cognosci possit. Ambitus vero ordinis naturalis nullatenus definitur, et ideo etiam quaestio illa, utrum et quatenus institutio quaedam necessaria sit ut homo perveniat ad usum rationis, non tangitur".

(63) Mansi 51, c. 273CD: "Iam ii qui nominantur generatim traditionalistae.... sententiam Tertulliani invertunt et dicunt: nos definimus Deum primum doctrina cognoscendum, et dehinc natura recognoscendum, doctrina ex praedicationibus, natura ex operibus; id est primam de Deo ideam debere homini communicari per doctrinam sive praedicationem in genere sumptam, et deinde, hac idea semel homini communicata et ab homine recepta, possibile omnino esse existentiam Dei probare etiam per argumenta ex ratione desumta".

Circa il modo di concepire la comunicazione di questa idea, proseguiva mons. Gasser, i tradizionalisti sono divisi. La corrente rigida ritiene che Dio non possa essere conosciuto con certezza, se prima non è creduto "de fide divina", cioè per rivelazione. La corrente moderata presuppone la comunicazione dell'idea di Dio da parte della società, così che l'esistenza di Dio dev'essere prima creduta "de fide humana" e in seguito provata razionalmente (64).

Di fronte a queste varie posizioni, precisava il relatore ufficiale, la deputazione della fede, respingendo sia gli emendamenti favorevoli e sia quelli contrari, crede che la dottrina del tradizionalismo rigido sia sicuramente da condannarsi, perchè scuote lo stesso fondamento della nostra fede, la certezza cioè dell'esistenza di Dio. Essa pensa inoltre che anche il tradizionalismo mitigato sia denso di pericoli, perciò presenta una formula di definizione che mentre condanna direttamente il tradizionalismo rigido, non lasci di impugnare, benchè solo indirettamente, il tradizionalismo mitigato (65).

---

(64) Mansi 51, c 273D-274A: "Quoad vero communicationem ipsam huius idea traditionalistae inter se plurimum differunt. Sunt enim aliqui qui dicunt, hanc communicationem revera debere fieri per doctrinam evangelicam seu revelatam, et proinde hominem debere in se suscipere ideam Dei et existentiae ipsius fide divina, et non esse certitudinem de existentia Dei, nisi primum habeatur illa fide divina. Traditionalistae huius generis nominantur proprio nomine fideistae, seu systema illorum dicitur etiam traditionalismus crudior.

Alii vero communicationem istam non quidem derivant ex ipsa doctrina evangelica seu revelata, saltem non proxime, sed generatim ex idea Dei in societate humana iam iam existente; et proinde sufficere quod homo fide humana ideam Dei in se suscipiat, et dein efformet argumenta ex ratione pro existentia Dei. Quamvis ergo hi mitiores traditionalistae, sicut nominantur, proxime quidem derivent ideam Dei ex communicatione per societatem humanam; tamen vix non fieri potest quod illam ultimo in primo suo fonte derivent ex institutione Dei primaeva communicata generi humano".

(65) Mansi 51, c.274D-275A: "Deputatio de fide censuit... traditionalismo in genere sumpto opponendum esse certum quoddam principium, quo traditionalismus crudior immediate damnetur, cum utique ille fundamenta ipsa religionis periculo exponat. Et certe huic officio sacra synodus deesse non potest, et quidem deesse non potest, quamvis

./.

Concludendo il suo intervento chiarificatore, mons. Gasser si diceva convinto che la deputazione della fede aveva provveduto sufficientemente alla condanna dell'errore a condizione che ciò che era contenuto nel testo si prendesse letteralmente, e che si approvasse anche il "monitum", posto a chiusa della costituzione dogmatica, nel quale si confermavano tutti gli anteriori decreti della Sede Apostolica relativi alla materia trattata nella costituzione(66).

Terminata la discussione, revisione ed approvazione delle singole parti di ogni capitolo e dei singoli capitoli, lo schema di costituzione fu ripresentato ai Padri il 12 aprile 1870 per il voto complessivo, che diede il seguente risultato: presenti 598, placet 518, placet iuxta modum 83. Alla nuova stesura del testo furono ancora proposti 148 emendamenti, di cui quattro riguardanti il testo del problema della conoscenza naturale di Dio e, altrettanti, il canone corrispondente (68).

Dopo un attento esame degli emendamenti da parte dei membri della deputazione della fede, mons. Gasser ricevette l'incarico di presentarne il risultato in sede di congregazione generale (19 aprile 1870).

Tre Padri avevano chiesto la soppressione dell'avverbio "certo" nell'affermazione della possibilità della conoscenza naturale di Dio. Di questi mons. Michele Milella, vescovo di Teramo, non ne aveva indicato le ragioni (69), e-

./. per principium propositum seu per doctrinam propositam etiam mitior traditionalismus aliquatenus tangatur; et hoc multo magis cum, ut iam dixi, etiam traditionalismus mitior multis periculis sit obsitus, et sine periculo, ut ingenue fatear, doceri non possit. Cum ergo traditionalismus etiam in sua forma mitiori aliqua medela indigere videatur, cum certi quidam cancelli huic doctrinae sint apponendi, proponit Deputatio de fide doctrinam suam tanquam certum principium, quod directe, impugnat traditionalismum crudiorem, quod sane, cum aliter fieri non possit, etiam tangit traditionalismum mitiorem".

(66) Mansi 51, c. 275B. Si legga anche la critica di mons. Gasser agli emendamenti 47°-53°, proposti al can. 1°: ibid. 291C-292B.

(67) Mansi 51, c.277D-278AB; 295.

(68) Mansi 51, c.399D-400A; 404-405.

(69) Mansi 51, c. 400A, emend. 53°.

spresse invece da mons. Ludovico Ideo, vescovo di Lipari, e da mons. Felice Dupanloup, vescovo di Orléans.

Per il vescovo di Lipari "una cosa è dire che la ragione può conoscere mediante le creature l'esistenza e gli attributi di Dio...., altro è dire che la ragione possa conoscere con certezza Dio, principio e fine di tutte le cose". Dopo aver affermato che nessuno dei grandi filosofi come Aristotile, Platone e Cicerone, era giunto alla conoscenza naturale certa di Dio, "principio e fine", mons. Ideo avanzava il dubbio che l'espressione del testo potesse dar adito ad interpretazioni troppo ottimistiche sulla capacità della ragione in ordine alla conoscenza di Dio: interpretazioni, che avrebbero finito per favorire le posizioni dei razionalisti (70).

Il vescovo di Orléans, pur ritenendo filosoficamente vera l'espressione del testo, non gli sembrava tuttavia così chiaramente fondata sulla rivelazione da poter costituire oggetto di una definizione dogmatica (71). Per il canone egli proponeva o la sua totale soppressione, oppure l'eliminazione dell'avverbio "certo" o quella delle parole da "Deum" al "facta sunt", "ne videamur dogmatice et sub anathemate definire, rationem naturalem sufficere posse ad cognoscendum cum absoluta certitudine, id est vel evidenter, vel per certam demonstrationem, cum aliter haberi nequeat certitudo rationalis, 1° unitatem Dei, 2° veram Dei naturam, 3° mysterium creationis proprie dictae, seu ex nihilo; eaque omnia sic certo posse cognosci per solum etiam argumentum ex spectaculo huius mundi deductum.

"Frustra allegatur, quod definitio non cadat super tò creatorem, sed creatorem poni tantum enuntiative et explicative. Respondeo: hoc non clare apparere, et vitandum esse in decretis conciliorum, maxime vero in canonibus, ambiguitatem" (72).

(70) Mansi 51 c., 400A, emend. 51°.

(71) Mansi 51,c. 400A, emend. 52°.

(72) Mansi 51,c. 405A.

Come si vede, mons. Ideo e mons. Dupanloup criticano l'uso della parola "certo" principalmente per l'estensione che il testo sembra insinuare su ciò che la ragione può conoscere di Dio. Nonostante quest'opposizione, la deputazione della fede optò per il mantenimento dell'avverbio "certo" per evitare che si interpretasse "cognitio" nel senso di "opinio solum probabilis" (73).

Criticando gli emendamenti proposti, mons. Gasser, il 19 aprile 1870, diede nuovi chiarimenti in merito al testo discusso. Egli, dopo aver ribadito che il senso genuino del testo dello schema concerneva l'uomo in genere "quidquid sit de singulis" e il problema della capacità attiva della ragione nei confronti di Dio, si sforzò di confutare l'argomentazione di mons. Ideo con citazioni desunte dalle opere di Aristotile e di Platone, dove questi due pensatori sembrano affermare la conoscibilità naturale certa di Dio, principio e fine di tutte le cose (74). In realtà, anche se l'interpretazione delle citazioni, data da mons. Gasser, riflette la mentalità comune degli scrittori antitradizionalisti del tempo, essa oggi non è più del tutto soddisfacente.

A mons. Davide Moriarty, vescovo di Kerry ed Aghadan, che sollecitava la soppressione dell'aggettivo "naturali", perchè "homo numquam in statu mere naturali fuit, nec proinde esset rationis lumen", il relatore fece notare che egli confondeva due cose che bisognava distinguere, e cioè i "principia rationis" e l'"exercitium rationis". Il testo verteva sui principiis rationis, quod Deus ex principiis rationis certo cognosci possit; quidquid sit de exercitio rationis" (75).

Sulla distinzione tra la capacità della ragione e l'esercizio di questa capacità ritornava mons. Gasser nella risposta ad un emendamento di mons. Attanasio Bonaventura, dicendo che come vi sono due ordini di verità intorno a Dio, naturale e soprannaturale, così esistono due vie che portano alla conoscenza di questa verità: la via della ragione e quella della rivelazione (76). Si tratta anche qui di una affermazione di principio, che prescinde dal modo con cui la ragione si esercita.

(73) Mansi 51, c. 222 D.

(74) Mansi 51, c. 417-418.

(75) Mansi 51, cc. 418D.

Il vescovo di Bressanone non si soffermò invece ad analizzare gli emendamenti 96 e 97, perchè riproponevano istanze respinte in sede di assemblea generale (77).

Infine, ancora a mons. Attanasio, che richiedeva la soppressione del brano del canone, "creatorem et Dominum nostrum", per evitare che la creazione potesse essere considerata oggetto della conoscenza naturale (78), il relatore ufficiale rispose che la deputazione della fede aveva giudicato non doversi eliminare la parola "creatorem", per non mutilare la citazione del libro della Sapienza, da cui era stata tratta (79). Del resto, già precedentemente era stato spiegato che l'inserzione dell'inciso scritturistico nel canone, non mirava a ridurre la creazione a oggetto della conoscenza naturale (80).

Respinti tutti gli elemendamenti proposti, il testo della costituzione relativo alla conoscibilità naturale di Dio rimase quale era stato approvato il 12 aprile 1870.

(76) Mansi 51,c. 419AB: "Datur duplex ordo veritatum de Deo rebusque divinis, scilicet naturalis et supernaturalis. Sicut datur duplex ordo veritatum de Deo rebusque divinis, ita etiam datur duplex via perveniendi ad cognitionem harum veritatum, scilicet altera per principia rationis et altera per revelationem... Cum dicimus, homo per principia rationis potest pervenire ad cognitionem veritatum naturalium de Deo rebusque divinis, utique nihil dicimus de via qua homo ad exercitium rationis pervenit".

(77) Autori degli emendamenti erano mons. Guglielmo Edler, vescovo di Natchez, e mons. Stefano E. Ramadié, vescovo di Perpignan, i quali si dichiararono semplicemente insoddisfatti del contenuto del canone": Mansi 51,c. 404D- 405A. Si veda anche la risposta di mons. Gasser: Mansi 51, c.416D.

(78) Mansi 51, c. 405BC.

(79) Mansi 51, c. 422D-423A.

(80) Mansi 51, c. 291C.

3. Indicazioni per la retta interpretazione della dottrina conciliare.

All'esame del contenuto del testo sulla conoscibilità naturale di Dio, crediamo opportuno premettere alcune indicazioni di ordine generale ed altre più specifiche, atte a facilitarne la giusta comprensione.

La prima riguarda il problema se solo i canoni del concilio oppure anche i capitoli dottrinali contengano delle vere e proprie definizioni solenni, e quali relazioni o dipendenze intercorrano tra gli uni e gli altri.

Sappiamo che a richiesta degli stessi Padri conciliari, la deputazione della fede, calcando le orme del concilio Tridentino, si è orientata per l'esposizione della dottrina nei capitoli e la condanna degli errori nei canoni corrispondenti (81). Questo medesimo intento conciliare traspare dai due proemi alle costituzioni dogmatiche "De fide catholica" (82) et "De Ecclesia Christi" (83).

Una preziosa chiarificazione si può altresì ricavare dalla risposta di mons. Gasser ad un emendamento di Alessandro Teppa, preposito generale dei Barnabiti. Il dotto religioso aveva chiesto che al termine del proemio della costituzione "De fide catholica" si dicesse chiaramente. "Nemini licere absque salutis dispendio sentire, docere aut praedicare secus ac in hac constitutione declaratur et definitur". E ciò per ripudiare l'errore di coloro, tra cui il Denzinger, i quali ritenevano che nei capitoli si dovessero considerare definite soltanto quelle verità, che trovavano una diretta rispondenza nei canoni (84).

Il vescovo di Bressanone, pur respingendo l'emendamento, dichiarava che le similari espressioni del proemio stavano a significare che "inter doctrinam quae habetur in capitibus constitutionis de fide et doctrinam quae habetur

(81) Mansi 51,c. 44,292A,379; ibid. 52, 1229D.

(82) DB 1781.

(83) DB 1821.

(84) Mansi 51, 394D.

in canonibus non aliam esse differentiam, quam quae est inter positivam doctrinam de fide et negativam. Prima edicit quid sit de fide tenendum; altera vero quid sit de fide vitandum et damnandum" (85).

Da questa e da altre delucidazioni (86) consegue che il concilio ha inteso esporre nei capitoli la dottrina vera e stigmatizzare nei canoni l'errore che vi si oppone, attribuendo ad entrambi un carattere definitorio. Ci troviamo, dunque, di fronte a due aspetti complementari di una stessa definizione, la quale viene espressa in forma positiva nei capitoli e in forma negativa nei canoni.

Si noti, però, che nei capitoli accanto alla sostanza della dottrina definita si incontrano elementi vari, che vi si riallacciano soltanto come parti accidentali. Bisogna perciò distinguere quello che è veramente definito, da quello che serve di contorno, cioè di conferma e di spiegazione alla definizione stessa, senza costituirne l'oggetto.

Ed è precisamente in questa opera di cernita, che non si può prescindere dai rapporti che esistono tra capitoli dottrinali e canoni. Infatti se i capitoli, esprimono diffusamente la dottrina della Chiesa, avversata dagli errori ripudiati nei canoni, questi, a loro volta, determinano nella loro scarna formulazione ciò che di veramente eretico vi è in quegli errori e, di conseguenza, la verità autenticamente definita nei capitoli. Vi è pertanto una mutua interdipendenza dei canoni dai capitoli e viceversa,ma è il ristretto contenuto dei canoni che delimita l'esatta portata delle definizioni, espresse nei capitoli (87).

A parer nostro, è almeno discutibile l'affermazione di quei teologi che vorrebbero attribuire ai capitoli un'ambito definitorio molto più ampio di quello che si possa stabilire da un diretto confronto con i canoni corrispondenti

(85) Mansi 51, c. 415C.

(86) Mansi 52, c. 1229D.

(87) Cfr. J.M.A. Vacant, Etudes théologiques sur les constitutions du concile Vaticane, Paris 1895, I, 43s.

(88), a meno che si tratti di definizioni chiaramente formulate nel capitolo, a cui il canone si limita a richiamarsi, come nel caso del capitolo quarto della costituzione "De Ecclesia Christi" relativo all'infallibilità pontificia.

La nostra posizione ci pare suffragata sia dal surriferito intervento di mons. Gasser e sia dal Codice di Diritto Canonico.

Il superiore dei Barnabiti, come si è detto, aveva proposto di sottolineare nel proemio con termini più vigorosi il carattere definitorio della dottrina esposta nei capitoli, allo scopo di colpire il parere di coloro, tra cui il Denzinger, i quali premevano troppo la dipendenza dei capitoli dai canoni, attribuendo forse soltanto a questi ultimi un valore definitorio.

Il relatore ufficiale, rispondendo all'obiettore affermava: a) che le espressioni del proemio e quelle suggerite dal Teppa si equivalgono; b) che sia i capitoli che i canoni hanno un carattere definitorio; c) che tra gli uni e gli altri vi è differenza di forma (non aliam esse differentiam) , più che non di sostanza: infatti nei capitoli viene enunciata positivamente la dottrina da credersi, mentre nei canoni la stessa dottrina viene espressa negativamente, in quanto essi concernono l'errore da condannarsi.

Nel codice di Diritto Canonico (can. 1323, & 3) si legge che le definizioni devono essere interpretate strettamente. Ora non vi è strumento più valido e sicuro per stabilire l'estensione e i limiti delle definizioni, comprese nei capitoli, che il ricorso ai canoni corrisponden-

(88) "Reliqua vero Capitum asserta principalia et directa, QUAMVIS DOCTRINAM CONTINEANT LONGE AMPLIOREM ea quae stricte Canonibus respondeat, omnia censenda sunt sollemniter definita": I. Salaverri, Sacrae theologiae summa. III, De Ecclesia Christi, Matriti 1958, p.817.

Sul valore dei proemi delle due costituzioni conciliari si tenga presente la dichiarazione esplicita di mons. Simor, fatta a nome della deputazione della fede: "Cum proemium, etsi Capitibus fidei et doctrinae catholicae praemissum sit, tamen ad fidem, ad ipsam doctrinam minime pertineat, sponte intelligitur illud hac vel alia ratione concipi, his vel aliis verbis exprimi potuisse": Mansi 51, 127D.

ti, poichè essi, mentre respingono con formule attentamente studiate gli errori, contrapposti al dogma cattolico, esprimono pure simultaneamente nella proposizione contraria in modo conciso (89) ciò che i Padri vollero definire.

In secondo luogo dall'esame degli atti conciliari risulta che inizialmente la commissione preparatoria si era prefisso il compito di condannare nei canoni soltanto le eresie, rimandando invece ai capitoli il ripudio di quegli errori pure degni di condanna (90). Ma la prevista opportunità di aggiudicare ai singoli errori le censure corrispondenti (91) spinse la stessa commissione a scartare questo originario modo di esposizione. Senonchè a richiesta dei Padri conciliari (92), la deputazione della fede decise di rielaborare lo schema seguendo il metodo tridentino della divisione in capitoli dottrinali e canoni riguardanti la condanna degli errori opposti alla verità cattolica. Così le dottrine che nello schema preconciliare erano state respinte con censure diverse, le une come eretiche e le altre come erronee, nello schema riformato vennero condannate indistintamente con anatema.

Nel corso dei dibattiti conciliari sullo schema alcuni Padri chiesero che si tornasse al modo di esposizione dello schema originario, dove si distinguevano le dottrine eretiche da quelle semplicemente erronee (93). Altri impugnarono con vigore il contenuto dei canoni, concernenti i preamboli della fede e le dottrine filosofiche (94).

(89) Mansi 51, c. 405C; ibid. 422D-423A.

(90) "... Quod spectat ad modum damnanationis, proscribantur: 1° in canonum articulis, haereses tantum; 2° in doctrinarum vero capitibus, etiam reliqui errores qui damnatione digni habentur: itemque per modum detestationis vel exsecrationis opinionum monstra, veluti atheismus, pantheismus, materialismus, alienaeque impietates quae circa ipsas fidei conditiones et christianae religionis fundamenta versantur"; Mansi 49, c.654 s.

(91) Mansi 49, c.654; ibid. 50, 59-119.

(92) Mansi 50, c. 126-312; 319-328.

(93) Mansi 51, c. 51, 63, 103, 183. 402s.

(94) Mansi 51, c. 103s, 183, 207, 308, 404.

Il relatore ufficiale, mons. Gasser, difese l'indistinta condanna con anatema, ma, salvo in due casi sufficientemente chiari (95) , si guardò dal sostenere che nei canoni venissero ripudiate soltanto eresie nel loro genuino significato (96).

Ciò induce a credere che la formula "anathema sit" del concilio Vaticano I non sanzioni sempre la condanna di una eresia vera e propria,e quindi non proponga sempre la verità che vuol difendere come verità di fede divina (97).

In terzo luogo dobbiamo ricordare la dichiarazione contenuta nella conclusione della costituzione "De fide catholica", la quale conferma il pieno valore di tutte le precedenti affermazioni del magistero ecclesiastico in materia, quindi anche quelle relative alla conoscibilità naturale di Dio, la cui vasta problematica il concilio non volle esaurire (98).

Scorrendo poi gli atti conciliari, si è visto, in particolare, che il senso genuino del testo relativo alla conoscibilità naturale di Dio va ricercato sia sulla scorta delle "Adnotationes" che lo accompagnano,e sia principalmente sulle relazioni della deputazione della fede, "che ne costituiscono il contesto naturale ed autentico di interpretazione" (99).

(95) Mansi 51,c. 196,198.

(96) Mansi 51,c. 195s.

(97) Cfr. R.Favre, Les condamnations avec anathème, in Bull. de litt.eccl. (1946) 226-241 e (1947) 31-48; S.Cartechini, Dall'opinione al dogma, Roma 1953, pp.54-64.

(98) Mansi 51,c. 436 B. Mons. Gasser dichiarò che il richiamo della costituzione alle precedenti espressioni del magistero non ne modificava la originaria autorità: "Caeteroquin per se patet quod quoad valorem dogmaticum, id est quoad censuram adiectam, nihil immutatur in decretis sedis apostolicae, etiamsi conclusio ista per concilium Vaticanum probetur et publicetur. Valor dogmaticus seu censura adiecta prorsus eadem et immutata manet, qualis fuit ante publicationem et decretum concilii Vaticani": Mansi 51, c. 424 D.

(99) G. Colombo, La conoscibilità naturale di Dio nell'insegnamento del magistero ecclesiastico, in Scuola Catt. 85 (1957) 366.

Infatti a mons. Dupanloup, che negava alle "Adnotationes" annesse allo schema originario un'autorità conciliare, mons. Dechamps ritorse che esse "factum aliquod conciliare constituunt, non quidem definitionem nec damnationem"(100); ciò equivale a dire che le note rappresentano un elemento integrativo ed esplicativo, da cui non si può prescindere nel determinare il senso della dottrina proposta. A maggior ragione questo si può affermare delle relazioni ufficiali della deputazione della fede, le quali specificano di volta in volta il significato esatto da attribuirsi a singole parole od espressioni.

Dall'esame del testo alla luce delle note annesse,dalla discussione che ha suscitato, e dalle risposte date dai relatori della deputazione della fede traspaiono a mano a mano le finalità perseguite dal concilio, anch'esse utili a stabilire l'estensione e i limiti della dottrina insegnata.

Ora, circa il problema della conoscenza naturale di Dio, il progetto Franzelin, com'è stato riferito, toccava solo incidentalmente la questione del tradizionalismo. Il progetto elaborato da Kleutgen, invece, era diretto contro di esso. I chiarimenti aggiunti al nuovo progetto accennavano ad un secondo errore, sul quale non si intavolò nessuna discussione conciliare. Tuttavia il richiamo è significativo, in quanto rivela l'intenzione di non limitarsi al solo tradizionalismo. Perciò il principio di portata universale - la affermazione cioè che la ragione umana ha da sè la capacità di giungere ad una conoscenza certa di Dio - contrapposto dal concilio direttamente al tradizionalismo, sembra doversi applicare, sia pur in modo diverso, a tutti i sistemi che in qualche modo vi si oppongono.

Quanto poi al tradizionalismo il concilio condanna la forma rigida come eretica: la forma mitigata viene pure respinta, ma non come eretica. Nonostante che le due forme del tradizionalismo deroghino al principio universale e si di -

(100) Mansi 51, c.137B.

stinguano semplicemente per la divergenza del mezzo esigito per supplire all'insufficienza della ragione umana - rispettivamente: rivelazione soprannaturale e insegnamento naturale - il concilio, tenendo conto delle osservazioni di molti Padri, credette di poter applicare non in modo rigoroso il principio formulato (101).

"Questo modo di procedere del concilio, scrive Colombo (102), non può interpretarsi nel senso che il concilio lasci agli esegeti due possibilità per conoscere il suo insegnamento: quella di riferirsi al principio di portata universale e quindi estendere la condanna a tutte le dottrine che gli si oppongono, o quella di riferirsi all'applicazione che si direbbe "autentica" fatta a proposito del tradizionalismo e quindi esaurire la dottrina conciliare nella condanna del tradizionalismo: dei due atteggiamenti solo il primo è legittimo: il secondo invece è possibile solo per una specie di "nominalismo" nell'interpretazione della dottrina conciliare. La distinzione tra il principio di portata universale e l'applicazione particolare non può avere altro significato che di esprimere il diverso grado di autorità dogmatica col quale il concilio intende proporre il suo insegnamento e cioè: definire quando condanna il tradizionalismo "crudior": semplicemente insegnare quando espone il principio universale".

4.- Il contenuto.

Alla luce di queste indicazioni si può finalmente fissare il genuino senso del testo conciliare riguardante la conoscibilità naturale di Dio, così espressa: "Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse: invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur"(Rom. I,20) (103). Tale dottrina è sostanzialmente ripresa nel canone corrispondente, cap. II, can. 1: "Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit " (104).

(101) Cfr. Colombo, o.c. 367.

(102) Colombo, o.c. 367-368.

(103) DB 1785.

Dal testo si deducono le seguenti affermazioni: a) la capacità da parte dell'uomo di conoscere Dio; b) il principio: il lume naturale della ragione; c) la via; la realtà creata; d) il modo: conoscenza certa; e) l'oggetto: Dio, qualificato con attributi scritturistici.

La definizione conciliare, diretta contro il tradizionalismo, condanna sia la dottrina dell'assoluta incapacità della ragione umana di conoscere Dio, che la dottrina della capacità derivante dalla rivelazione soprannaturale. Alla capacità soprannaturale della ragione, poggiante sulla fede, il concilio contrappone la capacità naturale della ragione di conoscere Dio mediante il creato visibile.

Questa capacità compete alla ragione umana come tale, in qualunque situazione storica la si consideri, anche nello stato di natura decaduta. Il testo parla della ragione adulta, che abbia cioè avuto uno sviluppo normale, senza tuttavia indicare nè quando si debba ritenere adulta, nè quali siano i mezzi atti a renderla tale.

Affermata la capacità o possibilità della conoscenza naturale di Dio, il concilio prescinde dal problema se di fatto gli uomini che vivono nell'attuale ordine di salvezza, pervengano a questa conoscenza con le sole loro forze. Di conseguenza non sembrano contraddire l'insegnamento della Chiesa quei teologi, che, edotti dall'esperienza, ritengono che l'uomo in concreto raggiunga ordinariamente la conoscenza di Dio, anzichè per la via della pura ragione, attraverso l'istruzione e l'educazione esterna e la grazia interna.

Nè si deve credere che, qualora nessun uomo in concreto arrivi alla conoscenza naturale di Dio, la decisione del concilio Vaticano I perda il suo valore. In realtà essa ribadisce che, malgrado il peccato originale, la ragione umana ha in sè un'intrinseca capacità nei riguardi di Dio. Ciò

(104) DB 1806.

garantisce la dignità dello spirito umano e la sua stessa personalità. "Negare all'uomo la possibilità di conoscere Dio, scrive lo Schmaus (105), significa negargli la capacità essenziale di penetrare profondamente in se stesso, di agire in modo confacente alla sua stessa essenza intima, di perfezionare, come si conviene, il suo essere e la sua vita".

Ma di quali mezzi si serve la ragione umana per giungere alla conoscenza di Dio? Della realtà creata: "e rebus creatis", "per ea quae facta sunt". Con queste espressioni il concilio,pur valorizzando l'argomento cosmologico, non intese nè svalutare quegli altri argomenti, validi a portare la ragione umana alla conoscenza di Dio, nè pronunciarsi sul modo col quale il creato esercita la sua funzione di mezzo, nè toccare la questione dell'origine delle idee. Perciò l'argomento ontologico (106), le prove dell'esistenza di Dio di origine agostiniana e specialmente l'innatismo cartesiano non cadono sotto questa condanna.

La ragione, grazie alle sue capacità e mediante il creato, può giungere ad una conoscenza certa di Dio. Il concilio lascia intravedere che si tratta di una certezza vera tale da escludere il dubbio od anche l'opinione più o meno probabile e da servire di garanzia sicura alla vita religiosa e morale.

L'oggetto di questa conoscenza certa è Dio, descritto, nel capitolo, come "rerum omnium principium et finem" e, nel canone, come "Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum". Tali espressioni sottolineano che non si parla di una conoscenza soltanto teoretica. Infatti, nella risposta ad un emendamento giudicato superfluo (107), mons. Gasser spiegò che la conoscenza naturale di Dio, principio e fine di tutte le cose, presuppone nell'uomo la nozione dei suoi

(105) Cfr. M. Schmaus, Dogmatica cattolica. I Introduzione, Dio, Creazione, Torino 1959, p. 167.

(106) Mansi 51, c. 273 AB.

(107) Mansi 51, c. 263 B.

principali obblighi morali, poichè non vi è chi possa tendere a Dio come suo fine, in quanto creatore della natura, se non conosce almeno i più importanti doveri verso di Lui(108). In altre parole, il concilio, qualificando Dio con attributi scritturistici, non volle definirne il contenuto concettuale nè includere la creazione come oggetto della conoscenza naturale, ma semplicemente affermare che da essi si doveva dedurre la possibilità di conoscere Dio, in quanto principio e termine di tutte le cose e, quindi, anche dei principali doveri morali.

Infine il concilio, a conferma della definizione sulla conoscibilità naturale di Dio, si richiama al brano della lettera di S. Paolo ai Romani I,19-20, il cui valore probativo era stato, non senza ragione, contestato in sede di discussione conciliare. L'obiettore, però, non ebbe risposta.

L'Apostolo, nel passo citato, riconosce a tutti gli uomini una conoscenza di Dio, acquisita per via di deduzione, risalendo dalle creature al Creatore. Ora, mentre il concilio si limita a definire la possibilità della cognizione naturale certa di Dio da parte della ragione umana, S. Paolo parla di un deliberato rifiuto di una conoscenza di Dio effettivamente conseguita dai pagani attraverso le cose visibili (109). Ci si può chiedere se egli, pur toccando una questione di ordine storico, non abbia voluto enunciare un principio di portata universale, valido in ogni stato possibile dell'umanità! Il concilio Vaticano I, che pensiamo abbia avvertito la difficoltà, si è orientato per l'interpretazione in senso universalistico del testo paolino.

Da quanto si è detto, risulta che l'ambito della dottrina definita dal concilio Vaticano I è il seguente: la ragione umana anche indipendentemente dalla rivelazione soprannaturale, ha la capacità di pervenire ad una conoscenza certa di Dio. E' quindi eretico chi si rifiuta di riconoscere

(108) Mansi 51, c. 276 D.

(109) Cfr. A. Feuillet, La connaissance naturelle de Dieu par les hommes, d'après "Romains" I, 18-23, in Lumière et vie, 14 (1954) 63-80; St. Lyonnet, De naturali Dei cognitione (Rom. I, 8-23), in Questiones in epistolam ad Romanos, I, Romae 1955, pp. 68-108.

alla ragione umana questa capacità ed anche chi, per riconoscergliela,esige una rivelazione soprannaturale.

Le ulteriori precisazioni dedotte dall'esame di questa definizione si devono almeno ritenere come "dottrina certa", "autenticamente insegnata dal magistero ecclesiastico" (110).

Concludendo: contro il tradizionalismo ed altri sistemi compromettenti i fondamenti razionali della fede,il concilio ecumenico Vaticano I, prescindendo dall'uomo concreto, definì la possibilità di una conoscenza certa di Dio da parte della ragione umana, indipendentemente dalla rivelazione soprannaturale, ed insegnò contemporaneamente che questa possibilità compete alla ragione in quanto tale senza alcun riferimento alla grazia, assicurando in questo modo, anche nel presente stato di natura decaduta, la consistenza della ragione in se stessa a riguardo della conoscibilità naturale di Dio.

---

(110) C. Colombo, La conoscibilità naturale di Dio, in Scuola Catt. 85 (1957) 373.

P.. STELLA

DIO NELLA TEOLOGIA E NELLA VITA DEL SECOLO XVIII

(schema delle lezioni)

*****

I. TEOLOGIA E VITA RELIGIOSA NELLA STORIOGRAFIA SUL SEC. XVIII.

1. Nelle sintesi di storia della Chiesa gli storiografi si sono lasciati ipnotizzare,in genere, dagli avvenimenti più appariscenti, allorchè trattano nel sec.XVIII : declino politico del papato e della Chiesa nelle varie fasi della lotta contro l'assolutismo dispotico, l'assolutismo illuminato e la democrazia rivoluzionaria.

Viene anche tuttavia studiato un fenomeno connesso a cause più interiori: il diffondersi della mentalità illuministica, il crescente separatismo tra cultura laica e cultura ecclesiastica, mentalità laica e mentalità chiesastica.

Però i problemi della teologia settecentesca non vengono in genere presi in considerazione, almeno nella proporzione che meritano come aspetti rilevanti in una storia della Chiesa.

Anche la storia di "lotte dottrinali", quali sono quelle del gallicanesimo e del giansenismo viene più connessa alla vicenda dell'assolutismo giurisdizionalista e della rivoluzione francese, che non all'intima vita della Chiesa.

Sarà forse un residuo della mentalità illuminista il considerare le polemiche dei teologi come vane schermaglie, anacronistiche dispute, slegate dai problemi del tempo e quindi poco degne di essere prese in considerazio

ne in una sintesi di storia ecclesiastica?

2. La storia di discipline particolari, come la storia del domma, della morale, del diritto, della spiritualità, dell'omiletica, del catechismo è in genere abbastanza lacunosa e sommaria per quanto riguarda il sec. XVIII.

Tale secolo, infatti, posto a confronto con altri, non presenta nelle discipline ecclesiastiche grandi personalità; fatta eccezione - per la teologia dommatica del Billuart e per la morale, di S.Alfonso.

Da queste opere particolari appare però come in realtà anche gli uomini del Settecento, che si occupano di discipline ecclesiastiche, intendevano affrontare - e di fatto molto spesso affrontarono - problemi vitali, riguardo ai quali presentarono soluzioni che rispondevano alle esigenze della loro epoca o che sulla vita religiosa dell'epoca ebbero un influsso caratteristico e rilevante.

Uno degli assunti del POURRAT - ad esempio - è che i problemi di vita spirituale molte volte hanno orientato in determinati sensi la teologia dommatica.

Evidentemente è da affermare tale circolarità anche in senso inverso: impostazioni di teologia dommatica, morale, ecc. hanno avuto il loro influsso su particolari impostazioni di vita.

3. In una visione totale degli avvenimenti umani potrebbe avere un certo interesse lo studio della teologia e della vita nel loro nesso dialettico, cioè nel momento del loro reciproco influsso, maturante in nuove posizioni dottrinali o in nuove situazioni concrete.

A titolo di saggio vedremo come - in quali modalità - Dio entri in alcune fasi della teologia e della vita del sec. XVIII.

II. UN PROBLEMA DI TEOLOGIA DOMMATICA: LIBERTA' E GRAZIA.

1. La trattatistica dommatica del '700 mantiene, ed accentua talora, la fisionomia ereditata dal secolo precedente: controversia contro gli eretici antichi e recenti; controversia contro i nuovi avversari: gl'illuministi; controversia contro le scuole cattoliche avverse.

Tale metodo obbedisce alla sempre viva preoccupazione di arginare l'eresia protestante, alla nuova ansia di arginare la dilagante mentalità illuministica.

2. Nel '700 si fecero discussioni sulla Trinità e sul Verbo Incarnato (pro e contro il gesuita Isacco Berruyer); si fissò l'attenzione su attributi divini, come la Provvidenza (in reazione al deismo, che praticamente,e spesso anche teoricamente, negava ogni azione divina ad extra,oltre alla creazione); la Giustizia e la Misericordia (oggetto di considerazioni rigoriste o benigniste da parte di giansenisti, agostinianisti, tomisti, molinisti....).

Gli attributi divini che fissarono ancora seriamente l'attenzione dei teologi settecenteschi furono quelli dell'Onnipotenza e dell'Onniscienza in relazione all'agire libero della creatura ragionevole.

3. Il problema teorico era connesso ad una questione di vita, quella della salvezza personale.

Non era solo il desiderio di conoscere il meccanismo dell'agire umano, ma il desiderio d'indicare i mezzi idonei per salvarsi l'anima. La salvezza è in Dio, la salvezza è in Cristo, è nella Chiesa cattolica; è da conseguire mediante le buone opere; ma come è possibile fare buone opere con la natura che inclina al male?

Come mai si determinò il predestinazianismo oltranzista di Lutero? Come mai la sua ribellione, non solo alla gerarchia ecclesiastica romana, ma anche al mondo latino (in molte cose)? alla teologia cattolica dei suoi tempi?

La crisi di coscienza personale di Lutero è ben rias

sunta nel manuale TUECHLE-BIEHLMEYER.

Il problema della salvezza personale allucinava Lutero. Coi suoi difetti, col facile imbizzarrirsi dei suoi istinti si sarebbe salvato? In mezzo alla corruzione in cui viveva, in un mondo libertino, come avrebbe potuto sperare di riuscire?

Lutero si lancia nelle braccia di Dio, aspettando da Lui, unicamente da lui, tutto; persuaso di essere nulla, anzi peggio che nulla: persuaso di essere, senza Dio misericordioso, costitutivamente la corruzione personificata.

Lutero personifica un atteggiamento estremo.

Il tomismo e l'agostinianismo ortodosso riflettono in qualche modo un'analoga persuasione. L'agostinianismo, molto più del tomismo, pone l'accento sul fatto che la natura umana è, a causa del peccato, terribilmente corrotta, oggetto della divina collera; e la salvezza è da contemplare come opera della divina misericordia.

Un altro simbolo può essere Francesco di Sales. Anch'egli attraversa una crisi di coscienza - forse a Padova. E' un problema dottrinale, quello della predestinazione, ma colato nelle difficoltà morali che constatava nell'ambiente studentesco dell'età moderna.

Anche Francesco di Sales si getta nelle braccia di Dio; ma sa che la misericordia di Dio non gli farà mancare i mezzi di salvezza; questa è nelle sue mani: se lui, Francesco, lo vorrà, sarà salvo.

4. Una storia espositiva troverà che nel '700 furono ancora di fronte le tre classiche scuole: il molinismo, il tomismo e l'agostinianismo. Questi due ultimi ebbero connesso, come posizione estrema, il giansenismo teologico nelle sue varie gradazioni (Nicole, Du Guet, Opstraet, Gourlin, Tamburini...).

Il giansenismo fu alleato più o meno molesto del tomismo e dell'agostinianismo, in modo tale, che ogni fase del giansenismo non manca di ripercuotersi nelle fortune o sfortune delle altre due correnti. Tomisti ed agostinianisti temono nelle condanne del giansenismo la condanna di S.Agostino o di S.Tommaso; i molinisti negli stessi documenti vedono spesso una canonizzazione della loro dottrina ed un'implicita condanna dei loro avversari; il magistero ordinario e straordinario della Chiesa - spesso chiamato in causa (appelli al Concilio ecumenico, richiesta di schiarimenti pontifici circa il senso di proposizioni condannate...) - nel Settecento interviene quasi solo per tutelare il diritto di cittadinanza delle scuole cattoliche.

5. Non è facile suddividere in periodi la storia del molinismo, del tomismo e dell'agostinianismo.

Bisognerebbe forse fare una doppia periodizzazione. Francia e Paesi Bassi (Sorbona e Lovanio specialmente) da una parte e il resto del mondo cattolico dall'altra). Quanto a teologia, Francia e Paesi Bassi nel Sei e nel Settecento, cioè in epoche posteriori al periodo aureo della scolastica spagnola, sono in fase di avanguardia rispetto agli altri paesi cattolici.

Se si prende come elemento geografico di periodizzazione il resto del mondo cattolico una suddivisione forse potrebbe farsi così:

a) Dalla fine del '600 alla morte di Benedetto XIII (m.1729): progressivo declino del molinismo; progressivo dilatarsi del tomismo.

Il molinismo andava in continuo ribasso, in proporzione diretta al ribasso della Compagnia di Gesù. Un po' dappertutto nei seminari venivano abbandonate le trattazioni dommatiche e morali dei Gesuiti.

Il 6 novembre 1724 Benedetto XIII, domenicano, inviò al generale dell'Ordine, Agostino Pipia il Breve "Demissas preces" in difesa della scuola di S.Tommaso, che rischiava di essere coinvolta nella condanna del quesnellismo. Quell'anno stesso il venerando teologo domenicano Noel Alexandre, ritrattò l'appello dalla Unigenitus al Concilio ecumenico. Il 26 maggio 1727 con la Costituzione "Pretiosus" il medesimo pontefice confermò favori ai Domenicani.

Il pontificato di Benedetto XIII fu decisivo per chiarificare la posizione dei tomisti di fronte al giansenismo e ai documenti che lo condannavano.

b) Dal 1730 al 1760: leggero declino dal tomismo; massimo sforzo speculativo dell'agostinianismo con le opere di Fulgenzio Bellelli e Gianlorenzo Berti.

Nel 1747 due opere del cardinale Noris, Historia pelagiana e Dissertatio super V synodo oecumenica erano state inserite nello Expurgatorium spagnuolo. Era Grande Inquisitore il vescovo di Teruel, Francisco Pérez de Prado y Cuesta. Benedetto XIV protestò energicamente. L'Inquisitore era spalleggiato dal confessore del re, il gesuita padre Rabago; il papa era mal servito dal suo nunzio, che giungeva ad avanzare dubbi sull'autenticità dei brevi che il papa inviava, firmati di proprio pugno (bisognava che il papa facesse autenticare la propria scrittura da un notaio?).

Solo nel 1757 al padre Francisco Rabago successe come confessore il nuovo Inquisitore generale, Manuel Quintano Bonifaz, arcivescovo titolare di Farsaglia. Un avviso regio del 23 dicembre annunziò tolte dall'Expurgatorium le opere del Noris. Il 28 gennaio 1758 un decreto sovrano proibiva quanto era stato scritto o stampato in difesa o contro l'inserzione del Noris nell'Expurgatorium. Il 22 febbraio Benedetto XIV ne ringraziò il re di Spagna. L'anno dopo il papa morì: si disse amareggiato anche dalla decennale controversia con l'Inquisizione di Spagna.

La controversia giovò, tutto sommato, ad una maggiore diffusione dell'agostinianismo.

c) Dal 1760 al 1789: poco vigore speculativo di tutti i sistemi; epoca di maggiore dilatamento dell'agostinianismo (trattazioni del Berti, del Buzi, del Bernenc, del Bertieri, del Valla, del Marcelli; uso dell'agostinianismo in Pastorali, Sinodi, predicabili, divulgazioni ascetiche...).

d) Dalla Rivoluzione francese al primo Ottocento: rapido declino dell'agostinianismo, riaffermarsi del tomismo; rapida riaffermazione del molinismo.

6. Tralasciamo di tracciare una storia espositiva delle varie scuole teologiche. Rimandiamo a vari articoli del Dictionnaire de théologie catholique: Augustinianisme, Molinisme, Prémotion physique, Jansénisme, Quesnel et Quesnellisme, Unigenitus. Utrecht (église schysmatique all'U.).

Ci chiediamo invece: come mai si ebbe un'eclisse del Molinismo per tutto il Settecento?

Come mai, dopo qualche decennio si ebbe un'eclisse parziale del tomismo e risplendette invece, alquanto pallida, la luna dell'agostinianismo nella seconda metà del secolo?

Come mai si determinò poi il rapido declino dell'agostinianismo ed il rapido affermarsi del molinismo all'inizio dell'Ottocento?

7. Declino del molinismo all'inizio del '700 - Cause.

a) In prima linea metteremo l'antiumanesimo, che operava vivacemente nella Chiesa cattolica, specialmente nella mentalità ecclesiastica.

Il Pourrat lo afferma a proposito del giansenismo devoto: "Il giansenismo - è stato a ragione affermato - fu una reazione in senso rigorista contro la spiritualità salesiana" (POURRAT, La spiritualité chrétienne, IV, Paris 1930, p. 21). Ma non c'è ragione di limitare al giansenismo una caratteristica che è estensibile ad altre forme di reazione all'umanesimo devoto, ch'era in concreto assai spesso connesso ad una mentalità molinista.

Il molinismo - si soleva dire - aveva esaltato al massimo la libertà dell'uomo; aveva predicato che l'uomo, se voleva, poteva salvarsi; poteva diventare buono quando voleva.

Così ragionando il molinismo aveva peccato contro la fede, rinnovando il pelagianesimo o il semipelagianesimo; aveva inoltre peccato contro la fede perchè aveva posto l'uomo sul trono di Dio: Dio nonostante la sua onnipotenza era impotente davanti ai voleri dell'enfant terrible, l'uomo. L'uomo poteva guastare i disegni di Dio - secondo il molinismo - a capriccio.

Il molinismo, legando le mani a Dio ed illudendo gli uomini, aveva favorito il liber-

tinismo dei miscredenti e dei peccatori che si vantavano di credere o che speravano di potersi convertire quando loro volevano, magari in punto di morte.

Gli antimolinisti erano persuasi che il loro avversario era un cancro da estirpare non solo dalle accademie ecclesiastiche, ma anche dalla mentalità dei confessori e dei penitenti.

Tipici documenti di questo modo di vedere sono gli scritti polemici del domenicano Giacinto Serry.

Un'idea sull'opinione pubblica in tale materia può essere data dai titoli forniti da Léopold WILLAERT (Biblio - theca janseniana belgica..., Parigi, 1949-51, 3 voll.) e da Carlos SOMMERVOGEL, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, t.X, Tables, Rites chinois).

b) Altre cause. Tutte quelle che nei testi di storia sono indicate come cause che portarono alla soppressione della Compagnia di Gesù: gallicanesimo, giansenismo, volterrianesimo, gelosie di prestigio fra Ordini religiosi e scuole teologiche, gelosie nella direzione di coscienze, ricchezze, sbagli economici, critiche all'impostazione dell'opera missionaria in Cina, in India, in America, calunnie (loro parti nell'attentato contro Giuseppe I di Portogallo, ecc.), brama di togliere una forza al papato....

8. Crisi del tomismo - Cause.

Il declino del tomismo ha come responsabili cause che lavorarono anche per la rovina degli altri sistemi.

a) Antiscolasticismo. E' per sè già operante nei secoli precedenti; ma nel Settecento acquista tonalità nuove in grazia al fenomeno illuminista.

L'antiscolasticismo nel Settecento continuava ad essere antiaristotelismo; specialmente contro la fisica dello Stagirita, che continuava ad essere difesa, palmo a palmo, specialmente là dove sembrava che fosse munitissimo baluardo del domma (polemiche sulla estensione dei corpi, in connessione al domma della Presenza Reale di Cristo nelle specie eucaristiche consacrate) o della Scrittura.

Libri erano posti all'Indice perchè sostenevano che il mondo aveva una durata superiore ai 4000 o 5000 anni ch'erano ricavabili dalla Bibbia. Buffon, che s'era permesso ipotesi analoghe, basandosi sullo studio dei fossili, era stato costretto a ritrattarsi...

La ribellione ad Aristotele spesso si allargava a ribellione ad ogni autorità dottrinale.

In campo teologico si ripercuoteva come ribellione alla sclerosi dei sistemi, diventati casellari di questioni ad uso didattico, oppure motivo di polemiche di cui non si percepiva l'utilità (prammatismo riflesso in campo speculativo).

Anche al di fuori della cerchia teologica, in campo cattolico era anche desiderio di abbandonare i filosofi pagani per ritornare alla Scrittura ed ai Padri.

b) Antiastrattismo. Per quel che riguarda il declino del tomismo l'antiastrattismo è connesso alla reazione contro il razionalismo cartesiano. Il sistema tomista appariva, come il sistema cartesiano, sfasato, non rispondente all'ordine reale, incapace di dare risposte concrete ai problemi della vita, fisso in questioni fatue.

Conscio o inconscio si manifestava non poco disagio nel constatare un certo disancoramento della teologia (che si approfondiva in trattati sistematici o che si divulgava in trattazioni seminaristiche), dalla vita.

In campo filosofico prendevano vigore le filosofie del sentimento, applicate assai spesso a speculazioni religiose deistiche (Shaftesbury /1671-1713/; Butler /1692-1752/; Rousseau /1712-1778/; Lessing /1729-1781/; Mendelsohn /1729-1816)...).

c) Ecclettismo. Il tomismo Settecentesco non era tutto alla Billuart. Dietro allo stendardo di S.Tommaso si affollavano schiere di tomisti così eterogenee, che non era difficile per gli antitomisti avanzare dubbi sulla loro fedeltà al grande maestro.

9. Dal tomismo all'agostinianismo.

Erano davvero tomisti quanti si proclamavano discepoli di S.Tommaso o non erano piuttosto come gli antichi ebrei che si predicavano figli di Abramo solo per il fatto che ne erano discendenti secundum carnem ed avevano la circoncisione?

"Credit se quisque in S.Thoma invenire, quod ipse prius animo concepit, et quos a S.Thoma, cum maximae auctoritatis sit,dici vellet, terminos ipsius, et phrases ad sua sensa contorquens", così giudicava un rappresentativo teologo agostinianista fiammingo, Giovanni OPSTRAET (1651-1720) in un'operetta di discreta fortuna e che ci sembra significativa rappresentante della offensiva agostinianista contro il tomismo eclettico: Theologus Christianus, sive ratio studii, et vitae instituenda a theologo, qui se ad Ordines Sacros, atque ad Directionem animaru disponit..., Lovanii 1692; 1697; 1698... Patavii, 1769; Taurini, 1769: De scholastica S.Tomae - De scholastica recentiore (ed.torinese, p. 120-128).

In realtà non si era giunti ad una migliore comprensione di S.Tommaso, ma piuttosto se ne strappavano frasi, se ne dilaniava il sistema per costruirne uno proprio, o, almeno, per avvalorare un qualche proprio punto di vista.

Questi tomisti avevano di S.Tommaso appena qualche brandello, ma non l'anima, perchè, a ben conoscerli, si svelano "alia philosophia imbuti".

Sul piano pratico dalle diverse posizioni dottrinali erano derivati diversi indirizzi pastorali, ch'erano a loro volta causa di un duplice scandalo: quello che derivava dal constatare tra i direttori d'anime divisioni, concorrenze e controversie e quello che proveniva dalla diversità di direttive ai fedeli nella vita spirituale e nella prassi sacramentaria.

"Non possiam certamente dissimularlo - scriveva un vescovo al suo clero -,Fratelli amatissimi; quello, che più ci affligge nel governo di nostra Diocesi, si è questa varietà di dottrina non solo fonte perenne d'inutili dissensioni; ma quel ch'è più, fomento perpetuo del disordine, del libertinaggio, e della malvagità de' costumi. E per verità quale edificazione può ricevere il popolo nel vedere da alcuni difeso ciò, che altri condanna, da questo ripudiato quello, che altri difende? Approvarsi per lecita da alcuni Direttori di spirito taluna cosa, che da altri Dottori si reputa per grave colpa? Chi per accattarsi l'estimazione, e plauso tutto fa lecito e tutto facile: chi per opporsi a questo male alla contraria banda si getta, e asserisce pressochè tutto impossibile; altri rende la Legge così facile, che si unisce ormai Cristo a Belial; altri tanto esagera la severità de' precetti, che ne dichiara quasi impraticabile la osservanza" (Francesco Lucerna Rorengo di Rorà, arcivescovo di Torino al suo Clero, 15 settemnre 1768).

Si tratta di preoccupazioni pastorali che il vescovo collega di fatto non solo agli indirizzi di teologia morale, ma anche a quelli della dommatica.

Ma la divisione dei teologi e dei pastori non era l'unico grande male. Opstraet lamentava come nei seminari e nelle università s'introducessero con grandi sforzi i chierici al linguaggio aristotelico-tomista, ma non si badava ad allenare i giovani leviti a ritradurre in linguaggio comprensibile a chi non era entrato negli arcani penetrali della scolastica, quanto avevano imparato sui banchi di scuola.

Tra i pastori d'anime si era giunti all'abberrazione di non riuscire ad esprimere verità fondamentali della fede e della morale, se non in lingua aristotelica: "rati se doctos haberi,quod lingua vulgo ignota, arcana mysteria loqui viderentur".

Si amava ravvolgere in toga filosofica la verità cristiana, perchè il volgo si facesse la persuasione che si parlava di misteri profondi.Occorreva invece sforzarsi per svolgere in lingua volgare comprensibile anche agli idioti quanto si era imparato in termini scolastici.

Sul piano teorico - affermava Opstraet - si era perduto di vista quale era stato il vero valore di S.Tommaso

per i suoi tempi.

La genialità di S.Tommaso era consistita nell'essersi appropriato dell'aristotelismo; di averne fatto uno strumento di colloquio con i filosofi arabi per proporre loro le verità cristiane: "Propter eosdem illos Arabes coactus fuit doctrinam theologicam per ipsum philosophiae aristotelicae organum proponere, formando quaestiones, articulos, et responsa terminis in schola quidem aristotelica usitatis".

Ma ormai il linguaggio non era più quello dei filosofi arabi. S.Tommaso non avrebbe più adoperato il linguaggio aristotelico (ma era solo "linguaggio" per S.Tommaso il sistema filosofico aristotelico?).

Ben altro doveva servire a strutturare l'insegnamento dei futuri pastori: altro di più sostanziale e di più utile, più traducibile in pane da spezzare ai fedeli.

La scuola di filosofia e di teologia non doveva fermarsi alla lettera di S.Tommaso: doveva andare allo spirito; doveva adottare un linguaggio atto a trasmettere il messaggio cristiano a coloro ai quali esso era diretto.

Era ormai tempo di abbandonare la scolastica e l'aristotelismo. Occorreva disimparare la scolastica e ritornare al linguaggio della Scrittura, dei Padri, della tradizione.

Occorreva soprattutto tornare a S.Agostino, il quale "ubique Deum, ut actionum humanarum principium , ut regulam, et finem proponit".

Era proprio quel che occorreva in un'epoca in cui i filosofi negavano l'intervento provvidenziale di Dio nel mondo.

Occorreva far toccare con mano ai filosofi ed ai fedeli l'opera di Dio impastata alla loro mente, al loro cuore ed alle loro opere.

D'altronde S.Tommaso differiva da S.Agostino nel metodo, non nella sostanza; nell'espressione, non nel concetto: "sensa tamen utriusque inter se optime convenire deprehendet quisquis phrasi S.Thomae intelligendae, et cum phrasi S.Augustini coinciliandae opera impendere voluerit".

S.Agostino avrebbe insegnato come nella vita è l'amore a far tutto.

La divina operazione che porta l'uomo a scegliere il bene è appunto l'erogazione dell'amore per le cose celesti. Accettato questo, si è posto l'assunto più importante per ricostruire una teologia viva, capace di eliminare la sfasatura tra teologia e vita.

10. L'agostinianismo.

Scrive Arturo Carlo JEMOLO: "Non si deve esagerare l'importanza di tale scuola teologica: essa, ripetiamo, non solo ebbe scarso numero di proseliti ed apparve vincolata ad un Ordine religioso, ma non sconfinò mai dal campo della teologia speculativa, il campo meno propizio ad attrarre l'attenzione del nostro popolo" (Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione, Bari, 1928, p.157-158).

L'affermazione abbisogna di molte precisazioni e per quanto riguarda i nessi con la vita cristiana, non è vera. Dal repertorio bibliografico del WILLAERT si possono si possono ricavare centinaia, per non dire migliaia di opere, specialmente di divulgazione spirituale, ispirate all'agostinianismo. Accanto alle opere spirituali si possono citare catechismi (come quello del Pouget e quello del Gourlin), istruzioni pastorali di vescovi (come mons. Rastignac, vescovo di Tours, mons. Montazet arcivescovo di Lione, mons. Balbis Bertone vescovo di Novara, mons. Incontri e mons. Martini arcivescovi di Firenze, mons. Bertieri vescovo di Pavia...).

Citiamo a titolo di esempio una pastorale italiana di Mons.Balbis Bertone: "Il cuore dell'uomo non può stare senza amare: fra i diversi amore, che in lui si annidano, uno ve n'ha sempre più forte, e che dominando sopra degli altri, tiene i medesimi come a sè soggetti, e dipendenti. Questo amor dominante e padrone del cuore, non può essere se non l'amore di Dio, o quello della creatura: e però finattantochè l'amor di Dio acquietato non abbia questo impero, e divenuto sia il più forte, egli è l'amor del mondo quello, che domina nel cuore, e preferisce la crea-

tura a Dio" (Pastorale del 1774).

In campo pastorale si riflettono i principi noti nei trattati di dommatica: cioè che la natura senza grazia è incline irrimediabilmente al male, perchè dominata dalla concupiscenza; che la dilettazione celeste pur essendo esigita dalla natura, è assolutamente gratuita ed è sempre efficace, perchè giova a neutralizzare gradi di concupiscenza, finchè non diventi dominante e assolutamente vittoriosa.

Ma due sono specialmente gli assunti che caratterizzano la pastorale agostinianista: a) la grazia è elargita da Dio gradualmente e pertanto d'ordinario la conversione non suole avvenire repentinamente; b) la grazia non è "desultoria", ma stabile, finchè dunque si constatano ricadute, è segno che non si è raggiunto lo stato di grazia (l'amore divino non è ancora dominante).

"Fere nunquam accidit, ut prava dominans cupiditas facile, ac uno veluti ictu mutetur, et abeat ex animo...Turpiter falluntur qui eam /delectationem/ velut arundiment vento agitatam habent, aut sicut redeuntes, et alternantes febris intermittentis accessus.

Vera ergo contritio ac conversio in iis non reperitur, qui in eadem peccata cito ac facile relabuntur, quique proinde absolutionis beneficio nequeunt donari, nisi prius bene probati idonea dederint verae emendationis signa" (M. CASATI, De administratione sacramenti poenitentiae praeceptiones... a G.Sicardi... adnotationibus auctae..., Mondovì 1784, p. 209).

"La vera conversione non è ordinariamente l'opera di un giorno..., ma si opera gradatamente, e con tempo più o meno lungo. Dissi ordinariamente, poichè non è Dio soggetto alle regole, ch'egli prescrisse, e Gesù Cristo ha un potere di eccellenza, in virtù del quale può, se così gli piace, cambiare un cuore in un istante, e rinnovarlo" (Girolamo Besoigne, Principj della penitenza e conversione, Torino, 1767, p. 103).

Nel '700 - come consta già sufficientemente dal WILLAERT- si ristamparono frequentissimamente le liste dei canoni penitenziali della Chiesa primitiva. Nell'antica prassi gli agostinianisti vedevano una conferma della prassi penitenziale che si voleva adottata in forza dell'assunto che la dilettazione celeste viene elargita da Dio, d'ordinario, gradualmente:

"Questa verità comprovossi già per una felice sperienza in que' bei secoli, in cui la Chiesa, all'ordinaria condotta di Dio uniformandosi, per lunghe prove facea passare i penitenti. Non era egli allora così frequente il peccato, come il divenne poi; ed a misura, che si rilassò questa salutevol disciplina della penitenza canonica, crebbe il numero de' peccatori, ed abbandò l'iniquità... Quei, che più temono l'inferno, che non amano Dio, non saranno già rattenuti da quel timore, quantunque volte si persuaderanno, che una cirimonia di confessione chiuderà l'inferno sotto de' loro piedi" (BESOIGNE, p. 108-109).

Per questo (per il fatto che occorre conformarsi a ciò che Dio opera se si vogliono condurre le anime a salvezza) gli agostinianisti polemizzano non solo in teologia, ma anche nella prassi pastorale.

Era la loro una battaglia su doppio fronte: occorreva persuadere i pastori d'anime che una volontà decisa, portata in actu confessionis in un corteo di abitudini perverse non ancora superate, non aveva per sè la forza, ordinariamente, di mutare e affrettare l'opera di Dio, occorreva fare entrare la persuasione che i pastori i quali usano "crudele e mortifera indulgenza...uccidono le anime in vece di risanarle" (Gabriele GERBERON, La regola de' costumi, Torino, 1764, p. 99).

Bisognava inoltre fare opera di persuasione coi fedeli: persuaderli ad abbandonare pastori benignisti e ad affidarsi con pazienza e fiducia a direttori capaci di scrutare nei loro cuori e vedervi l'opera di Dio; poichè bisognava umilmente rassegnarsi ad attendere l'assoluzione, fino a quando risultava evidente che Dio aveva riversato in maniera sovrabbondante il suo amore nel cuore del convertito.

"E' da temersi - scriveva il vescovo di Novara Balbis Bertone - che /i fedeli/ disgustati dalle dilazioni, che i Confessori attaccati alle regole della Chiesa saranno co -

stretti di usare con esso loro per provare la sincerità della lor conversione, e per rassodarla, non abbandonino l'impresa appena incominciata, o che vadano in cerca di altre guide, le quali per una perniciosa facilità, o per una crudele condiscendenza li lascieranno nè loro traviamenti, e li terranno addormentati in un fatale letargo. Ci vuol del tempo e tempo considerevole per isbarbicare dal cuore gli abiti inveterati, e per darne prove non ambigue con frutti degni di penitenza. Grande illusione sarebbe il pensare altrimenti. La cotidiana esperienza purtroppo ci dimostra, che nel corso ordinario della grazia un breve spazio di tempo non basta a condurre alla sua maturità la conversione del peccatore, ed essere un grave inganno il lusingarsi di essere un vero penitente, allorchè si prova qualche movimento superficiale di pentimento, qualche debole pensiero di mutar vita, e di rinunziare al peccato, e quando si protesta al Confessore anche colle lagrime, e coi singhiozzi di essere commosso dalle sue riprensioni, e volerne approfittare. Sono cotesti segni equivoci, o al più deboli principj di conversione, son foglie, e non frutti, o non sono, quali esser dovrebbero, frutti degni di penitenza" (Pastorale del 1774).

Gli urti più drammatici tra pastori agostinianisti e fedeli avvenivano in occasione del precetto pasquale (si era in tempo in cui anche gl'impiegati di uffici pubblici erano obbligati a fornirsi del "biglietto di confessione", almeno a Pasqua). I pastori d'anime restavano fermi nel principio che non si poteva in alcuno modo dare l'assoluzione, se non a chi aveva provato di essere ormai capace di superare abitualmente gli abiti peccaminosi. L'assoluzione veniva dilazionata, anche da una Pasqua all'altra in forza del principio "Nolite dare Sanctum canibus". E la comunione veniva dilazionata anche a chi era assolto, in forza del principio, che non bisognava esporre ai calori cocenti del Sole divino pianticelle ancora tenere, che si sarebbero irrimediabilmente inaridite.

Altre collisioni avvenivano in occasione di feste religiose popolari, specialmente se notturne, accompagnate

da festini, danze o altre manifestazioni non del tutto edificanti. Non tutti coloro che si accostavano alla confessione si erano astenuti dai festini popolari, ma tutti in genere desideravano accostarsi alla comunione eucaristica in onore del Santo o della Santa festeggiati, in compagnia di parenti ed amici.

In campo teorico e pratico erano motivo di dispute le indulgenze ed il giubileo. Anche l'indulgenza plenaria non dispensava dal richiedere per una valida e salutare assoluzione, una dilettazione vittoriosa.

Il desiderio di lucrare le indulgenze non era sufficiente per meritare l'assoluzione sacramentale.

L'agonistianismo dunque rappresenta una fase notevolissima negli sforzi per il riancoramento della teologia alla vita; e della vita, alla Chiesa e a Dio.

11. Rapido tramonto dell'agostinianismo - Cause.

Sul piano vitale nocque all'agostinianismo il connubio con il rigorismo. Questo alla fine del Settecento e nella prima metà dell'Ottocento venne posto sotto processo.

Si voleva, con il rigorismo, legare maggiormente alla Chiesa la massa dei fedeli. Ma non era avvenuto proprio il contrario? Non si era contributo alla scristianizzazione della nobiltà, della borghesia e del popolino anche con l'atteggiamento indisponente di molti rigoristi?

Nell'Ottocento si riassiste al ripristino del benignismo, al ripristino di una notevole frequenza ai Sacramenti; al ripristino di devozioni particolari ch'erano state nel secolo precedente ostacolate come inducenti a superstizione o a vana osservanza.

Sul piano speculativo: nocquero all'agostinianismo:
a) Una notevole assonanza con il giansenismo speculativo. Nell'uno o nell'altro hanno un ruolo importantissimo le teorie del duplice amore (delectatio victrix, concupiscentia), della natura irrimediabilmente incline al male, senza la grazia; della volontà infallibilmente orientata verso i beni a cui tende l'amore che domina nello spirito.

b) L'impostazione polemica della propria dottrina. Gli agostinianisti, intenti a difendersi dall'accusa di baianesimo e di giansenismo, lasciarono troppo incerti punti fondamentali di dottrina (come conosce Dio che si sceglie una determinata cosa e non un'altra? come si salva la libertà, se si è sicuri ch'essa obbedisce al gioco della duplice dilettazione?...).

c) L'assoluta deficienza di un sistema metafisico coerente e la carenza di uomini capaci di costruirlo nell'Ottocento, quando si verificava in campo cattolico, un ritorno alla metafisica.

12. Conclusione.

Più che dell'essenza di Dio, i teologi del '700 si occupano degli attributi di Dio.

Più che in chiave metafisica - nel tomismo eclettico e nell'agostinianismo - in chiave psicologica: come si compongono azione divina e libero agire umano; come si compongono Onnipotenza a Prescienza divina con la libertà umana.

L'operazione divina è studiata in ordine ad un problema vitale: quello della salvezza personale. Dio in ultima analisi è sentito in maniera preponderante come Salvatore Giusto, Onnipotente, Misericordioso.

La trattazione teologica della grazia è assai impoverita del suo contenuto formalmente cristiano. E' quasi assente la trattazione della grazia abituale; quasi assente, un organamento del De Gratia al de Trinitate e al de Verbo Incarnato. Il problema della grazia attuale è risolto un problema filosofico (deistico): innestato al de Deo uno.

III. TEOLOGIA MORALE E VITA NEL SECOLO XVIII.

1. Vari problemi particolari polarizzarono l'attenzione dei moralisti nel sec. XVIII: la liceità o no della restrizione mentale (v. D.T.C., Orsi). del commercio (v. D.T.C., Usure), del teatro moderno (v. D.T.C.Concina, Kirchenlexicon, Theater; D.T.C., Bossuet...), del Tirannicidio (v. SOMMERVOGEL, vol. XI, Histoire, 1759-1764)

Fatti contingenti suscitarono problemi morali particolari, come le soluzioni lasse del gesuita Bernardino BENZI(v. D.T.C., Benzi) o l'adesione alla Costituzione civile del Clero (v. D.T.C., Grégoire; Gratien).

Tuttavia tre furono le questioni, per sé logicamente distinte, ma storicamente - e assai spesso per ragioni polemiche -, connesse: il probabilismo, la casistica ed lassismo.

Per una esposizione dei fatti si possono vedere sul D.T.C. le voci: laxisme e probabilisme; l'opera DOLLINGER -REUSCH, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römi - sche-katholische Kirche seit dem 16te Jahrhundert, 2 voll.; studi di L.CEYSSENS e i suoi discepoli sulle condanne di proposizioni rigoriste e lassiste.

2. Nel '700 si assiste ad un progressivo regresso del probabilismo e del benignismo. L'800 segna un rapido riaffermarsi del probabilismo e di un benignismo neo-umanistico sotto l'egida soprattutto delle opere ascetiche e morali di S.Alfonso.

3. Il rigorismo del '700 ha come sue cause: (a) una prolungata reazione all'umanesimo devoto, a cui viene connesso il decadimento dei costumi, la crescente apostasia di classi sociali e quindi la dannazione eterna di tante anime; b) l'anacronistica aspirazione a restaurare la disciplina penitenziale della Chiesa primitiva come quella a cui è attribuita (in gran parte) la capacità di rinsaldare il Cristianesimo nell'interno delle anime e contro i nemici esterni . Tale aspirazione in qualche modo trova il parallelo nell'aspirazione illuministica a rinnovare la ci

viltà europea riportandola alla purezza primordiale dello stato di natura, purificato dalle soprastrutture d'ignoranza e di superstizione stratificatesi nel corso dei secoli, specialmente medievali.

Il regresso del benignismo e del probabilismo è connesso al regresso del molinismo e della Compagnia di Gesù.

4. I rigoristi (caratteristico è Daniello Concina) sono persuasi di combattere una santa battaglia per il bene della Chiesa. L'abbandono del probabilismo e del benignismo, constatato col progredire del secolo, produce in loro un senso di euforia: sono certi che, scomparendo il probabilismo, il benignismo e la casistica, si aprirà per la Chiesa un'epoca gloriosa.

5. Probabilisti e probabilioristi non escono da una mentalità che vede Dio Legislatore sul Sinai; Gesù Cristo, Dio Incarnato, instauratore del nuovo patto e promulgatore della nuova Legge.

La mentalità dei sistemi morali propone la vita morale come rapporto vitale tra Legge e Libertà. Difetta un organamento al De Deo Trino e al De Verbo Incarnato.

IV. UN TIPICO MAESTRO DI SPIRITUALITA' NEL '700; S. ALFONSO M. DE LIGUORI. (1696-1787).

1. Il problema della salvezza dell'anima.

S.Alfonso fu a lungo predicatore e confessore popolare. Le sue missioni lo misero a contatto con le anime semplici, talora rozze del popolino dell'Italia meridionale.

"Scoperto il mondo dei lazzaroni napoletani e preso via via contatto con le masse rurali, s'industriò di far rifiorire nel loro ambiente negletto la vera devozione per elevarne il tenore di vita cristiana" (Oreste GREGORIO in Opere ascetiche di S.Alfonso - Introduzione generale, Roma, 1960, p. 8).

La sua primizia letteraria (1729?) fu per il popolino: le Massime eterne. Tutti sanno che cosa vi poteva leggere un qualsiasi lazzarone: "Non sei nato nè déi vivere per godere, per farti ricco e potente, per mangiare, per bere e dormire come i bruti: ma solo per amare il tuo Dio e salvarti in eterno. E le cose create ti furono date dal Signore in uso acciocchè t'aiutassero a conseguire il tuo gran fine" (S.ALFONSO, Opere ascetiche. Torino, Marietti, vol. II, 1846, p.473).

Il gran fine dell'uomo è la sua salvezza eterna: "Considera, uomo, quanto importi conseguire il tuo gran fine: importa tutto: perchè se lo conseguisci, ti salvi, sarai per sempre beato, godrai in anima e in corpo ogni bene: ma se lo sgarri perderai anima e corpo, paradiso e Dio" (p. 474).

La tematica della salvezza eterna ritorna ampliata (ma molto spesso immutata nelle espressioni) nell'Apparecchio alla morte, ch'è del 1858:

"Il negozio dell'eterna salute è certamente l'affare che a noi importa più di tutti gli altri; ma questo è il più trascurato da' cristiani... il negozio dell'eterna salute non solo è il più importante, ma è l'unico negozio che abbiamo in questa vita: Porro unum est necessarium.

Negozio importante, negozio unico, negozio irreparabile..." (Marietti, II,54-57).

Il tema della salute eterna spiega il titolo dell'opera e le preoccupazioni che la dettarono: "Tutto ha da finire; e se l'anima tua in morte si perderà tutto sarà perduto per te.... ora che sei vivo pensa che un giorno hai da trovarti morto".

Quel che conta è, prepararsi alla morte con una buona vita. Nessun migliore apparecchio alla morte, che comportarsi secondo la legge di Dio.

Nel 1766 S.Alfonso dedica all'argomento espressamente una operetta: La vita della salute. L'inizio ci riporta al fraseggiare dell'Apparecchio alla morte:

"Il negozio della nostra eterna salute è il negozio che importa tutto: importa o la nostra fortuna o la nostra rovina eterna. Egli va a terminare all'eternità, viene a

dire a salvarci o a perderci per sempre; ad acquistarci un'eternità di contenti o una eternità di tormenti; a vivere una vita o sempre felice o sempre infelice. O mio Dio, che ne sarà di me, mi salverò o mi dannerò?"

2. L'assillo della salvezza si riflette su quattro cardini della spiritualità alfonsiana: a) il probabilismo ed il benignismo etico; b) la dottrina sulla grazia e sulla preghiera; c) la dottrina e la devozione mariana; d) la concezione della perfezione come conformità alla volontà di Dio e distacco dalle creature.

a) Riflessi delle preoccupazioni pastorali sul probabilismo e benignismo alfonsiano.

Come per Daniello Concina, anche per S.Alfonso la scelta del sistema morale è condizionato dal fine a cui tale sistema dev'essere ordinato: la salvezza delle anime.

L'uno e l'altro furono pastori d'anime, sebbene in ambienti e circostanze diverse.

"Per oltre trent'anni-scrisse il Concina - io ho confessato; e provo sì rimorso per qualche assoluzione impartita a recidivi, ma non davverò per assoluzioni differite" (Istruzione ai confessori, Venezia, 1754, p. 195s).

S.Alfonso rileva che il condurre le anime per sentieri troppo aspri "viam salutis aeternae praecludit". Avviene infatti, scrive egli, che povera gente conscia della propria debolezza, udita una dottrina rigida disperi della salvezza o creda e tema di trovarsi in colpa grave, quando invece è per nulla rea; ed in tale persuasione, a causa della coscienza erronea pecca mortalmente e si danna Theol.mor. lib.I, tr.I, de conscientia, MARIETTI, t.V., art. 89, p. 60s).

b) Riflessi pastorali sulla dottrina della grazia e della preghiera.

Le preoccupazioni pastorali sono dichiarate dallo stesso S.Alfonso nella classica opera Del gran mezzo della preghiera (1759):

"Taluno forse... avrebbbe desiderato ch'io mi fossi più disteso a distintamente esaminare in quest'opera il gran punto sì controverso, dove consista l'efficacia della grazia, secondo i tanti diversi sistemi.... della premozione fisica, della grazia congrua...Ma... non era questo il mio intento. Ho voluto per altro stabilire il punto proposto in quella seconda parte, per onore della divina Provvidenza, e bontà, affin di aiutare i peccatori, acciocchè non si abbandonino alla disperazione, con credersi destituiti della grazia; ed anche affin di togliere loro ogni scusa, se dicono di non aver forza di resistere agli assalti del senso, e dell'inferno; avendo io fatto loro vedere, che niuno di coloro che si dannano, si danna per lo peccato originale di Adamo, ma solo per colpa propria, poichè Dio non nega ad alcuno la grazia della preghiera, colla quale si ottiene da Dio l'aiuto a vincere ogni concupiscenza e ogni tentazione. Del resto, il mio principale intento, è stato d'insinuare a tutti l'uso di questo potentissimo e necessario mezzo della preghiera acciocchè ognuno v'attenda con maggior diligenza, e maggior animo, se desidera salvarsi..." (Del Gran mezzo, Torino, Marietti, t.II, 1845, p. 609 - pt.II, cp. IV).

S.Alfonso nel suo senso finissimo di Santo percepisce l'importanza grandissima della preghiera come mezzo ordinario di salvezza, colpito, in maniera particolare, dal detto evangelico "oportet semper orare et nunquam deficere".

Circonda tuttavia la sua intuizione di un complesso di motivazioni teologiche non sempre in tutto valide.

I giansenisti e molti agostinianisti rigidi ritenevano che la vera preghiera, in quanto grazia, non era un dono fatto a tutti: la vera preghiera era solo quella dei predestinati; la preghiera dei peccatori non poteva dirsi formalmente tale ed eccitava la collera di Dio.

I giansenisti, inoltre, e molti agostinianisti, negavano la grazia sufficiente, persuasi ch'essa fosse in ordine all'azione e che fosse indegna di Dio una grazia incapace di raggiungere l'effetto, cioè l'atto salutare.

S.Alfonso afferma che la grazia sufficiente è data a tutti, in modo tale che chi vuole, per mezzo di essa, può compiere atti salutari facili. La grazia sufficiente, in altri termini, è secondo S.Alfonso fallibiliter efficax.

Resa efficace la grazia sufficiente, l'uomo s'inserisce nella catena delle grazie assolutamente e infallibilmente efficaci.

La preghiera è secondo S.Alfonso, un'opera salutare facile; a tutti è dato il compierla; per questo essa è un gran mezzo; per questo il Santo afferma: "chi prega certamente si salva, chi non prega certamente si danna. Tutti i beati (eccettuati i bambini) si sono salvati col pregare. Tutti i dannati si son perduti per non pregare; se avessero pregato non si sarebbero perduti. E questa è e sarà la loro maggior disperazione nell'inferno,l'aversi potuto salvare con tanta facilità, quanto era il do - mandare a Dio le grazie necessarie, ed ora non essere i miseri più a tempo di domandarle" (ed.cit., p. 529s).

Pur rimanendo valida l'intuizione di S.Alfonso sulla grande importanza della preghiera per salvarsi, purtroppo il suo cosiddetto sistema sulla grazia offre il fianco a serie critiche.

S.Alfonso non spiega per quale ragione la grazia sufficiente possa essere fallibilmente efficace e lascia senza risposta molte altre questioni importanti: come conosce Dio quando la volontà aderisce o no alla grazia fallibilmente efficace? perchè vi è un nesso infallibile tra grazia sufficiente efficace e grazia simpliciter efficace?

S.Alfonso afferma che la grazia efficace è tale ab intrinseco, indipendentemente dalla volontà, o dal grado di concupiscenza da superare; afferma che la grazia efficace agisce ordinariamente come dilettazione vittoriosa, ma non esclude che possa agire come premozione fisica o morale: ha capito forse bene il valore filosofico della posizione tomista e di quella agostinianista?

S.Alfonso non spiega inoltre come avviene la mozione a determinate azioni buone e non chiarisce come tale scelta venga conosciuta da Dio.

S.Alfonso sente la preghiera in ordine alla salvezza; cioè come mezzo che inserisce nella catena di grazie che portano alla vita eterna. E' un aspetto teologico vero ed assai ricco; in particolare egli pone l'accento sulla preghiera come petizione di ausili in ordine al fine ultimo da raggiungere.

Non ignora altri valori dell'orazione: l'orazione come mezzo di unione con Dio; come gradino verso gli stati mistici. Ma questi non entrano nella sua concezione di perfezione cristiana. Egli ha della perfezione "una concezione ascetica che rigetta gli stati mistici come costitutivi della santità" (Giuseppe CACCIATORE, in Opere ascetiche di S.Alfonso - Introduzione generale, Roma, 1960, p.208).

Accetta tuttavia il fatto che nella vita cristiana possano verificarsi carismi particolari. Egli ne dà nozione in varie sue opere, non appellandosi a proprie esperienze, ma a quelle di Teresa d'Avila, soprattutto in ordine alla direzione spirituale. Un confessore per la sua imprudenza può condurre anime mistiche alla via della perdizione. Un confessore è imprudente sia quando soffoca l'opera straordinaria dello Spirito Santo, sia quando introduce troppo presto in modo intempestivo nel campo della contemplazione.

La preghiera, sentita nelle sue dimensioni trinitarie e incarnazioniste non ha in S.Alfonso le proporzioni e la ricchezza di dottrina che si riscontra per esempio nel Berulle.

c) Riflessi pastorali nella mariologia di S.Alfonso

Accanto alle vistose polemiche sulla grazia, sul probabilismo, e alle lotte del giurisdizionalismo, giansenismo, antigesuitismo, illuminismo... nel '700 esistevano polemiche sulla dottrina e sulla devozione mariana.

Le principali erano due: a) Sull'Immacolata Concezione, affermata da moltissimi teologi, sostenuta dalla Litur

gia e dalla devozione popolare, ma contrastata da quanti non sapevano accordarla col domma dell'universalità del peccato originale e l'universalità dell'opera redentrice di Cristo.

b) Sulla Mediazione universale di Maria, contrastata da quanti temevano la sconfinata, talora superstiziosa devozione popolare e temevano compromesso il domma di Cristo unico Mediatore. Le due controversie ebbero due grandi antagonisti; S.Alfonso e Ludovico Antonio Muratori. Essa è descritta e studiata nei suoi sviluppi da due redentoristi: DILLENSCHNEIDER e STRICHER.

S.Alfonso intuisce nella sua ricchezza la verità di Maria mediatrice di tutte le grazie. Egli esprime ed enuclea dottrina e devozione specialmente nelle Glorie di Maria.

Posto che Maria è madre spirituale di tutti i credenti, è vero che tutte le grazie ci vengono "per mani di Maria". S.Alfonso ha nitida la funzione di Maria come avvocata presso il Trono di suo Figlio, in favore dei figli di adozione; ma anche si esprime chiaramente su Maria didistributrice di tutte le grazie e -pur con qualche perplessità- su Maria Corredentrice de condigno.

Anche Maria SS. è vista nella prospettiva della salvezza eterna. Il ricorso a Maria, nel presente ordine di provvidenza, è necessario di necessità non fisica, ma morale; per cui fa sperare della sua salvezza chi è divoto di Maria e fa tremare, chi non Le è divoto.

Non sempre però le argomentazioni di S.Alfonso sono in tutto felici. Anch'egli, sulla scia di S.Bernardo e dei Vittorini contrappone Gesù Cristo giudice terribile divino, a Maria, madre misericordiosa, a noi favorevole, perchè più vicina a noi in quanto tutta solo creatura umana:

"Ci esorta Ugone da S.Vittore, che se i nostri peccati ci fan temere di accostarci a Dio perchè egli è una Maestà infinita da noi offesa, non dobbiamo arrestarci di ricorrere a Maria, poichè in lei non troveremo cosa che ci spaventi... E' vero, ch'ella è santa, è immacolata, è regina del mondo, è madre di Dio; ma è nella nostra carne, figlia di Adamo come noi: Si pertimescis ad Deum accedere, respice ad Mariam; non illic invenis quod timeas; genus tuum vides" (Glorie, pt. I, cp.IX, Marietti, I, p. 133; vedi anche pt.I,cp.VI,paragrafo III, p. 102).

Dio in trono, Maria regina fan pensare alla mentalità assolutista del Sei-Settecento. Maria avvocata, molto spesso richiama la mentalità di S.Alfonso sensibile a ciò ch'era connesso alla sua antica professione avvocatizia.

d) La perfezione cristiana.

Nel suo aspetto positivo la perfezione cristiana consiste per S.Alfonso nella conformità alla volontà di Dio. Egli prova la sua intuizione ricorrendo alla S.Scrittura ed appellando alle esperienze mistiche di S.Teresa.

L'adeguazione alla volontà di Dio avviene mediante l'esercizio virtuoso e la perseverante conformità a tutte le leggi del Signore.

L'ansia di scoprire la volontà di Dio in S.Alfonso è acuita dalla sensibilità particolarissima per il problema della salvezza personale, sentito come inserimento nel flusso di grazie predisposte dalla Divina Provvidenza.

Tutto ciò, ha il suo peso nella soluzione del problema della vocazione, della vocazione specialmente allo stato religioso e della fedeltà ad essa. S.Alfonso non concepisce una polivalenza d'indirizzi per un'anima. Ogni anima è chiamata ad inserirsi nella propria catena di grazie. Altrove sarebbe fuori posto e si salverebbe mediante aiuti straordinari della misericordia divina.

Nel suo aspetto negativo la perfezione consiste per S.Alfonso nel distacco dalle creature.

Le espressioni a cui il Santo ricorre fanno pensare anche al contesto personalissimo delle sue amare esperienze di avvocato che rinunziò alla carriera nel constatare maneggi poco puliti; di superiore religioso di vescovo e di teologo, spesso contrastato, incompreso, tradito.

"Stimano gli uomini un gran negozio il vincere una lite, l'ottenere un posto, l'acquistare un podere. Ma non merita nome di grande ogni cosa che col tempo finisce. Tutti i beni di questa terra un giorno han da finire per noi:

o noi lasceremo essi o essi lasceranno noi" (Via della salute, Marietti, I, p. 177). Il giovane Alfonso de Liguori aveva appunto perso una lite, perduto per il suo cliente duca di Gravina il feudo dell'Amatrice; magari i suoi avversari diretti, gli avvocati e i giudici parziali avevano ottenuto un posto!...

All'esperienza personale si aggiunge la mentalità religiosa del tempo, reimpastata di agostinianismo e neo-platonismo con accenti quasi manichei.

La natura è vista spesso come un'insidia; i beni terreni come nascondenti qualcosa di malefico, identificati spesso col "mondo" della S.Scrittura. I "beni terreni" pesati nelle mani di Dio appaiono nella loro fugacità "non contentano l'anima e presto finiscono... Passano e fuggono i giorni della nostra vita, e de' piaceri di questa terra finalmente che resta?... Domandiamo a tanti ricchi, letterati, principi, imperatori, che or sono all'eternità, che si trovano delle loro pompe, delizie e grandezze godute in questa terra? Tutti rispondono niente, niente (Marietti, II, p. 60).

La vita è una commedia: "Quando finisce la commedia chi ha fatta la parte del re non è più re; il padrone non è più padrone. Ora possiedi quella villa, quel palagio; ma verrà la morte e ne saran padroni gli altri" (Marietti, II, p. 62). Ancora una volta sembra che ritorni il pensiero al feudo dell'Amatrice, vinto da Giangastone de' Medici, ma non portato con sè nell'altra vita.

S.Alfonso non vede una funzionalità delle realtà terrene in ordine anche ad una beatitudine dell'uomo su questa terra (ciò che invece era l'ansia e l'incanto della mentalità nuova illuminista); nè vede l'uomo in funzione, a sua volta, di una nobilitazione delle realtà terrene mediante l'elaborazione geniale ed industriale.

Posti in relazione con l'uomo, i beni terreni hanno una funzionalità onesta, in quanto possono essere mezzo per raggiungere la salvezza personale. "Le cose create - scriveva già nelle Massime eterne - ti furon date dal Signore in uso acciocchè t'aiutassero a conseguire il tuo

gran fine" (Marietti, II, p. 473).

Ma sono strumenti a cui Alfonso si avvicina con istintiva diffidenza: Canta nel suo canzoniere: "Addio creature, contento vi lascio: più vostro non sono, nè sono più mio - Ch'io più non vi cerco, nè stimo voi più.- O Dio del mio core, distaccami tu" (Marietti, I, 527).

Alla visione delle realtà esteriore corrisponde un'analoga visione del mondo interiore. Il distacco dalle creature deve operarsi anzitutto nei penetrali del cuore umano: "Un cuore distaccato da tutte le creature subito si accende e cresce nell'amor divino ad ogni soffio di grazia".

Evidentemente, tutte le creature in tanto non meritano amore, in quanto sono amate in sè stesse, a prescindere della loro ordinatezza a Dio, per cui "con tutto il cuore bisogna distaccarsi da ogni cosa che non è Dio o che non tende a Dio" (Marietti, I, 309).

Il distacco delle creature dovrebbe essere portato a tal punto, da resecare ogni affetto o piacere per esse; "Piace guardare quell'oggetto: bisogna rifiutarlo appunto perchè piace" (Marietti, I, 309).

Il distacco da sé deve giungere anzi a tal punto, da rifiutare persino il gusto che può venire da atti buoni e per loro natura ordinati a Dio: "Gesù mio crocifisso, io sono uno di coloro che anche nelle mie divozioni sono andato trovando il mio gusto e le mie soddisfazioni; tutto dissimile a voi.... Datemi il vostro aiuto, perchè da oggi innanzi voglio cercare solo il vostro gusto e la gloria vostra". (Marietti, II, p. 282). "Pertanto giova rinnovare spesso nel giorno, almeno nell'orazione e nella comunione, rinnovare (dico) a' piedi del crocifisso la totale rinunzia di noi e di tutte le cose nostre... Vedi che tutto quel che il mondo mi offerisce è vanita ed inganno. Io non voglio cercare da oggi avanti /o Signore/ che voi e'l vostro beneplacito" (Via della Salute, paragrafo 41, Marietti, II, p. 310).

S.Alfonso contempla le creature con occhio rassicurato, quando le sente come cose non sue. Allora è facile per lui vederle nella loro funzionalità verso il divino a-

more e verso la salvezza personale, così scaturiscono dalla sua penna pagine francescanamente ottimiste: "Quando voi guardate campagne, marine, fiori, frutti che vi rallegrano colla loro vista o col loro odore, dite: Ecco quante belle creature Iddio ha create per me acciocchè io l'ami... Quando ammirate fiumi o ruscelli, pesante che come quell'acqua corrono al mare e non si fermano, così voi dovete correre sempre a Dio ch'è il vostro unico bene... Quando guardate valli, considerate che com'elle sono fertili perchè vi scolano l'acque de' monti, così dal cielo discendono le grazie nelle anime umili e lasciano i superbi" (Modo di conversare alla famigliare con Dio, Marietti, I, 482).

S.Alfonso in fondo, in questa prospettiva, contempla le creature con occhio distaccato; appunto in quanto sono creature e nel loro ordine primordiale.

Dio, contemplato da S.Alfonso moralista come supremo Legislatore, da S.Alfonso maestro di spirito è visto come oggetto supremo di amore, nella figurazione di Principe, non altiero, ma benigno (Modo di conversare..., Marietti, I, p. 475) e soprattutto, di Padre.

L'una e l'altra prospettiva si congiunge nella visione di Dio Redentore.

"Il concetto di Dio, intorno al quale si muove tutta l'ascetica di S.Alfonso, quel Dio che il Santo continuamente richiama alla memoria e intorno al quale suole aggirarsi tutta la sua concezione della vita, è il Dio della sua vocazione, il Dio che gli ha commesso di cooperare all'opera della salvazione delle anime. E' il santissimo Redentore, il Redemptor. Quindi il bel motto che Alfonso ha dato a sè e ai suoi: Copiosa apud Eum Redemptio. Col suo Redentore s'intrattiene Alfonso con particolare compiacenza nelle sue meditazioni; in Lui cerca l'ideale della perfezione; nel tronco della Croce si apre per lui la grande sorgente della misericordia, della pace, della gioia e della salute. Ma questo Dio-Redentore è anche oggi nella sua gloria il nostro Mediatore, quel Mediator, che Alfonso in modo tutto particolare vedeva nel Santissimo Sacramento dell'altare sempre disposto ad intercedere per gli

uomini. Come egli partecipa i frutti della redenzione, così egli ancora è il Mediatore per l'adorazione a Dio dovuta, il quale offre a Dio i "milioni di doveri", che ci restano, doveri di Visite, verso l'augusto Mistero dei nostri altari"(KEUSCH, La dottrina spirituale di Sant'Alfonso Maria de' Liguori, Milano, 1931, p. 520) prima ediz. tedesca: Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit, Paderborn, 1926).

Bibliografia, in H.MANDERS C.SS.R., De Liefde in de spiritualiteit van Sint Alfonsus..., Brussel-Amsterdam, 1947.

MARIO GRUSSU

LA MOLTEPLICITA' DEGLI ATTRIBUTI DI DIO E LA SEMPLICITA' DIVINA SECONDO PIETRO D'AURIOL

*****

ELENCO BIBLIOGRAFICO

A) Manoscritti contenenti opere di PIETRO d'AURIOL:

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA: Codici Vaticani Latini 940 - 941 - 942 - 946
(NB. Per la descrizione e il contenuto di questi Codici cfr.:
A. PELZER, Bibliothecae Apost. Vat. CODICES Vaticani Latini, Roma 1931).

3063: saec. XIV, membran., 260x200, due col., ff.46; contiene il trattato "De principiis".

Cod.Ottoboniano Latino 995: s.XV, cart., unica col., scrittura molto chiara; ff. 1-286v; contiene la redaz. Expandit, incompleta (dist. 1-26); ff. 1r-14v: "Tabula in omnes quaestioneshujus libri", come nel Cod.Vat. Lat. 940.

Codici Borghesiani: 123: s.XIV inc., membran., 320x230, due col., ff.270; contiene la redaz. inedita del Comment. al I° l. (ff.1r-198v) e il Quodlibet (ff.199r-268v).

318: s.XIV, membran., anonimo, ff. 159; contiene la redaz. Expandit, fino alla dist. 27, art.2 (f.159v: "sunt in eo quod denominatur ab eis"; spesso scorretto.

329: 19 maggio 1317, membran., 285x220, due col., ff.519; contiene la redaz. Expandit.

Codice Borgiano 404: s.XIV, membran., 338x232, due col., ff.82; contiene il Comment. al II° l., corrispondente al Cod. Vat.Lat. 942.

BIBLIOTECA NAZIONALE - ROMA : Cod. 1405 (fondo Sessoriano 100): s.XIV inc., membran., due col., ff.128; - f.1r: "In nomine unigeniti Mariae virginis incipit tractatus de conceptione ejusdem inviolatae (?) Mariae editus a fratre Petro Aureoli ordinis fratrum minorum" (in rosso).- f.23v: "Explicit tractatus de conceptione beatae Mariae Virginis matris Dei scriptus

a Johanne Eltato de Frisia in Monte Albano, Anno Domini M°CCC°XV°, in vigilia Sancti Bartholomei apostoli consummatus" (in rosso).- f.25r: (scrive la stessa mano) "incipit repercussorium.. editum contra adversarium innocentiae matris Dei, compositum per fratrem Petrum Aureoli de ordine fratrum minorum" (in rosso).- f. 44r: (una sola colonna, scrittura di altra mano) "Incipit tractatus de principiis editus a fratre Petro Aureoli lectore in civitate Bononiae anno Domini M°CCC°XII".

B) Scritti editi di PIETRO d'AURIOL:

1) Commentarium / in Primum librum / Sententiarum / Pars Prima / Auctore / PETRO AUREOLO VERBERIO / Ordinis Minorum / Archiepiscopo Aquensi / S.R.E. Cardinali/ ... Romae / Ex Typographia Vaticana M.D.XCVI. (p.1-746).
Pars Secunda (tutto come nella prima). (p. 747-1126).

2) PETRI AUREOLI / VERBERII / Ordinis Minorum / Archiepiscopi Aquensis / S.R.E. Cardinalis / Commentarium / in Secundum Librum Sententiarum/ ...
Romae / Ex Typographia Aloisii Zannetti - MDCV.
Sumptibus Societatis Bibliopolarum D.Thomae Aquinatis de Urbe.

3-4) In Tertium et Quartum Librum Sententiarum: tutto come nel precedente.
NB.- Il II° e il III° hanno numerazione unica delle pagine: II° p.1-331; III° p. 332-542. Hanno pure unico l'indice, messo però dopo il IV° libro. Il IV° ha 246 p. e il suo indice a parte.

5) Quodlibeta / sexdecim / Petri AUREOLI / VERBERII / Ordinis Minorum / Archiepiscopi Aquensis / S.R.E. Cardinalis.
Romae / Ex Typographia Aloisii Zannetti - MDCV.

Per altre edizioni di scritti di Aureoli e per la Bibliografia si rimanda a ROSATO LEO (OFM): Doctrina de Immaculata B.V.M. Conceptione secundum Petrum Aureoli - Pont. Athenaeum Antonianum - Fac. Theologica - Th. n.123 - Romae 1959. Cfr. pure MAJER Anneliese: Zu einigen Sentenzenkommentar des 14. Jahrhunderts - Arch.Francisc. Historicum 51 (1958) 369-393.

I - NOTIZIE BIOGRAFICHE SU PIETRO D'AURIOL.

1 - NOME - LUOGO E ANNO DI NASCITA - Il NOME dello scrittore francescano ci è stato tramandato nei documenti, nei manoscritti e nelle edizioni con grande varietà di ortografia. Nei documenti d'archivio si trova sempre la forma "PETRUS AURIOLI" (1); quella "PETRUS AUREOLI", egualmente antica ed autorevole per i manoscritti che l'adoperano (2), sembra essere solo un miglior adattamento al latino (Aureus) del cognome originario, che, dal genitivo "Aurioli-Aureoli", di gran lunga più comune, si deve ritenere essere stato "d'Auriol" (3). La forma "AUREOLUS" è meno antica ed assai più rara; altre forme rimangono isolate.

E' ancora da rilevare che PIETRO D'AURIOL, già in alcuni manoscritti del sec. XV, si trova confuso con un Piccardo, dell'Ordine di Val-des-Ecoliers, di nome Pietro di Verberia. In seguito eruditi in gran numero ritennero la duplice denominazione errata "Petrus Aureoli de Verberia"; fra di essi gli editori romani del 1596, 1605. Il primo a negare questa identità fu Sbaralea; in seguito Stanonik e Valois chiarirono definitivamente tale confusione (4).

---

(1) Gli editori della CHRONICA XXIV GENERALIUM ORD. MIN., Quaracchi, 1897, p.470-471, nota 3: "-Aureoli- plerumque in scriptis ejus - Aurioli- semper in Regestis Vaticanis...". Anche nel documento pubblicato da Oliger (Arch. Franc. Hist., 16 (1923), 349) è scritto "Aurioli".

(2) Cito solo i tre più antichi: cod. 1405 della Bibl. Naz.(Fondo Sessoriano 100) di Roma, dell'anno 1315 - Il cod. Borghes. 329 della Bibl. Vatic., del 1317 - Il cod. 243 della bibl. di Tolosa, del 1323 - I primi due mss. sono dello stesso amanuense, e furono scritti vivente AUREOLI, nella zona in cui era la Provincia francescana a cui egli apparteneva.

(3) ALBE, AUTOUR DE JEAN XXII - LES FAMILLES DU QUERCY, II, Rome 1906, 152-154, dice che questo cognome era ed è rimasto abbastanza comune nella zona del Quercy.

(4) J.H. SBARALEA, SUPPLEMENTUM... AD SCRIPTORES TRIUM ORDINUM S. FRANCISCI...., Roma 1806, 584.- F. STANONIK, UBER DEN AUSSEREN LEBENSGANG UND DIE SCHRIFTEN DES P. AUREOLI; Der Katholik, 62 (1882), 321 .- N. VALOIS, PIERRE AURIOL FRERE MINEUR; Hist. Littér. de la France, t.33, Paris 1906, 479-480.- R. DREILING, DER KONZTTUALISMUS..., Münster 1913, 3-6, dà una spiegazione soddisfacente dell'origine di questa confusione.

Circa il LUOGO DI NASCITA, Albe, in uno studio approfondito, stabilì debitamente che P.D'AURIOL appartenne ad una famiglia di questo nome dell'antica Aquitania, dimorante nel Ducato di Quercy, diocesi di Cahors (5). Dopo di lui Pelster, basandosi sulla lettera dedicatoria a Giovanni XXII del Commentario del I° libro delle Sentenze, da lui scoperta e pubblicata, ritiene che proprio Cahors si debba con maggior probabilità considerar come patria di AUREOLI (6).

Non si conoscere l'ANNO della sua nascita. La prima data certa della sua vita è quella del 1304, anno in cui, da un accenno nel suo scritto REPERCUSSORIUM EDITUM CONTRA ADVERSARIUM INNOCENTIAE MATRIS DEI, risulta presente all'Università di Parigi, forse come studente (7). In base a ciò Valois avanza l'ipotesi che abbia conosciuto e frequentato nell'Università di Parigi, Giovanni Duns Scoto, che dall'annno precedente aveva cominciato a commentarvi le Sentenze in qualità di baccelliere, e che nel novembre di quell'anno stesso veniva presentato per il dottorato dal Ministro Generale del suo Ordine (8). Finora però nè

(5) E. ALBE, PRELATS ORIGINAIRES DU QUERCY. II. PROVINCE D'AI;; Annales de Saint-Louis-des-Français, t.9, Roma, 1904-1905, 94-95.

(6) F. PELSTER, ESTUDIOS SOBRE LA TRANSMISION MANUSCRITA DE ALGUNAS OBRAS DE PEDRO AUREOLI (+1322); Estudios Eclesiasticos, 10(1931), 469-470.

(7) Fr. GULIELMI GUARRAE, FR. JOANNIS DUNS SCOTI, FR. PETRI AUREOLI: QUAESTIONES DISPUTATAE DE IMMAC. CONC. B.M.V.; Biblioth. Francisc. Scholast. Medii Aevi, III, Quaracchi 1904, p.152; "Sicut et in oppositum illius erroris de paneitate (= impanatione), quem aliqui docuerunt Parisius me praesente". - F. STANONIK, Uber den ausseren lebensgang...; Der Katholik, 62 (1882), 324 - VALOIS, Pierre d'Auriol, frère mineur; Hist. Litter. de la France, Paris 1906, t.33, p.481. M. GRABMANN, Die Gesch. der Scholast. Methode, I, Freiburg-i.- B., p.199, nota 2, hanno rimarcato giustamente che tale accenno ci porta al 1304.

(8) C. BALIC, Duns Scoto Giovanni; Enciclop. Catt., Città del Vaticano, 1950, IV, 1982-1983. - DENIFLE-CHATELAIN, Chartular. Univ.Paris., II, Paris 1891, p.117.

dallo studio delle opere di AUREOLI, nè per altra via, si è avuta conferma di questa ipotesi.

2.- P.D'AURIOL FRANCESCANO - PRIME ATTIVITA' D'INSEGNANTE E DI SCRITTORE.

P. d'A. appartenne all'Ordine francescano, e precisamente alla Provincia d'Aquitania (9). Non si sa quando entrò nell'Ordine; però la pubblicazione del TRACTATUS DE PAUPERTATE ET PAUPERE USU RERUM (10), che tutti i bibliografi gli attribuiscono, può fornire qualche indicazione al riguardo. In esso infatti l'Autore, col prendere decisamente posizione in una controversia tanto viva in quei giorni nell'Ordine Francescano, e col difendere un'opinione moderata, si palesa chiaramente come un non giovanissimo nell'Ordine, e assai probabilmente non ai primi suoi saggi. D'altra parte lo scritto è certamente anteriore, ma non di molto, al 6 maggio 1312, data della Costituzione Apostolica EXIVI DE PARADISO, con cui Clemente V, nel Concilio di Vienna, poneva fine all'aspra controversia tra i frati minori. Quindi AUREOLI già da qualche anno doveva essere francescano, e perciò potè essere già nell'Ordine nel 1304, o almeno non tardò molto ad entrarvi (11).

Da questo periodo la sua vita è più conosciuta, almeno nelle sue grandi linee. Nel 1312 fu Lettore a Bologna nel -

(9) Nella lettera dedicatoria a Giovanni XXII (Pelster, Estudios...; Estudios Eclesiasticos. 10 (1931), 452): "frater Petrus Aureoli ordinis fratrum minorum et ipse minimus". - DE CONFORMITATE VITAE B. FRANCISCI...; Anacleta Franciscana, Quaracchi 1906, 539: "Ista provincia Aquitaniae... habuit istum magistrum facundum Petrum Aureoli".

(10) Edito nella IV parte del FIRMAMENTA TRIUM ORDINUM BEATISS. PATRIS N. FRANCISCI, Parigi, 1511, f.116r-119r.

(11) N. VALOIS, Pierre Auriol, frère mineur; Hist. Littér. de la France, Paris 1906, t.33, 481-482; 489-491. - A TEETAERT, Un grand docteur marial franciscain, Pierre d'Auriole..., Etudes Franciscaines 39 (1927), 360.

lo Studio Generale dei Frati Minori, ma non si sa nè quando incominciò il suo insegnamento, nè quanto durò; l'unica testimonianza al riguardo è quella del cod. 1405 (fondo Sessoriano 100) della Bibliot. Nazion. di Roma (vedi sopra p.280).Nel f.44r il TRACTATUS DE PRINCIPIIS è detto "editus a fratre Petro Aureoli de ordine minorum lectore in civitate Bononiae anno Domini MCCCXII".Il cod. fu scritto nel 1315 dallo stesso amanuense che due anni dopo scrisse il bel cod. Borghes. 329 della Bibl.Vatic., e fu scritto in una cittadina della zona che diede i natali ad Aur., in cui perciò dovevano essere ben informati di ciò che lo riguardava (12).

Nel 1314 doveva essere Lettore nel convento dei Minori a Tolosa, dove era uno Studium Generale, già annesso come facoltà di Teologia a quell'Università dopo la prima metà del sec. XIII. Vi compose il famoso TRACTATUS DE CONCEPT. B.M.V., in cui difende la dottrina di Scoto, sorpassandolo per profondità e chiarezza di ragioni (13).

Il giorno 8 dicembre dello stesso anno, davanti al Clero, difese dal pulpito la dottrina dell'Immacolata Concezione, negata allora dai Domenicani. Uno di questi lo contraddisse dallo stesso pulpito la domenica 16 dic. In seguito a questo incidente, su domanda di tutta l'Università, si tenne il 20 dic. una disputa pubblica davanti al Vescovo, e in essa P.d'Auriol difese con tanta convinzione e maestria il privilegio, che guadagnò tutti gli uditori alla sua causa. Nel 1315 riunì le conclusioni di questa celebre disputa nello scritto REPERCUSSORIUM EDITUM CONTRA ADVERSARIUM INNOCENTIAE MATRIS DEI, in cui allarga

(12) IL TRACTATUS DE CONC.... finisce così (f. 23^{v}): "Explicit... scriptus a Johanne Eltato de Frisia in Monte Albanno. Anno Domini M°CCC°CV°...". Il cod. Borghes. 329 della Bibl. Vat. finisce così (f. 519v): "Finitus est liber iste in caturco per manum johannis eltati de frisia. Anno domini MCCCXVII XIIII kalendas junii".

(13) A. TEETAERT, Un grand Docteur marial...; Etud. Franciscaines 39 (1927), 363. - ROSATO L., Doctrina de Immaculata...; Pontif Athen. Antonianum... Romae 1959, p. 104-114.

e approfondisce la dottrina e le prove già allegata nel trattato precedente. Queste notizie le dobbiamo a una nota di PETRUS de ALVA et ASTORGA, Monumenta Antiqua Seraphica pro Immaculata Concept, B.M.V., Lovanio 1665, 79 (14).

Da quest'episodio si vede anche come a quest'epoca godesse già di rinomanza come predicatore, e questo pure dovette contribuire a fargli dare il titolo di DOCTOR FACUNDUS con cui viene designato (15).

In un documento pubblicato da L.OLIGER (16), del 13 febbraio 1315, redatto a Tolosa nel Convento dei Minori, figura come teste "fr. Petro Aurioli Lectore".

3.- PIETRO D'AURIOL MAESTRO ALL'UNIVERSITA' DI PARIGI

Questa fama, e la presa di posizione, insieme energica e prudente, nella questione dell'Immacolata Concezione, dovette attirare su di lui l'attenzione dei suoi confratelli, e in seguito dello stesso Sommo Pontefice. Intervenne al Capitolo Generale dell'Ordine, che si tenne a Napoli verso la fine di maggio del 1316; sembra che vi abbia accompagnato il suo provinciale Bertrando de la Tour come custos custodum o Discretus della sua provincia d'Aquitania (17). In quella solenne assemblea fu designato a commentare le Sentenze a Parigi. La elezione ad lecturam Sen-

(14) Il testo di questa nota vedilo nel COMPENDIUM SENSUS LITTERALIS... edito da F. Seeboeck, Quaracchi 1896, p. XVII-XVIII.

(15) DE CONFORMITATE VITAE BEATI FRANCISCI AD VITAM DOMINI JESU; Analecta Franciscana IV, Quaracchi 1906, 338: "Frater Petrus Aureoli, FACUNDUS in Theologia Magister". Cfr. ibid. 539. L. WADDING, Annales Minorum; Quaracchi 1931, 227: "Trito vocabulo, pro illius temporis ratione, appellabatur Doctor FACUNDUS". - F. EHRLE, Die Ehrentitel der scholastischen Lehr des Mittelalters...; Theolg. Quartalschrift 103 (1322), 37-56.

(16) Archivum Franciscanum Historicum 16 (1923), 349.

(17) M. BIHL, Formulae et documenta...; Arch. Franc. Hist. 23 (1930), 108.

tentiarum Parisius era riservata al Generale secondo le Costituzioni; quindi il Capitolo Generale di Napoli non nominò AUREOLI lettore a Parigi, ma lo propose come maxime idoneum pro lectura parisiensi al neo-eletto Generale Fra Michele da Cesena, che ad Assisi, dove si trovava durante il Capitolo, e dove in certo senso ne furono continuate le sessioni, gli diede l'onorifico incarico (18). La CHRONICA XXIV GENERALIUM ORDINIS MINORUM dice che AUREOLI si era opposto all'elezione di Fra Michele (non sappiamo perchè, nè come, nè quando; doveva certo averlo conosciuto a Bologna nel 1312); alcuni adulatori lo fecero notare al neo-eletto per ostacolare la designazione. Ad essi però "verbum notabile Generalis respondit: Absit, inquit, ut pro quavis offensa a me tantum lumen ordinis exstinguatur"(19).

La nomina era senza dubbio un alto riconoscimento del suo sapere, e un omaggio di grande risonanza alla sua persona.

Commentò le Sentenze a Parigi nei due anni scolastici dall'autunno 1316 all'estate 1318. Come frutto della sua attività in questi due anni ci restano i vasti suoi Commentari ai quattro libri delle Sentenze.

Nel DE CONFORMITATE VITAE B.FRANCISCI AD VITAM DOMINI JESU (20), viene enumerato tra i multi alii magistri i quali fuerunt in hoc loco (=Parisius) famosi. Nel Commentario al II libro ediz. Roma 1605, p. 34bC e p.36aF, ci sono accenni a S.Dionigi, che fanno pensare a un insegnamento fatto a Parigi (21).

Fin dall'inizio del suo insegnamento nell'alma Università offrì, con una lettera dedicatoria, al Papa Giovanni XXII la pubblicazione del suo vasto commentario al

(18) M. BIHL, Formulae et documenta...; Arch.Franc.Hist. 23 (1930), 106-107.

(19) Analecta Franciscana III, Quaracchi, 1897, 470-471.

(20) Ediz. Quaracchi, 1906, p. 544.

(21) Segnalati da N. VALOIS, Pierre Auriol, Frère mineur; Hist. Littér. de la France, Paris 1906, t.33, p. 485, dove però erroneamente si cita il Commentario al 1.III.

I libro. Questa lettera, ritrovata e pubblicata da F.PELSTER (22), è importante perchè ci fa conoscere quanto intima fosse la relazione di P.d'Auriol col Papa. Per questo si comprende bene che Giovanni XXII si sia interessato affinchè egli entrasse ben presto nel Collegio dei Magistri regentes di Parigi. Con lettera del 13 luglio 1318 ordina al Cancelliere dell'Università di conferigli la licenza in Teologia, a cui era necessariamente legato il grado di Dottore (23). La frase di questa lettera in cui il Papa dice di conoscere il valore di P. d'Auriol non solo fide digna relatione, ma anche experientia, si spiega ora più facilmente dopo il ritrovamento della lettera dedicatoria suddetta; così pure si spiega che la lettera sia piena di elogi per l'infaticabile attività e per la grande erudizione del dottore francescano (23 bis).

In questo stesso anno 1318, in un documento del 13 novembre (24), lo troviamo tra i Magistri actu regentes in facultate theologica del clero regolare, quattro in tutto, che davanti al Rettore e al Cancelliere dell'Università,e davanti alla Facoltà di Teologia, si obbligavano con giuramento a osservare gli Statuti dell'Università e a custodirne i segreti (25). Si può concludere da questo che P.d'A. poco tempo dopo la sua promozione alla licenza fu elevato alla dignità di Magister. Questo gli permise di avere una propria cattedra, e di dirigere una scuola dell'Università (26).

(22) Estudios Ecclesiastico 10 (1931), 469-470.

(23) A. TEETAERT, Un grand docteur marial...; Etudes Francisc.39 (1927), 365.

(23 bis). Testo di questa lettera in DENIFLE-CHATELAIN, Chartularium..., II, 225.

(24) Ibidem, p. 227.

(25) Pietro d'Auriol era da poco licenziato e dottore, quando la famosa lotta tra i maestri del clero secolare e quelli del clero regolare, iniziata già ai tempi di S. Tommaso e di S. Bonaventura, finì male per i religiosi, che per ordine del Papa persero il privilegio di non fare il giuramento prescritto a tutti i maestri. Cfr. A. TEETAERT, art. cit. nella nota 23, a p. 366.

(26) Ibidem.

Da quel tempo commentò la S.Scrittura, e pubblicò le sue lezioni nel 1319 col titolo COMPENDIUM SENSUS LITTERALIS TOTIUS DIVINAE SCRIPTURAE (27).

Tuttavia dovette rivenire alle questioni discusse di filosofia e di teologia, non tanto per sviluppare più ampiamente problemi interessanti, esposti troppo brevemente nel Commentario, quanto per rispondere agli attacchi e alle critiche di cui erano oggetto molte sue opinioni ivi proposte. Per questo motivo scrisse il suo QUODLIBET, in 16 questioni, nel 1320 (28). E con questo scritto si chiuse l'attività di P. d'A. come professore e come scrittore.

4.- PIETRO D'AURIOL ARCIVESCOVO - SUA MORTE.

Dai suoi confratelli fu eletto ministro provinciale di Aquitania, al posto di Bertrando de la Tour, promosso Arcivescovo di Salerno il 3 settembre 1320; ma non ebbe tempo di esercitare l'ufficio (29). Il Papa infatti seguiva con benevola attenzione la sua attività, e, resasi vacante la sede di Aix per la promozione al cardinalato dell'arcivescovo Pietro des Près, giudicò che un religioso che dava tanto lustro all'Ordine francescano, era degno di occupare uno dei seggi metropolitani della Provenza. La Bolla di nomina Sponso coelesti del 27 febbraio 1321 mostra la grande confidenza che il Papa metteva in AUREOLI, e ne loda la gravità dei costumi, la purezza di vita, la maturità di giudizio (30). In segno di grande benevolenza e di alta stima, il Papa stesso volle conferirgli la consacrazione episcopale, probabilmente in Avignone, il 14 giugno 1321, festa della Trinità. E' di questa data una nuova Bolla (31) con la quale Giovanni XXII, dopo aver attestato la consacrazione avvenuta, autorizza il nuovo Prelato a raggiungere la sua archidiocesi. Il 20 giugno il Papa gli fece rimettere il Pallio (32). Infine, poichè AUREOLI era povero, e la sua sistemazione come Arcivescovo doveva costringerlo a spese superiori alle sue risorse, il Papa l'autorizzò, con lettera del 26 luglio 1321, a prendere in prestito una somma di mille fiorini, tanto a suo nome che a nome della Chiesa metropolitana (33).

Non potè esercitare a lungo il ministero episcopale, poichè venne a morire prima del 23 gennaio 1322. Ciò risulta da un documento dell'Archivio Vaticano, appunto in tale data, in cui si parla di Raimondo d'Auriol (Aurioli), fratello del defunto Arcivescovo di Aix (34). La data esatta della morte, secondo un antico Martirologio francescano, sarebbe il 10 gennaio 1322; questa data è ora accettata comunemente dagli studiosi.

La Bolla di nomina del suo successore alla sede di Aix del 9 luglio 1322, ci fa sapere che morì ad Avignone: "Petrus Aurioli apud sedem apostolicam viam extitit universae carnis ingressus" (35).

Tre martirologi francescani e gli ACTA SANCTORUM (Aprile, t. III; ediz. Parigi 1886, p.480) dicono esplicitamente che P. d'Auriol morì in odore di santità, ed è stato oggetto di culto speciale da parte del popolo (36).

---

(27) Edito da SEEBOERCK F. a Quaracchi nel 1896.

(28) Vedi dopo, n. 11.

(29) CHRONICA XXIV GENERALIUM ORD. MINORUM; Analecta Francisc. III, Quaracchi 1897, 473.

(30) Reg. Vatic., Joann. XXII, a. V, ep. 647.

(31) Reg. Vatic., t.72, ep.921.

(32) Ibidem, ep. 922.

(33) Ibidem, ep. 925.

(34) Introd. et Exit. Archiv. Vatic., n.41, fol.178.

(35) Reg. Vatic., Joann. XXII, n.73, ep.932, citato da DENIFLE-CHATEL., Chartularium... III, p.661, che corregge ciò che aveva detto nel Chartul., II, p.225.

(36) Cfr. A. TEETAERT, Pierre Auriol; DTC, t.12, part.II, 1816, - Cfr. pure il Martirologio Francescano del P. ARTURO DI MOUSTIER DE ROUEN OFM (edito per la prima volta nel 1638) riveduto, corretto ed aumentato dai PP. IGNAZIO BESCHIN e GIULIANO PALAZZOLO OFM (ediz. latina 1938, con note bibliografiche). Prima versione italiana con correzioni ed aggiunte; Poliglotta Vatic., Roma 1946. Ivi al 10 gennaio si leg-

./.

Pietro d'Auriol fu detto cardinale fino agli studi del la seconda metà del secolo scorso. Verso il 1470 era generalmente considerato come cardinale (37). Ora ciò è completamente rigettato da tutti gli Autori. Verosimilmente tale credenza ha avuto origine per confusione col suo predecessore ad Aix, Pietro des Près (Petrus de Prato), elevato al cardinalato il 19 dicembre 1320.

Altri pretesi dati sulla vita di P. d'Auriol sono privi di fondamento.

II° - SCRITTI DI PIETRO D'AURIOL

5.- PRIMI SCRITTI.- Nel delineare la vita di P.d'AURIOL secondo i pochi dati conosciuti,si è già accennato ai suoi scritti. Del TRACTATUS DE PAUPERTATE ET PAUPERE USU RERUM, sua prima opera, e dei due trattati sull'Immacolata Concezione, non occorre qui dire altro.

Nel 1312, a Bologna, compose la sua prima opera filosofica, il TRACTATUS DE PRINCIPIIS, che però, secondo tutte le apparenze, è rimasto incompiuto, e non si sa perchè (1). Citandolo nel Commentario edito del I° l., delle Sentenze lo chiama DE PRINCIPIIS PHILOSOPHICIS (ed. Roma 1596, p.81 BE(2), e p.375 aE), e DE PRINCIPIIS PHYSICIS (ibid., p.124bE, e p. 761aB). Tratta della materia e della forma come principii costitutivi di tutte le cose. "Dalla lettura di questo trattato risulta che l'influenza esercitata

./. ge: "Ad Avignone, in Francia, il beato Pietro Aureolo, soprannominato il Dottor facondo, Arcivescovo di Aix e Confessore, che, chiaro per dottrina ed eloquenza,risplendette pure per santità di vita".

(37) M. BIHL, Quelques notes sur l'exposition d'art ombrien médiéval à Perouse; Etudes Franciscaines 18(1907), 294-305.

(1) V. DOUCET, Maîtres Franciscains de Paris, Supplément au "Répertoire des maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle", de M. le Chan. P. Glorieux; Arch. Franc. Hist. 27(1934), 531-564.

(2) "ut alias ostendi (i cod. Borghes. 329 e Vat.Lat. 940 della Bibl. Vat. hanno rettamente 'ostendetur') esse de mente Aristotelis, et jam ostensum fuit aliqualiter in tractatu de principiis philosophicis".

su P. d'A. da S.Agostino, ma soprattutto da Aristotele e da Averroè, era assai considerevole. Vi si può egualmente constatare quali grandi cure ha avuto P. d'A. per concordare la dottrina di Aristotele e di Averroè con l'insegnamento ufficiale della Chiesa. Scrive infatti all'inizio di questo trattato (cod. 1405, fondo Sessoriano, della Bibl. Naz. di Roma, f. 44r): "In omnibus autem intendo opiniones Aristotelis et philosophorum doctrinam cum veritate fidei concordare, quoniam in paucis differunt et discordant ab ea, prout in sequentibus apparebit" (3).

Nel Commentario "Reportatio" del I° l. non sembra essere più così deciso in tale sforzo di concordanza. Dice infatti nella dist. 3, primo gruppo di questioni, q.4 (cod. Borghes. 123 della Bibl. Vatic., f.330c): "...(Avicenna) volens concordare philosophiam cum quibusdam verbis legis suae, sicut faciunt hodie multi doctores theologici qui omnino nituntur Aristotelem concordare cum principiis theologiae; propter quod philosophia Avicennae est quaedam philosophia mixta, sicut est hodie nostra".

6. Il COMPENDIUM SENSUS LITTERALIS TOTIUS DIVINAE SCRIPTURAE.- Quest'opera, che contiene le lezioni del dottore francescano sulla S. Scrittura, e ne costituisce un breve commentario, ebbe larga fama più delle altre di AUREOLI. F.SEEBOECK ne pubblicò un'edizione critica a Quaracchi nel 1896. Da un passo dell'opera (ed. cit., p.548: "Sedit autem Silvester anno CCCXVI, qui si tollantur ab hiis qui hodie computantur, remanent mille et tres"), si ricava che fu scritta nel 1319, precisamente nel tempo in cui come magister regens esponeva la S. Scrittura. Vi si sente spesso l'ambiente della scuola, per le parole studentes - studiosi theologi, ed espressioni come 'domani tratteremo più lungamente queste questioni'.

"Il prologo fa rilevare l'amore e lo zelo di AUREOLI nello studio dei libri sacri, e i consigli dati agli allievi e sparsi in tutta l'opera, dimostrano quanto avesse a

(3) A. TEETAERT, Pierre Auriol; DTC 12, parte II, 1821.

cuore di rendere il suo giovane uditorio entusiasta d'uno studio scientifico della Scrittura. Nessuna opera di AUREOLI ha avuto un successo così grande e così esteso. P.d'A. anche qui si tradisce filosofo: ogni libro sacro contiene una verità soprannaturale determinata (conclusio probanda), e la prova come con un gran sillogismo. In alcuni libri questo è meno chiaro, in altri, per es. nei Vangeli, è chiaro (cfr. ed. cit., p. 220, introduzione a S.Luca). Quindi P. d'A. sviluppa la somma completa delle verità contenute nella Bibbia in un polisillogismo grandioso" (4).

7.- IL COMMENTARIO AI QUATTRO LIBRI DELLE SENTENZE.- L'opera fondamentale e più estesa di P. d'A. è il suo COMMENTARIO AI QUATTRO LIBRI DELLE SENTENZE. Egli le commentò nel periodo del suo lettorato a Bologna (1312), poi a Tolosa (1314-1316), ma ciò che abbiamo delle sue lezioni deve riferirsi specialmente al suo insegnamento a Parigi (1316-1318; nel 1318-1320 non commentò più le Sentenze).

Gli studiosi recenti di P. d'A. hanno discusso a lungo, e hanno presentato soluzioni diverse sulla redazione di quest'opera, nè si può ancora dire che le incertezze siano state tutte eliminate. Però alcuni risultati sono definitivamente acquisiti.

Anzitutto la questione si poneva a un esame anche superficiale dell'ediz. romana del 1596 (I° l) e del 1605 (gli altri tre libri). Il comment. al I° l., in due tomi di complessive 1126 pagine in folio, supera di molto gli altri tre, che insieme hanno 788 pag. Non solo, ma anche il metodo di esposizione è costantemente diverso. Inoltre anche l'"Explicit" lo distingue dagli altri: il I°: "Scriptum super I^{um} Sententiarum, editum a Petro Aureoli, Ordinis fratrum minorum, exit feliciter"; gli altri tre: "Explicit II^{s} (III^{s}-IV^{s}) liber Sententiarum, secundum lecturam fratris Petri Aureoli recollectam, eo legente in scholis Parisiis...". Nel Comment. al III°l. poi si incontrano particolari diversità.

(4) A. TEETAERT, Un grand docteur marial franciso...; Etudes Francisc. 39 (1927), 366-369.

L'esame dei manoscritti, che si conservano in numero abbastanza notevole (5), ha confermato queste diversità dei quattro libri, e ha fornito molti elementi per spiegarle.

La prima conclusione è che il Comm. al I° l. contenuto nell'ed. rom., fa parte a sè. Infatti mentre gli altri tre si presentano come raccolti direttamente dalla viva voce del Maestro, ossia sono reportati, quello è detto sempre nei mss. editus, conflatus, ossia è una redazione curata direttamente e pubblicata dall'Autore. Lo sviluppo ampio di tutte le questioni, la lunga enumerazione di sentenze e di argomenti, manifestano chiaramente un lavoro di calma e di raccoglimento, e non la vivacità e l'immediatezza di una lezione scolastica.

Gli allievi però raccolsero, ossia riportarono anche le lezioni sul I° l., e tale reportatio, perfettamente corrispondente a quelle già conosciute del II° e IV° l., è stata accertata definitivamente da F. PELSTER, che ne scoprì e ne descrisse tre mss. della prima metà del sec. XIV (6). Questi contengono un reportatio coscienziosamente elaborata, probabilmente corretta dallo stesso AUREOLI. Essa ha tali diversità dal commentario stampato, che certamente costituisce un'altra opera.

Per il II° e IV° l. la questione di una doppia redazione non si pone neppure, poichè l'edizione e i manoscritti corrispondono. Per il III° l. la questione è più complessa, e non è ancora del tutto chiarita. I quattro mss.: cod. 243 delle Bibl. Civica di Tolosa; cod. lat. 17484 della Bibl. Naz. di Parigi; cod. Plut. 32, dext. 12 (S.Croce 361)

(5) F.STEGMÜLLER: Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi; Herbipoli (Würzburg) 1947, t.I, 314-317, ne enumera una quarantina.

(6) F.PELSTER, Estudios sobre la transmision....; Estudios Eclesiasticos 9(1930), 463-467. F. STEGMÜLLER, o.c., p.314 indica un altro ms., Wolfenbüttel I, della redazione Quia disciplinati.- Un compendio di questa redazione è pure contenuto nel cod. Vat. Lat. 946, che contiene una "Compilatio brevis super quaestiones quatuor librorum Sententiarum" (ff. 41r-87r), secondo il "Commentarium-Reportatio".

della Bibl. Laurenziana di Firenze; cod.B.6,121, della Bibl. Naz. di Firenze, non corrispondono al testo edito a Roma nel 1605. Questo,fino alla dist. 23, q.4, a. 2 incl. non aveva fino a pochi anni fa alcun corrispondente nei mss. conosciuti. Il primo, e finora l'unico, è quello segnalato da G.ABATE (OFM Conv.): Antichi Manoscritti ed Incunaboli dell'ex. Biblioteca OFM Conv. di S. Francesco, ora Biblioteca Comunale di Sarnano (Marche); in Miscellanea Francescana 47 (1947), 502. Si tratta di un cod. membran., segnato E92, s. XIV, mm. 310x322, ff. CXIII, due col., in scrittura gotica libraria italiana, con iniziali miniate rosso-turchine. L'ediz. romana del III° l. corrisponde per l'Incipit e per l'Explicit, e si può ritenere che corrisponda in tutto, dal momento che dev'essere stato proprio questo ms. che servì agli editori romani, come il ms. segnato E101 servì al Card. Costanzo Torri OFM Conv., detto appunto il Card. Sarnano, per l'ed. del Commentario al I° libro.

Ci sono dunque due redazioni del Comment. al III° l.; però dagli elementi che si son potuti esaminare, non è ancora possibile dedurre conclusioni definitive sulle diverse questioni che si presentano.

8.- La "REPORTATIO" dell'insegnamento di Parigi.- Tutti e quattro i libri cominciano con un testo scritturale preso da Ezechiele, in cui risalta il termine 'rota'.Tale citazione è l'inizio della cosiddetta 'collatio', che è una specie di introduzione generale alla trattazione (7). Questa coincidenza sicuramente non fortuita, conferma la conclusione che questa reportatio dei quattro libri appartiene ad una stessa redazione e ad uno stesso periodo, e quindi ha il suo valore per la determinazione del tempo in cui fu composta.

Su questo alcuni codici hanno indicazioni precise. Per il IV le hanno i cod. 243 di Tolosa, f.124r: "Explicit liber quartus libri Sententiarum de reportatione fratris Petri Aureoli recollectus eo legente Parisius anno Domini

(7) F. PELSTER, Estudios...; Estudios Eclesiasticos 10 (1931), 470.

M°CCC°decimo septimo" (8); e il cod. 107 della Bibl. Bertoliana di Vicenza: "Explicit quartus liber sententiarum de reportatione fratris Petri Aureoli recollectus eo legente Parisius anno Domini MCCC decimo septimo". Per il II° l. c'è il cod. A° 3,120 (S.Croce 355) della Bibl. Naz. di Firenze: "Explicit lectura super secundum librum sententiarum sub magistro Petro Aureoli de ordine fratrum minorum, doctore in sacra theologia, tempore quo legebat Parisius Sententias reportata, videlicet anno Domini M°CCC°XVIII°". Parecchi altri codici si richiamano per questo II° l. alle lezioni di Parigi, però senza indicare l'anno.

Anche la reportatio del I° l. deve riferirsi alle lezioni di Parigi, e non all'insegnamento anteriore di P.d'A. a Bologna o a Tolosa; e questo sia per la notevole coincidenza della collatio, già rilevata, sia perchè nella lezione introduttoria si fa menzione dei socii baccalarii (cod. Borghes. 123 della Bibl. Vat., f. 1v e f.5r). Questi colleghi di baccellierato, che contemporaneamente facevano lezione sullo stesso libro delle Sentenze, generalmente non c'erano che all'università di Parigi, e non c'erano mai nelle scuole conventuali (9).

Queste indicazioni concordano con quello che abbiamo già visto del suo invio a Parigi a commentar le Sentenze per l'anno scolastico 1316-1317, e con la durata di questo suo incarico, fino al luglio 1318. Dall'anno scolastico 1318-1319 in poi, essendo divenuto dottore e magister regens, non doveva più commentare le Sentenze sotto la condotta d'un maestro, e sappiamo d'altra parte che nel 1318-1319 commentò la S. Scrittura. Quindi la sua produzione letteraria sui libri delle Sentenze, sempre collegata alle lezioni, sembra non doversi estendere oltre l'estate 1318.

(8) Questo codice, per la parte contenente il commentario di Aureoli, risulta finito di scrivere (f.127v) "anno Domini M°CCC°XXIIII° die martis post Matthiae Apostoli". Quindi è molto vicino al tempo di redazione della Lectura (Così F.PELSTER, l.c., p.461).

(9) F. PELSTER, Estudios...; Estudios Eclesiasticos 9(1930), 467-468; 10(1931), 470.

Ma allora, se il IV° l. fu commentato nel 1317, e il II° nel 1318, con quale ordine commentò i quattro libri? Dall'analisi sia dell'edizione sia dei mss. risulta questo ordine: I° e IV° nel 1316-1317; II° e III° nel 1317-1318 (10).

9.- L'ALTRA REDAZIONE (ORDINATIO) DEL I° LIBRO.- Stabilito così l'ordine con cui commentò i quattro libri nei due anni di lezioni sulle Sentenze a Parigi, resta la questione a qual tempo assegnare l'altra redazione. Quanto al tempo delle due redazioni del III°l., non essendo certo neppure quale delle due debba assegnarsi all'insegnamento di Parigi, non si può dire alcunchè di definitivo (11).

Anzitutto dai mss. non è confermata l'opinione di VALOIS (12) di due redazioni complete; che queste poi siano state per di più fatte ambedue negli anni 1316-1318, a prima vista non appare verosimile, in due soli anni d'insegnamento. E' più naturale pensare che in quei due anni Aureoli abbia fatto una sola redazione.

Per la redazione edita del I°l. (=ORDINATIO), gli ultimi studiosi di P. d'A. concordavano nel ritenerla posteriore a quella inedita (=REPORTATIO), e quindi riferibile al più presto alla seconda metà del 1318 (13). Però A.MAJER

(10) Anche Petrus Rogerii (poi Clemente VI) che insegnò a Parigi pochi anni dopo Aureoli, nel 1321, commentò i libri delle Sentenze nello stesso ordine: I° e IV°; II° e III°. Così pure Scoto. Cfr. A.MAJER, Der literarische Nachlass des Petrus Rogerii...; Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 35 (1948), 355.

(11) Cfr. L.ROSATO, Doctrina de Immac. Conc....., p.8-10.

(12) Pierre Auriol frère mineur; Hist. Littér. de la France, Paris 1906, t.33, p. 485,500-501.

(13) F.PELSTER, Estudios...; Estudios Eclesiasticos 10 (1931), 474.- A. TEETAERT, Pierre Auriol; DTC, XII, 1833.- A. MAJER, Diskussionen...; Divus Thomas (Frib.) 25 (1947), 319, nota 2: "Se di un'opera abbiamo una Ordinatio e una Reportatio, si suole a priori accettare che l'Ordinatio è sorta più tardi, come elaborazione posteriore dell'autore di quelle lezioni, delle quali la Reportatio rappresenta la copia di uno scolaro. Così anche per AURIOL si accettò senz'altra prova.. ciò avrebbe chiarito anche perchè solo il I° l. è stato condotto a termine e pubblicato." - F. STEGMÜLLER, Repertorium..., t.I, p.315 dice: "redactio secunda et definitiva,composita circa 1318-1320".

nel DIVUS THOMAS (Frib.), 25 (1947), 319-320, nota 2, e l'anno dopo nel GREGORIANUM, 29 (1948), 213-251, ha dato una soluzione opposta. L'ORDINATIO, supposta della seconda metà del 1318, si trova nel cod. Borghes. 329 della Bibl. Vat., che nel f.519v dice: "finitus est liber iste in caturco per manum Johannis Eltati de frisia. Anno Domini M°C°CCX°VII. XIIII kalendas Junii" (=19 maggio 1317)(14). Questo codice, di 519 fogli, è un manoscritto di lusso, ornato con molte miniature; l'esecuzione di questo lavoro, tutto di una sola mano, deve aver richiesto dei mesi. Quindi la redazione dell'Ordinatio doveva essere già finita allorchè nell'autunno del 1316 Aureoli incominciava a Parigi le sue lezioni. Si deve quindi supporre che Aureoli, essendo stato lettore già prima di allora (Bologna 1312, Tolosa 1314-1316) elaborò accuratamente il commentario al I° libro.

Nella lettera dedicatoria a Giovanni XXII designa l'opera come 'laboris mei primitias'. Nel maggio 1316 venne destinato a Parigi come baccalarius sententiarum; nello stesso anno il suo concittadino Giacomo Duèse, che gli era amico e protettore da lunghi anni, ascese al trono papale (7 agosto 1316). Possiamo facilmente supporre che il neo-baccelliere, per esprimere la sua gratitudine e nello stesso tempo per iniziare degnamente il nuovo ufficio, dedicò al Papa, in occasione della sua ascesa al trono, come omaggio e come promessa, l'opera che aveva già pronta. Con questa supposizione è molto facile a comprendersi il tenore della dedica, allorchè dice che diebus istis la Provvidenza ha chiamato al trono l'uomo adatto.

(14) F. STEGMÜLLER, ibid., erroneamente lo dice scritto a Chartres, mentre "in caturco" significa 'a Cahors'. Inoltre non fa risaltare l'opposizione di questo Explicit a quanto ha detto immediatamente prima, che questa redazione sarebbe stata composta nel 1318-1320. E' da rilevare anche un'altra svista: a p.316, n.659 dice che il Commentario al I°l. che ha per prima questione: "Utrum natura divina in se et ex sui propria ratione habeat determinatam certitudinem, secundum quam patitur scientificam perscrutationem", non è stato ancora trovato. L'ha citato prima al n.657! Si riferisce ancora allo Status quaestionis del tempo di VALOIS, Pierre Auriol frère mineur; Hist. Littér. de la France, Paris, 1906, t.33, p.500-501, che cita l'indice delle questioni del Commentario al I° l. dal cod. 243 della Bibl. Civica di Tolosa.

Quanto alla scrittura del codice suddetto, nell'articolo del Gregorianum MAJER fa queste due supposizioni: o il Papa stesso ordinò questa copia di lusso dell'opera dedicatagli, oppure la fece fare AUREOLI stesso. Nell'art.cit. del Divus Thomas, p.320, conclude così: "Ma comunque sia: l'explicit del cod. Borghes. 329 dimostra in ogni modo che l'Ordinatio del I° l. del commentario alle Sentenze di Aureoli è sorto non dopo, ma prima della Reportatio". E sostanzialmente dice lo stesso nell'art. suddetto del Gregorianum.

Giovanni Eltato de Frisia che finì di scrivere questo codice a Cahors il 19 maggio 1317, scrisse pure nel 1315 a Montalbano il Tractatus de Conceptione B.M.V. e il Repercussorium editum contra adversarium innocentiae matris Dei, conservati nel cod. 1405 (fondo Sessoriano 100) della Bibl. Naz. di Roma. Per il tempo in cui scrisse e per il luogo, Montauban e Cahors sono sulla stessa linea da sud a nord nel Quercy, nella provincia francescana di Aquitania, a cui apparteneva P. d'AURIOL, la sua testimonianza è di gran valore.

Nel QUODLIBET, che è certamente l'ultima opera di AUREOLI, citando il I° l. si riferisce sempre alla redazione inedita. Questo risulta da un'indagine accurata, che non è il caso di riportare qui. Ciò vuol dire che la Reportatio contiene l'ultima espressione del suo pensiero prima del QUODLIBET.

Dalle citazioni di AUREOLI fatte dagli Autori contemporanei che ho potuto confrontare, per ciò che riguarda la cronologia delle due redazioni si ha solo conferma che nel 1317 era già conosciuta l'Ordinatio, perchè ne cita la dist. 7 Guido Terreni nella q.4 del suo Quodl.V, che secondo Glorieux (15) risale all'anno 1317. Vedi la citazione del cod. Borghes. 39 della Bibl. Vat., f.203r.

10.- LE DUE REDAZIONI DEL I° LIBRO - CONTENUTO - DOTTORI SCOLASTICI CITATI. - Stabilita la successione cronologica delle due redazioni, resta da chiedersi perchè ne abbia fatto due (16). Secondo TEETAERT (che cita DREILING(17)) il motivo della doppia redazione dovrebbe essere cercato nel carattere delle materie trattate e nell'interesse che presentavano per i contemporanei. Infatti le parti non ritoccate sono d'un carattere piuttosto positivo e pratico, come i trattati delle virtù, dei Sacramenti e della escatologia. Le parti rimaneggiate, al contrario, contengono generalmente questioni fortemente controverse al suo tempo, sulle quali perciò si concentrava tutta l'attenzione del Dottore francescano e dei contemporanei; per es. le questioni relative alla teoria della conoscenza, della materia e della forma, alla relazione tra corpo e anima, alla 'distinctio formalis ex natura rei', alla creazione, ecc.

Queste osservazioni di DREILING e TEETAERT conservano il loro valore, anche se essi suppongono che l'Ordinatio sia la seconda redazione.

P. d'AURIOL, commentando le Sentenze nei conventi di Bologna e di Tolosa, non poteva dare gran risonanza alle sue lezioni, d'altra parte sentiva di aver cose importanti da dire, di dover criticare molte idee correnti, e proporre soluzioni nuove di una gran parte di problemi. Allora volle redigere un grande commentario, completo, con largo sviluppo di tutte le questioni. Naturalmente incominciò dal I° l., che contiene in prevalenza le questioni filosofiche, in cui

(15) P. GLORIEUX, La Littérature Quodlibétique de 1260 à 1320; Le Saulchoir 1925, p. 173.

(16) Non si tratta di un fatto isolato: cfr. V.DOUCET in Arch. Franc.Hist. 25 (1932), 519, il quale cita in nota C. MICHALSKI, Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu P. Lombardus; MISCHELL. FR.EHRLE, I, Roma, 1924, p.219ss: tratta dei Commentari di Durando, Giovanni di Mirecourt, W.Chatton, A. Woodham, e Scoto.- J. KOCH, Durandus de S. Porciano, Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14 Jahrhunderts", I teil... Münster i.W. 1927, p.14ss.- Anche Guglielmo di Ware fece più redazioni del Commentario sulle Sentenze; cfr. F. STEGMÜLLER, Repertorium..., Herbipoli (Würzburg) 1947, p.142: sono da distinguersi due redazioni. Cfr. pure ibid., p.84 per Durando (tre Redazioni), e p.203 per Scoto.

(17) A. TEETAERT, Un grand Docteur marial franciscain....; Etud. Francisc.40 (1928), p. 127-128. R. DREILING, Der Konzeptualismus..., Beiträge..., t.XI, Münster 1913, p. 22-23.

facilmente si dividono le opinioni, e in cui perciò aveva più occasioni e più facilità di manifestare il suo pensiero e di esporre le sue teorie, e far la critica a quelle degli altri. L'opera molto accurata, e con la preoccupazione spesso evidente (cfr. per es. il posto che dà alla sentenza scotista nella dist. 8) di essere completo nella esposizione e confutazione delle diverse opinioni, gli richiese certo molto tempo. Anche se aveva l'intenzione di redigere in egual modo un commentario sugli altri tre libri, di contenuto più positivo, non lo potè fare perchè chiamato a Parigi, dove la responsabilità dell'insegnamento lo prese totalmente, cosicchè di queste lezioni ci è rimasta solo la Reportatio. In tal modo le due redazioni del I° l. si susseguirono immediatamente. Ciò spiega il fatto della costante identità di dottrina, e, non raramente, identità di esposizione, talvolta anche letterale (18).

La redazione 'Expandit' (= la Ordinatio) contiene 75 questioni, alcune delle quali di sviluppo assai ampio(19), che nell'ediz. romana in folio del 1596 riempiono ben 1126 pagine in due fitte colonne. La redazione 'Quia disciplinati' (= Reportatio) contiene un numero molto maggiore di questioni, 211, perchè sono molto più suddivise; ma in complesso è notevolmente meno estesa.

Confrontando l'elenco delle questioni della Reportatio secondo il cod. Borghes. 123 della Bibl. Vat. pubblicato da F. PELSTER (20), con le questioni dell'Ordinatio, si rileva che complessivamente 45 questioni su 211 non han

(18) Per nuovi problemi e nuove prospettive di soluzione sul Comment. di P. d'A. al I° l. delle Sentenze cfr. A. MAJER, Zu einigen Sentenzenkommentaren...; Arch.Franc. Hist. 51 (1958), 369-393.

(19) Per es. nella dist. 43 la quest. "Utrum potentia Dei activa sit infinita intensive, seu virtualiter et in vigore", pp.1000-1037; nella dist.30 la quest.della 1ª parte: "Utrum relatio sit in re extra absque operatione intellectus", pp.660-692; nella dist.42, 1ª q. della 1ª parte: "Utrum in Deo praedestinati immutabiliter salventur", pp.908-934; nella dist. 37,3ª (si tratta di errore tipogr.; è la 2ª) parte: "Utrum charitas possit augeri", pp.428-454; nella dist.44: Utrum rerum universitatem Deus potuit facere meliorem", pp.1038-1063.

(20) Estudios sobre la transmision...; Estudios Eclesiasticos 9 (1930), 469-479.

no corrispondenza nell'Ordinatio, almeno quanto all'enunziato delle questioni e degli articoli, poichè tra queste 45, le quattro della dist. 22 corrispondono per argomento alla terza parte della dist. 8 dell'Ordinatio. In questa invece le questioni che non hanno corrispondenza nella Reportatio sono in tutto 11 questioni. In non pochi casi si rileva una corrispondenza quasi letterale. Si può affermare che in non poche questioni la Reportatio sembra un compendio della Ordinatio. Questo conferma che al tempo delle sue lezioni a Parigi sul I° l., AUREOLI aveva già composto la redazione 'Expandit', e se ne serviva.

Quanto al contenuto del Commentario, merita attenzione il fatto che nelle sue tesi il dottore francescano prende posizione, si può dire sempre, contro i grandi maestri della Scolastica, S.Tommaso, capo venerato della scuola domenicana, e Duns Scoto, che cominciava allora ad essere il vessillo della scuola francescana, contrapposto a S. Tommaso. Nel cod. Borghes. 329, che per la Ordinatio è il più antico, Scoto è nominato nei sottotitoli scritti in rosso ben 128 volte (21); S. Tommaso è nominato 124 volte. Quindi in ogni questione (sono 75) e in alcune più di una volta, riporta l'opinione dei due dottori e prende posizione contro di essa.

Gli altri Autori più citati sono Enrico di Gand, Herveo, Durando, poi Guglielmo di Ware e Goffredo de Fontaines; altri autori sono citati assai di rado. Fra tutti, i dottori scolastici citati sono ventiquattro.

Anche nella Reportatio (secondo il cod. Borghes. 123 della Bibl. Vat.) gli autori citati più degli altri sono Scoto (chiamato generalmente nel testo "doctor modernus subtilis", nel f. 2r "doctor solemnis et subtilissimus") e S. Tommaso (chiamato già "doctor antiquus"nel f. 128v, "doctor communis" nei ff.154v, 170v, 175r, 177r, 182v). Subito dopo viene Herveo "Mgr. Herveus Brito", chiamato anch'egli "doctor subtilis modernus", f.46r, "doctor solemnis" ff. 54v,

(21) E' già ricordata la scuola scotistica: "f.130r "opinio Scoti et aequacium"; f. 352r "Scoti et sequacium multorum".

132v, 133r. Tra i "doctores magni" insieme a S.Tommaso è nominato Goffredo de Fontaines, f.65r. Il titolo di "doctor quidam solemnis" è dato anche a un Maestro Tommaso, Thomas Anglicus, ossia Thomas de Wilton (22). L'appellativo sem - plice di "doctor solemnis" è dato ad Enrico di Gand, citato non poche volte, sebbene meno di Herveo. Invece non è cita to Durando!

Quindi nelle due redazioni gli Autori ordinariamente impegnati sono gli stessi (meno Durando). C'è però questa differenza, che solo nell'Ordinatio dà un ampio sviluppo alla esposizione delle sentenze che impugna. Ciò è dovuto anche al diverso metodo seguito nelle due redazioni. Nella Reportatio, all'inizio di ogni distinzione o parte di di- stinzione, accennate appena le prime parole del testo del Mgr. Sent., propone subito le questioni che intende tratta re, e passa quindi ad esporle con questo schema: un argo - mento contro la soluzione propria, poi un argomento oppo - sto al primo, poi la risposta, divisa in due, tre o più pun ti. Infine risponde all'obbiezione iniziale. Non rare volte la risposta alla questione è data subito, "sine argumentis". Nel rispondere alla questione suole inserire, molto sobria mente, le opinioni degli altri.

Nella Ordinatio invece espone anzitutto, dividendo e suddividendo, il testo delle Sentenze. Quindi propone la questione, e riporta subito diversi gruppi di argomenti per le diverse soluzioni, Poi viene la "Responsio ad quaestio- nem", suddivisa sempre in parecchi articoli ("Ad quaestio- nem istam respondendo hoc ordine procedetur") nei quali co- mincia generalmente con l'esporre le diverse soluzioni pro-

(22) Ff.130r, 131r, 134v, 159v (in margine). Nel cod. Borghes.329 (Ordinatio) è nominato nei sottotitoli scritti in rosso cinque volte dal f.435v al f.496v; nota che alla citazione del f.473v, nell'ediz. a p.1019b corrisponde erroneamente il no- me di "Ochan".- Su Thomas de Wylton cfr. P. GLORIEUX, Thomas de Wylton; DTC, t.XV,I part., 781; idem, La Litt. Quodlib., II, 1935, p.278-279; A. MAJER, Das Quodlibet de Thomas de Wylton; Recherch. de Théol. Anc. Méd. 34 (1947); 106-110: esamina il cod. Borghes. 36 della Bibl. Vat.

poste, rimandando per ciascuna agli argomenti già posti pri ma. Dopo questo propone la sua sentenza. I singoli artico- li hanno generalmente grande estensione, e contengono spes so altre esposizioni di sentenze e di argomenti avversari. In fine risponde ai singoli argomenti proposti prima della "Responsio ad quaestionem" (23).

Nella Ordinatio "sempre e dovunque ha a cuore di espor re lungamente il proprio modo di vedere e le proprie opinio ni, che si sforza di spiegare, di provare e di difendere contro gli attacchi di avversari reali o immaginari (24). Si applica egualmente a dare una esposizione sviluppata, una critica approfondita delle teorie di un gran numero dei suoi avversari. Abbiamo anche da altri testimonianze esplicite a questo riguardo. Così nel Commentario sulle Sentenze di Francesco de Mayronis OFM (1327) leggiamo in una glossa marginale dell'edizione veneziana del 1504, f.2r: "Ut opiniones aliorum, quas ipse ubique tangit, distincte videas, quaere Aureolum semper". Così pure i domenicani C. Paban e T. Pègues fanno notare nella nuova edizione delle "Defen- siones Theologiae Divi Thomae Aquinatis" di Giovanni Ca- preolo: "Non semper ex libris auctorum argumenta depromp - sit Capreolus, sed prout in praecipuo adversario, Aureolo scilicet, exposita invenerat. In argumentis ergo ex Scoto v.gr. assumptis, hujus Doctoris utique sententiam habes, formam vero sub qua praesentantur, apud Aureolum invenies" (Ediz. 1900, p.XXII) (25).

"Il commentario di P. d'A. si caratterizza ancora per una dipendenza stretta e crescente da Aristotele e dal suo commentatore Averroè, e da una difesa, spesso serrata, di

(23) Vedi dopo lo schema della q.3 della d.8 dell'Ordinatio, e della d.22 nella Reportatio.

(24) Ricorrono spesso nell'esposizione dei suoi argomenti le parole si dicatur - si dicat aliquis".

(25) R. DREILING, Der Konzeptualismus...; Beitr. zur Gesch. der Phil. des M.A. di Bäumker, t.XI, Münster 1913, p.24, nota 1. - A. TEETAERT, Un grand Doct. marial Franc..., Etud. Francisc. 40 (1928), p.128.

questi due filosofi, contro gli attacchi di numerosi scolastici. Tuttavia l'impressione dominante che si prova alla lettura di questo commentario è che il dottore francescano vuole aprirsi una via personale, conservare la sua autonomia e la sua opinione personale in tutte le questioni trattate, e non dipendere formalmente nelle sue teorie e dottrine da alcun altro filosofo o teologo. Si compiace infatti e si fa gloria d'avanzare in tutte le materie trattate la propria opinione, che si pone a giustificare e a difendere" (26).

11.- Il QUODLIBET - Dopo le sue lezioni sulle Sentenze, Aureoli ebbe ancora occasione di trattare le questioni più spinose, nelle quali la sua opinione aveva suscitato maggiori opposizioni, nel Quodlibet, l'ultima sua opera che conosciamo.

Nell'ediz. romana del 1605 erroneamente è scritto nel titolo "Quodlibeta sexdecim", mentre si tratta di una sola disputatio de quolibet , che consta di sedici questioni.

Sono conosciuti quattordici manoscritti che lo contengono (27). Il cod. lat. 17485 della Bibl. Naz. di Parigi , proveniente dall'antico convento di S. Giacomo, termina così: "explicit" quodlibet magri petri aureoli ordinis fratru minoru editum et completum anno gre millesimo tricentesimo vicesimo, deo gracias. Amen". Questa data s'inquadra bene nell'attività scolastica di AUR.,che non potè sostenere dispute "de quolibet" prima di essere "magister regens" (prestò giuramento il 13 novembre 1318), nè dopo che fu nominato arcivescovo di Aix (23 febbr. 1321) (28). Concorda pure que-

(26) A. TEETAERT, Pierre Auriol; DTC, t.12, II part., Parigi 1935, col.1833-1834. R.DREILING, o.c., p.24; ibid., p.180: "Er ist weder Platoniker noch Augustinianer, weder Aristoteliker noch Averroist, weder Scotist noch Thomist".

(27) Ai tredici di Arch. Francisc. Hist. 26 (1933), 263, è da aggiungere il cod.E. 145 della Bibl. Comunale di Sarnano, descritto da ABATE G., Antichi manoscritti e Incunaboli dell'ex Bibl. OFM Conv. di S. Francesco, ora Bibl. Comunale di Sarnano (Marche), in Miscellanea Francescana, 47 (1947), 520.

(28) Vedi sopra.

sta data col fatto che cita a più riprese (qq.3, 11, 15) un certo "Thomas Anglicus", suo avversario: si tratta di Thomas de Wylton, presente a Parigi come reggente in teologia negli anni 1312-1322 (29).

"I problemi trattati nel Quodlibet si collegano strettamente al Commentario sulle Sentenze, e vi rimandano spesso esplicitamente (30). Non contiene solo discussioni contro avversari anonimi, come dimostrano le formule "determinatio quaestionum nuper propositarum - disputatio - quaerebatur etc.", (ediz. cit., p.1, 4), ma spesso prende di fronte i suoi avversari citandoli per nome. Tra questi il Cancelliere di Londra Thomas de Wylton (p.16, 113, 138 (31), Hervaeus Natalis (q.II), Enrico di Gand (p.100), S.Tommaso (p.89, 96), Goffredo de Fontaines (p.90), e principalmente Scoto e gli scotisti (q.III, p.33,42; q.IV, p.46; q.V, p. 54; q.X; cfr. anche p.2 e p.89; tutta la prima questione è consacrata alla confutazione della dottrina scotista delle "formalitates"e della "distinctio formalis ex natura rei". Quest'opera quindi costituisce in gran parte una collezione di monografie polemiche sulla teoria della conoscenza e la metafisica, la psicologia e la filosofia naturale, l'etica e la morale, la teodicea e la dogmatica. Dà un riassunto succinto e una difesa ben condotta dei problemi fondamentali sviluppati nel Commentario sulle Sentenze, e conserva la stessa opinione e la stessa posizione che nel Commentario"(32).

Queste considerazioni ci apprendono che fin dall'inizio della sua carriera letteraria il dottore francescano fu l'oggetto di attacchi e di critiche molteplici e rinnovate. Per es. nel IV l. del Comment. s'attacca a refutare le obbiezioni allegate da Hervaeus Natalis contro il I° l. del Comm., e da un "doctor solemnis" contro il IV° ed. cit., l.I° p.595; l.IV° p.126bB; p.121aE, 123-124, 147bF, 194bD, 195aABC, 195bABss, 226).

(29) Vedi sopra, nota 22; cfr. pure GLORIEUX P., La Littérat. quodl. de 1260 à 1320; 1° vol., Paris 1925, p.255.

(30) Ediz. Roma 1605, p.23, 25, 26, 36, 40, 49, 104, 125, 131, 146 etc.

(31) Vedi sopra, nota 22.

(32) A. TEETAERT, Pierre Auriol; DTC t.12,2^{a} parte, Paris 1935, col.1839. Teetaert dicendo "Commentario" si riferisce alla Ordinatio, ma ciò che dice vale anche della Reportatio.

S. Antonino di Firenze ci dà in modo succinto ma incisivo la ragione profonda e fondamentale di tutti gli attacchi e di tutte le critiche: "Celebris quoque opinionis fuit Petrus Aurelius (dal contesto è certo che si parla di P. Aureoli) scripta relinquens super librum Sententiarum, in quo quia manus ejus contra omnes, vertens in dubium firmata per alios et in quaestionem vertens, manus omnium contra eum" (33).

III° - L'INSEGNAMENTO DI PIETRO D'AURIOL SULLA PLURALITA' DEGLI ATTRIBUTI DI DIO E LA SUA SEMPLICITA' NELL'ORDINATIO DEL I° LIBRO (1).

12.- SCHEMA GENERALE DELLA TRATTAZIONE.- Nella redazione 'Expandit' P. d'A. tratta degli attributi di Dio in relazione alla semplicità divina nella dist. 8, parte 3ª (ediz.1596, p.285-309 (2). La questione viene così proposta: "Utrum pluralitas attributorum repugnet divinae simplicitati". Seguono alcuni argomenti in favore delle diverse sentenze, le quali tutte, presupposta la pluralità degli attributi divini, tentano concordarla con la divina semplicità. La prima sentenza esclude la ripugnanza da questa pluralità nella semplicità, per il fatto che gli attributi divini si distinguono sola ratione, e ciò a causa del

(33) S.ANTONINO DI FIRENZE, Chronica (p.III, tit. XXIV, c.8, paragr.2; Lione 1587. Il testo di S.Antonino continua e finisce così: "et tamen archiepiscopus factus est"!! A.TEETAERT, Un grand docteur marial francisc., Pierre d'Auriole. Biographie et activité littéraire; Etudes Franciscaines 39 (1927), 371.
NB.- Per altri scritti minori ed opere dubbie vedi A.TEETAERT, Pierre Auriol; DTC t. 12, 2ª parte, Paris 1935, col.1837-1846.

(1) Per accertare il testo sono stati consultati i codici; Vat.lat. 940 e 941, Borghes. 318 e 329, Ottobon.lat. 995, tutti della Bibl. Vat. Saranno citati semplicemente col numero. L'ediz.romana del 1596 sarà citata adducendo semplicemente la pagina.
(2) In questa redaz. Aureoli solo in alcune distinzioni divide in più parti la sua trattazione; il più delle volte a ogni dist. corrisponde una sola questione.

la imperfezione del nostro intelletto; porta quattro argomenti. La seconda ricorre egualmente alla distinzione sola ratione, però avuta 'per intellectum comparative ad extra'; dieci argomenti. La terza: distinzione di ragione 'per intellectum comparantem ad intra": nove argomenti. La quarta: gli attributi si distinguono 'formaliter et ex natura rei'; sedici argomenti. Infine porta tre argomenti di autorità per dimostrare che la pluralità degli attributi divini non ripugna alla semplicità divina.

Dopo questa presentazione degli argomenti per le diverse sentenze, si ha la Responsio dell'Autore in sei articoli. Nel I° "discurretur per quattuor modos dicendi a) Doctorum". Il primo è quello di S. Tommaso, per cui valgono i quattro argomenti sopra riportati al primo posto. Poi quello di Goffredo, per cui sono i dieci argomenti riportati al secondo posto. Fa seguire un'aggiunta di Hervaeus a questa sentenza, tendente a precisare in qual modo debba intendersi la 'comparatio ad extra'. Il terzo modo è quello di Guglielmo di Ware (Varrone), per cui sono i nove argomenti riportati al terzo posto. Infine è citata in modo indeterminato la "opinio quorumdam aliorum", per cui valgono i sedici argomenti riportati al quarto posto. A questi vengono aggiunti qui sei argomenti per dimostrare che tale distinzione "ex natura rei et multitudo formalis" non ripugna alla semplicità divina.

Nell'art. II° precisa il valore che deve darsi al concetto di attributo, per dimostrare che le quattro opinioni predette hanno in comune questo presupposto errato, "quod conceptus attributales importent rationes determinatas, vel absolutas vel respectivas" (p. 292a). Dimostra la falsità di questo con sette argomenti. Poi espone positivamente che cosa sono i "conceptus attributales". Aggiunge infine quattro osservazioni per dimostrare come le opinioni suddette "procedant ex inadvertentia praemissorum". L'art. III° dimostra "in quo opiniones tres primae deficiunt in speciali". Porta cinque argomenti contro la prima, undici contro la seconda, e quattro contro la terza. Nell'art. IV° si mette dal punto di vista degli scotisti (4ª sentenza), adducendo prima venticinque argomenti dei loro avversari, e poi una risposta generale, e la risposta alle singole obbiezioni "secundum opinionem Scoti".

a) Così i cod. 318,329,941, 955; l'ed. omette.

Nell'art. V° affronta decisamente e in modo personale la confutazione di questa sentenza.

Nell'art. VI° finalmente propone la sua risposta alla questione. E dopo risponde agli argomenti addotti in principio a favore delle quattro sentenze avverse.

Questo, a larghi tratti, lo schema della questione. La sentenza di Aureoli nella presente questione si trova dunque negli articoli II° e VI°; nel II° precisa il valore del concetto di attributo; nel VI° dice come deve intendersi la pluralità degli attributi divini, e come non sia in alcun modo contro la semplicità divina.

13.- CIO' CHE NON DICONO I CONCETTI ATTRIBUTALI - L'art. II°, da titoli intercalati (3), è diviso in tre parti: la prima negativa, ciò che non dicono i concetti attributali; la seconda positiva, "quid sint conceptus attributales"; la terza fa notare come le quattro sentenze precedenti siano sbagliate perchè non hanno badato a queste nozioni.

Anzitutto quindi sgombra il terreno dagli ostacoli, eliminando le nozioni false del concetto di attributo. E fondamentalmente falsa è per Aur. quella nozione che fa dell'attributo una res determinata, qualità o sostanza; come pure quella che ne fa una ratio determinata, ossia un concetto determinato. Questo modo di concepire è alla base della "deceptio et difficultas" di coloro che sostengono le opinioni riportate in precedenza. E' vero che nel concetto di attributo vi è qualche cosa di determinato, ma ciò vi è solo connotative et in obliquo, mentre principaliter et in recto dice solo il concetto indeterminato e confuso di ente. "Conceptus attributales, quantum ad id quod principaliter important, non dicunt aliquam rem vel rationem determinatam, quamvis dicant certum connotatum a)". Per dimostra-

(3) Questi titoli si trovano già scritti in rosso nel cod. Borghes. 329, e quindi provengono dall'Autore stesso. Così è, in generale, di tutti i titoli dell'edizione.

a) Così i cinque codici; l'ed. ha 'conceptum', evidentemente sbagliato.

re questo asserto fondamentale porta sette argomenti (4).

"1° siquidem inductive: attributorum enim quaedam videntur privativa, ut unus, simplex, incommutabilis; quaedam videntur positiva, ut voluntas, intellectus, sapientia, justitia et misericordia; quaedam videntur simul privativa et positiva, ut aeternitas, quae ponit durationem et privat terminos, et immensitas, quae ponit magnitudinem et privat limitationem. Sed ista omnia et quaecumque alia nullam positionem b) principaliter important, etsi accipiantur a certo connotato, ut patet de privativis. Unum enim significat illud quod est indivisum in se et ab alio divisum, et unitas id quo illud c) est indivisum in se et ab alio divisum; apparet autem quod illud non dicit determinatum aliquid nec rem nec rationem, immo totum conceptum entis, qui caret omni re et omni ratione determinata, ut dicebatur supra, quamvis indivisio in se et divisio ab alio claudatur in isto conceptu per modum connotati; in conceptu quidem unius connotatur quasi accidens a subjecto; unum enim respicit duas illas negationes subjective; in conceptu vero unitatis connotatur per modum effectus formalis, quia dicitur unitas illud quo dividitur aliquid ab alio et individitur in seipso. Similiter autem conceptus simplicitatis importat illud quod caret omni plurificatione multitudinis et compositionis; istud autem non est aliquid determinate, sed totus conceptus entis. Patet etiam idem de attributis positivis: intellectus enim importat illud cui res praesentes sunt in esse objectivo; similiter voluntas illud quod in aliud inclinatur post apprehensionem intellectus; justitia vero quo quis reddit unicuique quod suum est; misericordia autem quo quis nititur alterius miseriam relevare. Constat autem quod in omnibus istis conceptibus nihil est determinatum principaliter sed tantum connotative, cum totus conceptus entis principaliter importetur; cum enim concipio quo quis reddit alicui quod suum est, illud quo non est determinatum aliquid, sed potest competere omni rei vel rationi qua reddatur unicuique quod suum est; et idem est de misericordia et aliis enumeratis. Patet etiam idem de attributis positivis et privativis simul; aeternum enim dicitur quod attingit omne tempus factum vel factibile, conceptibile seu conceptum; non enim dicit aeternitas quamdam durationem adjacentem Deitati, ut inferius apparebit, sed illud dicit quo aliquid potest attingere omnem durationem temporalem in infinitum extensibilem. Similiter et immensitas non dicit quamdam magnitudinem alicui adjacentem, sed immensum est illud quod potest attingere omnem locum, et immensitas idem illud quo

(4) Credo opportuno riportare per disteso il testo di Aureoli, affinchè, essendo piuttosto rara l'ed. rom. del 1596, ci si possa render conto direttamente del suo stile e del suo modo di argomentare.

b) Così l'ed. con i cod. 329 e 940; i cod. 318, 941, 995 hanno "rationem'.

c) Così i cod. 318, 329, 941, 995; l'ed. ha 'id quod'.

potest. Constat autem quod totus conceptus entis hic clauditur principaliter et in recto, quamvis includatur certum quid connotative et in obliquo; eodem autem modo posset induci in omnibus attributis. Relinquitur ergo quod non importent principaliter et in recto aliquid determinate, nec sec. rem nec sec. rationem, sed tantummodo in obliquo et per modum connotati" (p. 292b).

"2º vero patet idem quia quod cum omni re et omni ratione coincidere potest, non importat determinate rem aliquam aut aliquam rationem; tale enim importat directe conceptum entis abstrahentem ab omni re et ab omni ratione determinata. Sed constat quod conceptus attributales coincidere possunt cum omni re et omni ratione, ut patet de sapientia, quae cum sit illud quo verum ponitur in esse conspicuo et perspecto et objective formato, si hujusmodi fiat per qualitatem, sicut in nobis, illa qualitas erit sapientia; si vero anima per essentiam suam res omnes poneret in esse formato, non dubium quod anima esset sapientia; immo si digitus hoc faceret, sapientia dici posset, et idem potest conspici in aliis attributis. Ergo conceptus attributales quantum ad illud quod principaliter important sunt re et ratione penitus indeterminati, quamvis in obliquo dicant determinatum aliquid, et connotative. Et si dicas quod coincidunt in omnem rem et rationem, aliquo tamen addito, puta determinata ratione, unde oritur illud connotatum; videtur enim quod ponere res in esse formato reducatur ad certam aliquam rationem ponentem. Siquidem hoc non valet: constat enim quod illa qualitas quae in anima existens sapientia appellatur, per suam propriam rationem, qua talis res accidentalis et talis qualitas est, ponit res in esse formato; et similiter Deitas non per aliquam rationem mediam, sed per propriam rationem Deitatis hoc facit; et ita coincidit in plurales rationes nullo penitus addito, et per consequens instantia non valet" (p.292b-293a).

"3º quoque idem apparet. Si enim aliqua ratio communis importetur per attributum participata ab omnibus quibus competit attributum, aut erit communis quidditative, sicut animal est commune homini et leoni, aut erit communis quasi accidentaliter. Sed non potest poni primum, quia tunc Deo et creaturae aliquid esset commune quidditative, importans determinatum rationem, et tunc illa determinata ratio haberet rationem superioris et universalis et praedicabilis in quid de pluribus alterius rationis, et non apparet cur non genus esset; secundum hoc etiam a sapientia creata et sapientia increata abstraheretur una communis ratio praedicabilis in quid, et esset aliquid commune univocum sapientiae creatae et increatae; et iterum a sapintia creata abstraherentur duae rationes quidditativae, quarum una non continetur sub altera, videl. ratio qualitatis, et ratio sapientiae communis, constat enim quod ratio sapientiae non praedicatur quidditative de ratione qualitatis. Secundum hoc ergo continebitur creata sapientia sub duabus quidditativis rationibus, quod est

contra regulam Philosophi in Praedicamentis (5) dicentis quod diversorum generum et non subalternatim positorum, diversae sunt species, et idem est de omni praedicato quidditativo. Nec potest etiam poni 2m: tunc enim sequeretur quod qualitas quae est in anima non esset formaliter sapientia, sed per quamdam rationem additam, si sapientia in communi diceret quamdam rationem accidentalem participatam ab omnibus sapientiis. Hoc autem verum non est, sicut patet. Relinquitur ergo quod sapientia non dicat aliquam rationem determinatam, et idem patet de aliis attributis" (p.293a).

"4º vero idem apparet, quia si attributa dicerent determinatam rationem aliquam, pari ratione verum bonum unum et caetera transcendentia dicerent unam aliquam rationem: ista enim sunt de attributis. Sed constat quod non dicunt: si enim verum unam diceret rationem, illa esset vera et bona et una, et sic procederetur in infinitum; unde cum omnis ratio determinata includat ista, impossibile est quod ipsa importent unam determinatam rationem. Relinquitur ergo quod attributum nihil determinatum importet" (p.293a).

"5º quoque idem concluditur. Unumquodque enim cognoscitur ex sua propria definitione; sed constat quod in definitione cujuslibet attributi nihil determinatum exprimitur principaliter et in recto, sed solum connotative et in obliquo; si enim definiatur sapientia, dicetur quod est illud quo res objective lucent[a]; hic autem in recto ponitur illud vel illud, quod nihil determinate dicit; in obliquo autem ponitur relucentia rerum objectiva; et similiter si definitur justitia dicetur quod est illud quo redditur unicuique quod suum est, quodcumque sit illud; unde evidenter apparet quod nulla determinata ratio concipitur principaliter et in recto, quamvis determinatum quid connotetur in obliquo. Ergo illud quod prius" (p.293b).

"6º autem idem videtur: quoniam impossibile est plures rationes disparatas de eodem praedicari quidditative; sequeretur enim quod de eodem possent formari plures quidditates; sed omnes perfectiones attributales praedicantur in quid de Deo; dicit enim Anselmus Monol. c. 16 (6) quod si quaeratur de ipsa summa natura, videlicet de

---

(5) Trattato I, c.IV; ediz. Venezia 1552, t.I, p.13r, lin.40ss.

(6) PL 158, col.165. Il testo di S.Anselmo dopo 'summa pulchritudo" continua: "summa immortalitas, summa incorruptibilitas, summa immutabilitas, summa beatitudo, summa aeternitas, summa potestas, summa unitas... summe ens, summe vivens". E conclude: "Haec omnia uno modo et una consideratione dicuntur de Deitate, nec est sapientia et justitia secundum alium modum aut aliam considerationem". ./.

a) Così i cod. 318, 940, 941, 005; l'ed. ha 'lucet'.

Deitate, quid sit, nihil verius respondetur quam justitia, quoniam summa natura non proprie dicitur quod habet justitiam, sed quod existit justitia; quod vero in esemplo justitiae ratum esse conspicitur, et hoc de omnibus quae similiter de ipsa summa natura dicuntur, intellectus se noscere [b] per rationem constringitur; quidquid enim eorum de illa dicatur, non qualis vel quanta sit, sed magis quid sit demonstratur; illa enim est summa essentia, summa vita, summa magnitudo [c], summa pulchritudo, et multa alia quae ibi ponit Anselmus. Ergo illae perfectiones non possunt importare plures determinatas rationes" (p.293b).

"Ultimo vero idem apparet, quod si sapientia in communi dicit unam [d] aliquam rationem determinatam, quae communis sit Deo et creaturae, aut illa est absoluta aut respectiva; non potest poni respectiva, quia aut diceret respectum realem, et tunc essent multae rationes [e] reales in Deo, cum tamen non ponantur aliquae reales, nisi proprietates personales; aut dicerent [f] respectum rationis, quod esse non potest: tum quia respectus rationis non est perfectio simpliciter cum sit ens diminutum; tum quia respectus hujusmodi fiunt [g] ab intellectu, et ita Deus non esset perfectus nisi aliquis intellectus fabricaret in eo istos respectus rationis; nec potest dici quod sint absolutae hujusmodi rationes, quia tunc Deus non esset perfecte beatus, nisi per talem rationem, nec justus nec bonus, nec esset bonus per essentiam, justus et verus, cujus oppositum clamat veritas fidei et Philosophiae. Ergo conceptus attributales non important aliquam rationem determinatam" (p.293b).

14. - CHE COSA SONO I CONCETTI ATTRIBUTALI - All'esposizione negativa (ciò che non dice il concetto di attributo), fa seguito l'esposizione positiva, ricavata come una conclusione delle prove precedenti. Vien condensata in una definizione di attributo, spiegata poi 'per partes'. "Est enim

./. a) Così i cod. 318, 940, 941, 995; l'ed. ha 'lucet'.

b) Così l'ed., il cod.941, e la PL cit. nella nota 6; i cod.318, 329, 940, 955 hanno 'sentire'.

c) Tra 'summa vita' e 'summa magnitudo' i cod.329, 940, 941, 995 aggiungono: 'summa essentia (941 omette), summa vita, summa sanctitas (995: 'sanitas'), summa justitia, summa sapientia, summa veritas'.

d) Così i cod. 318, 940, 941, 995; l'ed. ha 'coincidit in unam'.

e) Così l'ed. e i cod.329,940,941; i cod.318 e 995 hanno 'relationes'.

f) Così l'ed. e i cod.318, 329,940; i cod. 941 e 995 hanno 'diceret'.

g) Così i cod. 318, 329, 940, 9955; l'ed. ha 'fuit'.

conceptus indeterminatus principaliter et in recto secundum rem et rationem, includens in obliquo certum aliquid connotatum, pertinens ad perfectionem simpliciter, communis Deo et creaturae, in idem re et ratione coincidens cum illo in quod specificatur".

La definizione consta di cinque elementi.

"Dicitur autem quod est conceptus indeterminatus re et ratione quantum ad illud quod dicit principaliter et in recto. Est enim considerandum quod sunt aliqua quae nihil dicunt nisi in recto, utpote homo, leo, et caeterae substantiae, et sunt aliqua quae cum hoc quod dicunt aliquid in recto, aliqua significant in obliquo, ut simitas dicit concavitatem in recto et nasum in obliquo, et similiter caro dicit substantiam propriam in recto et animal in obliquo, quia dicitur caro alicujus caro; similiter os, manus et similia connotant aliquid in obliquo, principale autem significatum est illud quod dicunt in recto. Attributa ergo sunt quidam conceptus confusissimi et spoliati ab omni determinata re et ratione; unde non sunt nisi conceptus entis sub certo connotato, sicut justitia est omne illud quo redditur unicuique quod suum est; nec oportet quod illud sit qualitas, potest enim esse substantia, ut in Deo; nec quod sit substantia, potest enim esse qualitas ut in creatura; nec quod sit aliqua communis ratio, quia nihil est commune substantiae et qualitati, importans determinatam rationem. Restat ergo quod omne attributum sit formaliter et in recto conceptus carens omni determinata ratione" (p.293b-294a).

"Dicitur etiam quod includit in obliquo certum aliquod connotatum; per hoc enim differt conceptus iste [a] confusus a conceptu entis simpliciter; conceptus quidem entis dicit omnem rem et rationem implicite, nec connotat aliquam rationem in obliquo, ut patet quod res, aliquid et ens nihil important in obliquo. Conceptus autem justitiae dicit omnem rem et omnem rationem implicite, quaevis sit illa, dum tamen per eam reddatur alteri quod suum est; et eodem modo misericordia, et sic de aliis attributis " (p.294a).

"Dicitur nihilominus quod sit pertinens ad perfectionem simpliciter: unaquaeque enim res melior est si sit illud quo unicuique redditur quod suum est, quam si non sit; per quod patet quod tales conceptus non claudunt in se determinatam rationem, quia tunc illa ratio non esset melius [b] quam suum oppositum , non esset enim

a) Così i cod.318, 940, 941, 995; l'ed. ha 'ille'.

b) I cod.318, 941, 995 aggiungono 'in unoquoque'.

melius[c] oppositae rationi, quia desineret esse ratio illa si talis perfectio attribueretur sibi; si vero nec ipsum nec oppositum claudat aliquam determinatam rationem, poterit adaptari uterque conceptus omni ratione absque hoc quod destruat illam; et per consequens erit melius ipsum quam non ipsum; melior est enim conceptus justitiae in unoquoque quam sit conceptus injustitiae" (p.294a).

"Dicitur vero communis Deo et creaturae: propter hoc enim appellatur attributum, quia creaturae attribuitur secundum modum[a] intelligendi, licet secundum veritatem a Deo in creaturam diffundatur, et per consequens communis est ambobus; ex quo convincitur quod non potest dicere aliquam determinatam rationem, quia nulla ratio, praesertim quidditativa, est communis Deo et creaturae" (p.294a).

"Additur quoque quod coincidit in idem re et ratione cum illo per quod determinatur et in quod specificatur, sicut patet quod ratio justitiae applicata ad qualitatem illam qua anima dicitur justa, sic in propriam rationem illius qualitatis coincidit, ut non sit alia ratio justitiae a ratione illius qualitatis; non enim illa res dicitur justitia per appositionem[b] rationis, sed per propriam quidditatem, quia ipsa est qua inclinatur voluntas ad reddendum unicuique quod suum est; similiter cum aptatur ad Deitatem, Deitas est justitia sub ratione Deitatis, quia per ipsam pronus est Deus ad reddendum unicuique quod suum est, et sic apparet quod bene est assignata descriptio praedicta" (p.294a-294b).

15 - LA PLURALITA' DEGLI ATTRIBUTI DI DIO E LA SUA SEMPLICITA'.- Nei due paragrafi precedenti si è visto come P. d'A. espone la sua nozione di attributo e la dimostra. Dopo aver confutato le altre opinioni nella 3ª parte dell'art. II°, e negli art. III°, e V°, dà nell'art; VI° la sua risposta alla questione iniziale sulla pluralità degli attributi e la semplicità di Dio; la moltitudine degli attributi in Dio non è contro la semplicità perchè non pone alcuna composizione, nè reale nè di ragione. Espone e dimostra la sua sentenza in tre proposizioni (7):

c) Così i cinque codici; l'ed. ha 'in unoquoque enim non esset melius'.

a) Così l'ed.: meglio i cinque cod.: 'a creatura Deo tribuitur (il cod.318: 'attribuitur') secundum nostrum modum'.

b) I codici 318, 329, 940, 995 aggiungono 'alicujus'.

(7) Adopera la formula modesta, che è la più frequente, 'dicitur quod videtur - dicendum quod videtur'. Non poche volte però la formula è decisa: 'quid dicendum secundum veritatem'.

1ª proposizione: "Quod omnes divinae perfectiones quantum ad illud quod sunt formaliter, coincidunt in rem et formalitatem ac rationem Deitatis". Per dimostrarla adduce cinque argomenti:

1° - "Quandocumque enim sunt aliqua multa quae nullam rationem determinatam dicunt, quando determinantur per aliquam rationem coincidunt in illam, et si omnia possint determinati per unam[c], coincident in illam; sed sapientia et justitia et caeterae perfectiones, ut supra dictum est, nullam rationem determinatam important formaliter et in recto. Ergo cum omnes possint determinari per rationem Deitatis, omnia coincident in illam rationem, ita ut Deitas sit quaedam sapientia, quaedam justitia, et sic de omni perfectione, juxta illud quod dicit Anselmus Monol. c. 16 et 17 (8), quod omnes istae perfectiones non praedicant qualis aut quanta sit Dei essentia, sed quid sit. Est enim summa justitia summa pulchritudo summa potestas summa aeternitas, et concludit, quod haec omnia uno modo et una consideratione dicuntur de Deitate, nec est sapientia et justitia secundum alium modum aut aliam considerationem" (p.305a).

2° - "Pr.: Non est perfectius justitia qualitas illa creata[a] quae est in mente justi, quam Deitas, alioquin perfectiones simpliciter intimiori[b] et perfectiori modo attribuerentur creaturis[c] quam Deo; similiter autem nec qualitas exsistens in mente sapientis est perfectius sapientia, sed nec qualitas exsistens in animo clementis est perfectius pietas aut clementia; sed constat quod qualitas justi est justitia per suam propriam rationem, et similiter habitus sapientis est per propriam rationem sapientia. Ergo et Deitas per propriam rationem erit sapientia et justitia et sic de perfectionibus universis" (p.305a-305b).

3° - "Pr. Sicut Deus est quo majus excogitari non potest in qualibet perfectione, sic et ratio Deitatis debet esse summa in omni perfectione. Aut ergo se habet ad[d] omnem perfectionem per modum substrati, aut per modum cujusdam constituti ex eis, aut per modum determinantis omnes perfectiones aliquo addito, aut determinantis eas nullo penitus addito, sed quia omnes possunt explicari per ipsam Deitatem, in ipsam coincidendo; non potest autem primum dari quia tunc non esset perfectissima intrinsece, sed per modum substrati et denominative, et per consequens

c) Così i cinque codici; l'ed. ha 'illam'.

(8) La citazione del c.17 è erronea. Cfr. PL 158, col.165.

a) Così i cinque codici; l'ed. ha 'causata'.

b) Così i codici 318, 329, 941, 995; l'ed. ha 'certiori'.

c) Così i cod. 318, 329, 940, 995; l'ed. ha 'creatis'.

d) Così tutti i cod.; l'ed. ha 'habet in'.

non esset illud quo majus excogitari non potest in omni perfectione; majus enim esset si haberet omnem perfectionem quidditative et intrinsece; sed nec secundum dari potest: tum quia perfectiones important conceptus confusissimos omni determinata ratione carentes et ita nihil possunt constituere; tum quia repugnat divinae perfectioni quod constituatur ex omnibus perfectionibus tamquam totum ex partibus; tum quia perfectiones, dato quod dicerent determinatas rationes, amitterent terminos suos si deberet ex eis aliquid constitui unum. Nec potest dari tertium, quia Deitas constitueretur ex omnibus perfectionibus et [e] aliquo addito: esset enim ibi compositio [f] ex indeterminato et determinabili [f], et iterum [g] non esset illud quo majus excogitari non potest secundum propriam rationem, quia propria ratio esset extra omnem perfectionem tamquam aliquid additum et determinans. Relinquitur ergo quod quartum omnino sit verum, videlicet quod Deitas sic specificet omnem perfectionem simpliciter quod per propriam rationem sit quaedam summa sapientia, et quaedam justitia, et sic de aliis universis" (p.305b).

4º- "Pr. Avicenna 7 Met. [h] c. ult. dicit quod proprietates primi principii sic sunt in eo quod non invenitur aliqua quae faciat debere in esse [i] primi principii partes [1] aut multitudinem aliquo modo; sed nisi concederent [m] omnes perfectiones in idem re et ratione, aliquo modo facerent multitudinem, quia saltem secundum rationem esset ibi aliqua multitudo. Ergo coincidunt in idem" (p.305b).

5º - "Pr. Aug.7 de Trin. c.5 concedit quod eo quod [n] Deus est Deus, et est magnus, sapiens et potens et justus et omni perfectione consummatus; non concedit tamen quod eo [o] sit Pater quo Deus, quod exponit Magist., dist. 28 [p] quod [q] non eo quo Deus est Pater quia non ea notione vel conceptu. Ergo per oppositum videtur intentio ubique August., quod omnes istae [r] perfectiones coincidunt in ipsam [s] rationem Deitatis; unde 6 de Trin. c.7 dicit quod eadem est magnitudo, quae sapientia, et eadem quae unitas [t], et haec omnia eadem cum essentia" (p.305b).

---

e) Così i cod.318, 329, 940, 995; l'ed. ha 'in'.
f) Così i cinque cod.; l'ed. ha 'sibi comparatio'.
f bis) Così l'ed. e i cod.; il senso però richiede 'determinante', come si vede dal seguito.
g) Così i cod. 318,329,940,995; l'ed. omette.
h) Così tutti i testi; in realtà è '8 Met.'.
i) I cod.318, 329,940 (in margine, correzione di altra mano),995 hanno 'essentia'.
1) Tutti i codici aggiungono 'esse'.
m) Così l'ed.; i cod.318, 329, 941 hanno 'coinciderent'.
n) Bisogna leggere 'quo'; tutti i cod. però erroneamente lo omettono.
o) Così tutti i cod.; l'ed. aggiunge un 'quod' fuori posto.
p) Così l'ed.; tutti i cod. hanno '27'.
q) Così tutti i cod.; l'ed. omette. - r) Così tutti i cod.; l'ed. omette
s) Così l'ed.; tutti i cod. omettono.- t) Così l'ed.; i cod.318,941,995 hanno 'magnitudo quae veritas'.

Prima di passare alla 2ª proposizione ha cura di eliminare una difficoltà che sorge facilmente contro la prima proposizione:

"Huic [a] tamen obviare videtur quod secundum haec nomina ista erunt sinonima quia significabunt idem re et ratione; sed dicendum quod non propter duo: primum quidem quia imponuntur ad significandum conceptus confusos qui mutuo sibi accidunt; accidit [b] namque ei quo redditur unicuique quod suum est, ut [c] sit illud quo res praesentes sunt in esse cognito objective; et ita sapientia et justitia non sunt sinonima quia exprimunt conceptus qui sibi mutuo accidunt, et unus est extra alium, quamvis aliquando specificentur per idem re et ratione. Secundum vero, quia [d] licet formaliter et in recto coincidant in eamdem rationem Deitatis, semper tamen retinent alietatem in connotato quod exprimunt in obliquo"(p.306a).

2ª proposizione: "Quod divinae perfectiones, etsi coincidant in idem formaliter et in recto, alia tamen connotant et exprimunt in obliquo" (nel titolo: "... differunt penes alia et alia subjecta Deitati, sive penes connotata").

1º - "Illa enim quae existentia unum et idem principaliter et in recto recipiunt affirmationem et negationem ejusdem praedicati aliquid connotantis, illa videntur diversa [e] exprimere in obliquo [f]. Non potest enim idem affirmari et negari de uno et eodem non habente distinctionem quam exigit praedicatum; aliter enim verificarentur contradictoria de eodem. Sed de divinis perfectionibus, de quibus probatum est, quod sunt eaedem [g] formaliter et in recto, verificantur contradictoria: verum est enim quod Deus mala non vult quae tamen intelligit, et [h] quod peccatoribus miseretur nec [1] juste condemnat quibus non [1] miseretur, et verum est quod per aeternitatem attingit omne tempus et per immensitatem omne locum; ista autem praedicata connotativa sunt hujusmodi. Ergo [m] perfectiones differunt ex iis quae exprimunt in obliquo"(p.306a).

---

a) Così tutti i cod.; l'ed. ha 'Hic'.-
b) Così i cod.318,941,995; l'ed. ha 'accidunt'.
c) Così l'ed.; i cod.318,329,940,995 hanno 'quod'.
d) Così tutti i cod.; l'ed. ha 'quod'. -
e) Così tutti i cod.; l'ed. ha 'alia'.
f) Così tutti i cod.; l'ed. aggiunge 'et diversa'.
g) Così i cod.329,940,941,995; l'ed. ha 'eadem'.
h) Così i cod. 319, 329,940,995; l'ed.omette.
1) Tutti i cod. hanno 'nec', e omettono 'non'; l'ed. ha 'et... non'.
m) Così l'ed. tutti i cod. hanno 'Ergo hujusmodi'.

2° - "Pr. Illa quae dicunt simpliciter essentiam divinam si [a] demonstrant diversa sibi esse diversa [a] differunt tantum connotative et in hoc quod exprimunt in obliquo. Sed Magister Sent. dicit infra dist. 45 c. Et ubicumque (9), quod quando dicitur Deus scit vel est sciens, vel Deus vult et est volens, Divina essentia praedicatur et Deus esse enuntiatur; cum autem dicitur Deus scit omnia, monstrantur omnia esse subjecta Divinae essentiae; et cum dicitur Deus vult haec vel illa significatur quod Deus est cujus voluntati haec vel illa subjecta sunt. Ergo expressa intentio est Magistri quod hujusmodi perfectiones sunt illud ipsum formaliter et in recto, sed differunt penes alia et alia subjecta, sive penes connotata quae exprimunt in obliquo" (p.306a).

3° - "Pr. Idem apparet inductive; si enim ratio Deitatis est quaedam justitia, per eam reddit Deus unicuique quod suum est; si vero sit clementia, per eam relevat miserias miserorum; si vero sit sapientia, per eam omnia [b] lucent objective; et sec. haec eadem erit essentia et re et ratione, cui tamen diversa sunt subjecta, et propter illa subjecta sortitur diversarum rationem perfectionum. Sed constat quod sic se habet Divina essentia ad omnia quae in obliquo universae perfectiones includunt. Ergo Divina essentia est universae perfectiones, nulla differentia in ea posita formaliter et in recto, sed in connotatis tantummodo" (p.306a-306b).

Anche questa 2ª proposizione fa sorgere delle difficoltà:

"Huic tamen duo obviare videntur, 1m quidem quia hujusmodi connotata sunt termini aliquarum relationum et habitudinum conceptarum [c] circa Deitatem, et sec. haec attributa ponent aliqualem distinctionem in Deitate, saltem habitudinum et respectuum rationis".

"Dicendum ergo ad 1m quod aliud est conceptus connotativus et aliud conceptus relativus: connotativus enim ex conditione rationis absolutae [d] exprimit connotatum in obliquo, sicut caro per rationem qua caro est dicitur alicujus caro; similiter os et manus, et similiter exemplar connotat exemplatum, nec tamen refertur ad ipsum; conceptus autem relativus exprimit terminum per habitudinem additam rationi

(9) Dist.45; ediz.Quaracchi 1916, c.III, n.405, p.272. Il testo del Maestro è più esteso, ma corrisponde perfettamente.

a) Così l'ed.; tutti i cod. hanno 'sed...subjecta'.

b) Così l'ed.; i cod.318, 329, 940, 995 aggiungono 'sibi'.

c) Così tutti i cod.; l'ed. ha 'rationum et habituum conceptorum'.

d) Così tutti i cod.; l'ed. omette.

absolutae, sicut pater exprimit filium per paternitatem additam Sorti; hanc autem distinctionem innuit Philosophus in Praedicamentis cum dicit manum et pedem et partes substantiarum esse relativas secundum dici et non secundum esse" (p.306b).

"Ad propositum ergo dicendum quod Deitas per propriam rationem sic habet quod connotet diversa, sicut justitia creata quod connotet unum, et clementia quod connotet aliud, et sic de aliis perfectionibus creatis. Constat autem quod ista non exprimunt connotatum propter habitudinem aut relationem, sed ex propria conditione. Relationes enim quibus ista referuntur, vel sunt mensurati ad mensuram, et per ista non fit expressio, vel potentiae productivae seu habitus productivi, ut patet de justitia et clementia. Principium autem productivum non refertur ad productum nisi post [a] actualem productionem, ut patet 5 Met. t.1; et ideo dicendum est quod Deitas nulla habitudine addita ponit res in esse formato, et sic est sapientia; nullo quoque respectu addito reddit unicuique quod suum est, et secundum hoc est justitia; et sic de aliis attributis, ut sit sola distinctio in terminis, nulla vero in Deitate, nec secundum rem nec secundum considerationem" (p.306b).

"Et si dicatur quod intellectus potest fundare in Deitate habitudines rationis, hoc non obsistit: talis enim intellectus superfluus [b] et vanus, quia sine eo Deitati per modum termini diversa subjiciuntur" (p.306b).

Ecco ora la seconda difficoltà, già annunziata in principio:

"2m vero quia si ita sit quod essentia indistincta re et ratione est omnes perfectiones formaliter et in recto, propositiones illae [c] erunt formales, Deus [d] est sapientia, et sapientia est justitia, nec erunt tantum identicae, cujus oppositum dicunt Doctores".

"Dicendum vero ad 2m quod accidentalitas quam habent conceptus perfectionales accepti in generali [d] tollunt praedicationem formalem de se invicem, quia unus non est de intraneitate alterius, vel dicendum quod prout isti conceptus coincidunt in rationem Deitatis utique praedicantur de sé mutuo formaliter et in recto, quamvis diversitatem aliquam faciant termini connotati" (p.306b).

a) Così tutti i cod.; l'ed. ha 'prius ad'.

b) Così l'ed.; i cod.318, 941, 995 aggiungono 'est'.

c) Così l'ed.; tutti i cod. hanno 'istae... Deitas'.

d) Così tutti i cod.; l'ed. ha 'communi'.

3ª proposizione: "Quod distinctio attributorum in connotatis est ex natura rei quandoque".

".... termini subjecti penes quos perfectiones distinguuntur, quidam sunt ex natura re distincti positive, sicut connotata per potentiam et justitiam et clementiam, subvenire enim est aliud realiter a reddere quod suum est, et a perducere res in esse; quidam vero sunt qui non distinguuntur realiter, sed tantum ex natura rei, ut patet quod simplicitas connotat negationem partium, et unitas indivisionem, quae quidem ex natura rei insunt, non tamen res sunt, quemadmodum tenebra inest aeri circumscripto omni actu intellectus, nec tamen aliquid positivum est; quidam autem sunt solum in intellectu, ut patet quod necessitas essendi connotat conceptum essentiae et esse inseparabiliter et immutabiliter ad invicem copulari; propter hoc enim intellectus attribuit Deo rationem necessitatis et incommutabilitatis. Sic ergo distinctio attributorum, quae est tantum penes diversos terminos subjectos Deitati, patet quod est aliquando circumscripto omni actu intellectus; in aliquibus vero [a] non, nisi per actum intellectus; sapientiae enim et justitiae et clementiae Divinae subjiciuntur diversa sive quis intelligat, sive non; et similiter Deus mala non vult, quae tamen intelligit, et sunt mala subjecta Divino intellectui, nec tamen voluntati, absque omni opere intellectus nostri; et hoc forsitan intendebant qui posuerunt aliqua attributa distingui ex natura rei; hoc quidem verum est si referatur distinctio ad connotatos terminos, non autem si intelligatur per hoc aliqua distinctio rei vel rationis, poni in Deitate" (p.307a).

Anche qui propone una difficoltà, non tanto contro la proposizione 3ª, quanto contro tutta la sua sentenza della distinzione degli attributi 'penes connotata'.

"Sed huic obviat quia connotare et connotari videtur esse opus intellectus; quae ergo differunt penes connotata, differunt penes intellectum concipientem. Sed dicendum ad hoc quod si fit vis in verbo et in vocabulo difficultas, magis proprie dici potest quod divinae perfectiones differunt penes alia et alia subjecta Deitati. Constat enim quod circumscripto nostro opere intellectus, Deitati subjicitur omnium productio [b] et ideo est omnipotentia, et redditio debiti circa unumquodque, et ideo est justitia sibi etiam [c] omnia praesentia sunt in esse objectivo [d], et sic est sapientia; et ob hoc magis proprie dicetur quod perfectiones divinae sunt ipsa Deitas prout diversa sibi subjiciuntur per modum terminorum" (307a).

a) Così i cod. 318, 940, 941, 995; l'ed. omette.
b) Così i cinque cod.; l'ed. ha 'omnis productivo'.
c) Così l'ed.; il cod. 329 ha 'et sibi etiam'; i cod.318,940,995 hanno 'sibi etiam'.
d) Così i cinque cod.; l'ed. ha 'subjectivo'.

Ecco finalmente la conclusione della trattazione così lunga (qui si è tralasciata parte dell'art. 2, e si sono omessi interamente gli art. 1, 3, 4, 5) sulla distinzione degli attributi.

"Sic ergo patet quid dicendum de distinctione attributorum, et quomodo non repugnent simplicitati Divinae, cum coincidant in idem re et ratione cum ipsa Deitate, nec apponant rationem aliquam absolutam aut relativam, realem vel rationis, sed solum sibi subjiciant diversos terminos et diversa objecta. Haec autem est expressa intentio Avicennae sicut patet 8 Met. c. ult. per totum, et August. 7 de Trinit., et Mag. Sentent. d.35 et 45 libri primi [a] et Venerabilis antiqui Doctoris Magistri Fratris Alexandri de Ales parte 1ª summae suae, quaest. de voluntate, art.2, in corpore quaestionis dicentis quod licet idem sit in Deo essentia et voluntas, tamen voluntas Dei, prout exprimitur verbo [b] essendi, nihil connotat; unde non valet argumentum: idem est essentia quod voluntas, ergo si vult omnia est omnia; et subdit quod voluntas non dicitur relative, ut significat relationes, sed tamen dicitur in respectu" (p.307a-307b) (10).

Le prime tre autorità sono quelle già citate nel corso dell'articolo. Opportunamente ha messo nell'ultimo posto Alessandro di Hales, non tanto perchè è il Maestro più recente, quanto perchè le parole citate sono quelle che più si avvicinano al suo pensiero anche nell'espressione.

---

(10) Ediz. Quaracchi 1924, p.361; Summa Theologica, lib.1, pars I, inquisitio I, tractatus VI, quaestio I, caput II: "Licet in Deo sit idem essentia quod voluntas, tamen quia voluntas Dei, prout exprimitur verbo 'volendi', connotat quandoque effectum in creatura, ut quando exprimitur respectu creaturae, essentia Dei, prout exprimitur verbo 'essendi', nihil connotat; unde non valet argumentum: 'idem est essentia quod voluntas, ergo si vult omnia, est omnia'!"

a) Così i cinque cod.; l'ed. omette.
b) Così l'ed.; i cod. 318, 329, 941, 995 aggiungono 'volendi connotat aliquid, essentia vero Dei (i cod. 318, 995 per sbaglio hanno 'dicitur') prout exprimitur verbo'.

IV° - L'INSEGNAMENTO DI PIETRO D'AURIOL SULLA PLURALITA' DEGLI ATTRIBUTI DI DIO E LA SUA SEMPLICITA' NELLA "REPORTATIO" DEL I° LIBRO.

16.- Questione 1ª: "Utrum nomina attributalia generaliter sumpta importent rationem aliquam determinatam in recto" (cod. Borghes. 123, f.96c-98a).

La Redazione inedita del Commentario di Pietro d'Auriol al I° libro delle Sentenze, contenuta nel cod. Borghes. 123 della Bibl. Vat., nel preambolo alla dist.8 annunzia quattro questioni, e aggiunge: "et 5ª esset utrum repugnet Deo ratione suae simplicitatis quaecumque distinctio perfectionis (sic!) attributalium. Sed haec quaestio habet locum ubi agitur de nominibus divinis, ideo ad praesens supersedeo" (f.48v). La questione "de nominibus divinis" è nella dist. 22ª (f.96c-102b). Nel preambolo annunzia due questioni generali: la 1ª "De significatione nominum attributalium in se"; la 2ª "De distinctione attributorum vel identitate comparando unum ad aliud". "Circa 1ᵐ quaero 4 quaestiones: 1ª est utrum nomina attributalia generaliter sumpta importent rationem aliquam determinatam in recto (96c-98a); 2ª est utrum conceptus attributales ut applicantur ad divina coincidant in idem re et ratione cum Deitate (98a-100c); 3ª est utrum conceptus attributales dicantur univoce vel aequivoce de Deo et creatura (100c-101a); 4ª utrum nomina omnia attributalia importent aliquid positivum, vel omnia aliquid privativum, an aliqua positivum aliqua privativum (101a-101b)". La 2ª questione generale vien suddivisa in tre questioni, delle quali ci interessa solo la 1ª: "Utrum perfectiones attributales in Deo possint distingui ex natura rei et formaliter (101b-102b"). Le altre due vanno fino al f.103a, e quindi sono svolte brevemente.

E' bene riferire ancora più minutamente questa esposizione di A., trattandosi di redazione inedita. Ecco come procede:

"Quantum ad 1ᵃᵐ quaestionem arguo I° quod nomina attributalia generaliter sumpta importent rationem aliquam determinatam in recto", e lo prova dal concetto di perfezione semplice, che "melius est ipsum quam suum oppositum"; ciò non sarebbe vero se l'attributo non significasse un concetto determinato; ora i Santi dicono che gli attributi importano "ex se" una perfezione semplice. Quindi... Come argomento in contrario dice che non hanno alcuna determinazione quei nomi che "significant aliquid (si deve aggiungere "aequalis", come appare chiaramente alcune righe dopo) ambitus cum ente"; ora che l'ente dica un concetto spoglio di ogni determinazione, l'ha dimostrato nella dist. 3ª, a cui rimanda ; che i nomi attributali abbiano lo stesso ambito dell'ente afferma che "patet expresse de uno bono vero et hujusmodi".

Di questi due argomenti opposti, il primo è contro la sentenza dell'Autore, l'altro invece è in favore, come avviene generalmente all'inizio delle questioni nella Reportatio. L'affermazione della prima minore del II° argomento ricorre frequentemente; anche qui, come nell'Ordinatio, rimanda alla trattazione precedente sul concetto di ente. Rimanda alla dist. 3, secondo gruppo di questioni, q.2: "Utr. perfectiones penes quas sumitur ratio vestigii in creaturis cujusmodi sunt unitas veritas et bonitas differant ab ipso substracto realiter, vel formaliter, vel quomodo". Da questa però rimanda alla dist. 2, nella quale tratta per disteso del concetto di ente.

Al 1° argomento, che in questa forma non ricorre altrove come difficoltà alla opinione di A., risponde, come al solito, alla fine della questione.

Segue la Responsio: "In ista quaestione sic procedam: I° namque ponam conclusionem intentam, et probabo illam; II° inferam descriptionem in generali conceptus attributalis". Sono quindi due articoli.

Art. I° - I nomi attributali, presi in generale, non

dicono alcuna"rationem determinatam in recto, sed tantum extrinsece in obliquo per modum connotati"; per es. la sapienza dice tutto il concetto di ente in generale, e tutta la determinazione ce l'ha"ex certo connotato extrinsece in obliquo". Come si vede è la stessa dottrina contenuta nell'Ordinatio. Dimostra questa conclusione con quattro argomenti:

1° arg.: "Illa ratio importatur per nomen, qua intellecta circa aliquid, omni alio circumscripto, attribuitur sibi illud nomen; sed intellecta generali quadam ratione cum certo tamen connotato circa aliquid, quidquid dederis, omni alio circumscripto illi attribuitur nomen illius attributi; igitur nomina attributalia non significant rationem aliquam determinatam in recto, sed tantum rationem determinatam cum certo connotato; major istius rationis patet 1° exemplo: illud enim importatur per nomen albedinis quo intellecto circa quodcumque illud dicetur albedo sive de eo dicetur nomen albedinis. 2° apparet ratione sic quia ratio rei est illud quod importatur per nomen et cui attribuitur ratio attribuitur et nomen, et e converso. Minor probatur: capio hoc nomen justitia, ratio importata per istud nomen est esse quod (sic! = quo) redditur unicuique quod suum est; similiter misericordiam, ratio hujus est omne quod (= quo) miseri miseria relevatur. Similiter capio sapientiam: ratio ipsius est ex (sic!) quo omnia apparent formaliter objective et lucent in prospectu, et sic dico de omnibus aliis attributis. Tunc in istis rationibus apparet aliquid indeterminatum, scil. esse quo, et aliquid determinatum in obliquo, scil. reddere unicuique quod suum est, vel relevare miseri miseriam, vel poni omnia et lucere in prospectu. Tunc circumscripta omni ratione speciali quacumque, sola ista ratione generali, scil. esse quo cum certo connotato scil. reddi unicuique quod suum est intellecto circa aliquid, in tantum habetur circa illud ratio et nomen justituae; unde si digitus vel oculus essent illud quo redditur unicuique quod suum est, certe digitus esset justitia et oculus justitia, et ideo dicitur: homo per quamdam qualitatem reddit unicuique quod suum est, et ideo qualitas illa est essentialiter justitia, ita quod justitia in homine est qualitas; et si illud quo homo reddit unicuique quod suum est esset anima sua certe anima sua esset formaliter justitia; et quia Deus per Deitatem, non per qualitatem vel per aliquid additum reddit unicuique quod suum est, ideo Deitas et (= est) in Deo justitia ipsa. (f. 97a) Sic dico de clementia; cuicumque enim attribuis hanc rationem generalem, scil. esse quo, et hoc connotatum speciale quod est relevare miseriam miseri, statim habes quod illud est formaliter clementia. Sic dico de sapientia et aliis attributis. In omnibus enim talibus cuicumque attribuis solam rationem generalem addito certo connotato, habetur circa illud ratio et nomen justitiae".

Prima di andare avanti vuole eliminare subito una difficoltà:

"Ad istam rationem respondebitur forte dicendo ad minorem, quod cuicumque attribuo esse quo redditur unicuique quod suum esse (sic! = est) illi attribuo rationem justitiae eo quod ei attribuo unam rationem communem abstractam ab ista ratione determinatam (sic!) justitiae et illa et illa (sic!) sic quod vere attribuo humanitatem illud est homo, non quod attribuendo humanitatem attribuam rationem indeterminatam sicut ens, sed attribuo unam rationem determinatam tantum communem abstractam ab hac hummanitate et ab illa".

"Sed contra illam responsionem arguo tum quia sic loqui est loqui ad placitum et contra experientiam, quia da mihi illam rationem determinatam in recto quam dicis quod importat justitia vel quodcumque aliud attributum, in aeternum non dabis mihi illam; tum quia dato quod per impossibile admoveatur (sic!) illa ratio quam ponis et remaneat aliud quo redditur unicuique quod suum est, habetur perfecta ratio justitiae".

2° arg.: "Illa ratio est ratio importata per nomen quam exprimit definitio, 4 Mt. (1). Sed definiendo justitiam vel quodcumque aliud attributum nullus magister ponit aliquid determinatum in recto sed tantum in connotato; et probo quod impossibile est definire justitiam per rationem determinatam hoc modo in recto. Nam si dicatur quod justitia est quaedam talis ratio, puta qualitas, qua redditur etc., jam non posset justitia convenire Deo, ubi nulla qualitas. Similiter si definiatur est talis ratio, puta Deitatis, qua redditur etc., jam justitia non conveniret homini. Similiter si dicatur justitia est aliqua ratio, puta substantia, qua redditur etc., jam justitia non esset in homine, quia justitia in homine est qualitas, in Deo tamen est substantia. Igitur etc., Confirmo autem rationem istam sic: quia nihil videtur esse commune substantiae et qualitati formaliter nisi conceptus entis; sed justitia quantum ad illud quod importat in recto, scil. esse quo, est communis substantiae et qualitati, quia in Deo est substantia, in nobis qualitas; igitur definitio justitiae exprimit aliquid aequalis ambitus cum ente quantum ad illud quod justitia dicit in recto; quare oportet quod justitia in recto dicat indeterminatam (sic!) sicut et ens; in obliquo tamen et in connotato dicit determinatam rationem ut dictum est".

Previene subito una difficoltà:

"Et si dicatur quod egomet pono quod justitia dicat aliquid determinatum in recto; probatur quia per me dicit esse quo in recto; sed le (sic!) quo videtur dice-

(1) In realtà è VII Met., tx. 12-13; ediz. 1885, t.4, p.412; ibid. tx.42, p. 436.

re respectum, igitur dicit rationem determinatam. Respondeo: relatio illa quam imaginaris non est illud quod importatur primo nomine attributi, alias attributum non est perfectio simpliciter. Dico quod respectus ille rationis 'quo', bene fundatur (97b) in justitia, sed tamen non est justitia. Sed justitia est fundamentum illius respectus , quasi caraterizatum per respectum, et hoc confirmo sic; quia si justitia esset forma (sic! = formaliter) ille respectus, tunc sequitur quod Deus esset formaliter respectus, cum sit formaliter justitia. Ideo dico generaliter quod respectus ille non est justitia, nec intrinsece includitur in justitia, sed tenet se tantum ex parte connotati; nam conceptus justitiae est illud quo redditur etc.: le illud et le quo dicunt aliquid indeterminatum; determinantur autem per hoc quod fundant respectum, sic quod respectus ille non sit inclusus in ratione illa in recto, sed tantummodo connotatus".

3º arg.: Capio unum quod est concessum ab omnibus, quod ratio justitiae, quae est attributum, reperitur in creatura; igitur ratio justitiae quae est attributum convenit qualitati in mente mea quam voco justitiam, alias falsa esset imaginatio Ans.quod quidquid est perfectionis in creatura non includens imperfectionem, transferendum est ad divina. Tunc sic: Quando attribuo qualitati inesse (sic! = in mente?) rationem justitiae, quaero autem an attribuatur ratio ista determinata aut tantummodo ratio indeterminata cum addito determinato connotato; sed non potest sibi attribui ratio determinata, igitur restat secundum, quod ratio indeterminata. Major patet per locum a sufficienti divisione; minorem probo de connotato determinato: hoc certum est quod sibi attribuitur quia per illud habetur quod dicatur justitia determinate, sed probo quod nulla modo sibi attribuitur ratio determinata, quia si sic aut illa ingreditur qualitatem illam qualitatem (sic!) per modum constituentis, vel ingreditur per modum advenientis, quasi extrinseca; sed non potest dari primum, quai omne quod ingreditur quidditatem aliquid (sic!) per modum constituentis, est necessario genus vel differentia; tunc justitia erit genus vel differentia istius qualitatis; et si ponatur quod sit genus, impossibile esset quod justitia esset in Deo, quia nihil quod habet rationem generis potest poni in Deo; si vero ponatur quod sit differentia, sequitur idem, quia differentia non est sine genere, sic disgregativum non est sine motivo, nam differentia primo (?) dividit rationem generis 7º Met.. Secundo modo potest qualitati mentis meae attribui aliqua ratio adventicia, ut per illam dicatur esse quod induat(?) unam rationem qua dicatur esse illud quo redditur etc., tum quia tunc qualitas illa mentis meae non esset quidditative justitia, tum quia talis qualitas per suam naturam, in quantum talis est, inclinat ad reddendum unicuique quod suum est. Similiter de ratione illa quaeram sicuti de ipsa qualitate, et ideo oportet necessario dicere quod dum qualitati mentis meae attribuo

rationem justitiae, quod nullam attribuam rationem determinatam et hanc rationem satis pondero".

4º arg.: "Si attributum in recto importaret rationem aliquam determinatam, pari ratione dicendum omne hoc(?) de simplicitate bonitate (si deve leggere 'veritate': vedi sviluppo dell'argomento, in cui si parla della verità, non della bontà) et unitate et hujusmodi. Sed ista nullam rationem determinatam important... Probatur multipliciter: capio simplicitatem: dico quod simplex est (97c) quod caret multitudine componentium actu et potentia... Simplicitas autem dicit carentiam multitudinis in actu et potentia, ideo punctus est simplex. Tunc dico: simplicitas est illud quo aliquid est carens multitudine actu et potentia; hic le quo non dicit rationem determinatam sed connotative dicit carentiam multitudinis. Probo nunc quod ratio illa quantum ad hoc quod dicit le quo non sit ratio aliqua determinata circa Deitatem sive realis sive rationis. Nam si illa esset ratio aliqua concepta circa Deitatem sive realis sive rationis, capio illas duas rationes, scil. rationem Deitatis et rationem determinatam; quaero tunc utrum ratio Deitatis sit simplex, et si sic, igitur abstracta illa ratione, adhuc Deitas remanebit simplex, quod est contradictio; similiter si remanet ratio Deitatis simplex, quaero quam rationem addo sibi cum concipio eam simplicem: si rationem tantum indeterminatam coincidente ea in idem re et ratione habeo propositum; si vero rationem determinatam, talis impossibilis est quod coincidat in idem re et ratione. Capio igitur rationem Deitatis, et illam rationem; quaero utrum Deitas sit simplex, et oportet dicere quod sic; tunc quaeram sicut feci in primo processu, et sic erit abire in infinitum. Dico quod tunc omnis ratio, ad quam sequitur carentiam multitudinis actu et potentia, illa est formaliter simplicitas quaecumque sit illa. (Similiter?) dico de veritate. Dicunt enim quidam quod est ratio determinata, scil. movere intellectum. Sed hoc non est verum; non enim veritas dicit movere intellectum nisi in connotato tantum; in recto autem dicit illud quo movet intellectum; quod si illud quo ponatur ratio aliqua determinata concepta circa illud quod vocas veritatem, tunc ipsa movebit intellectum, et sequitur quod quaelibet est veritas est sine veritate, et erit processus in infinitum, sicut dictum est de simplicitate. Similiter dico de unitate: si unitas circa Deitatem dicat rationem determinatam, igitur Deitas et unitas erunt duae rationes, ergo quaelibet una, igitur ratio Deitatis est una sine unitate, et quaeram quomodo est una, et procedetur in infinitum; vel ipsa est una nulla ratione determinata addita, sed tantummodo ratione indeterminata coincidente cum Deitate in idem re et ratione".

Questi i quattro argom. per dimostrare il suo asserto. Quindi è manifesta la conclusione, che il concetto e il nome di attributo non significano direttamente alcunchè di determinato, ma solo un connotato e una relazione determinata, il cui fondamento è assolutamente indeterminato, come l'ente.

Art. II° - Definizione dell'attributo e spiegazione di essa.

Passa ora a proporre la sua definizione di attributo e a spiegarla. Come si vede segue lo stesso schema dell'Ordinatio, dist. 8, q. 3, art. 2.

La definizione, o "descriptio", come la chiama, è questa, che trascrivo insieme a quella dell'Ordinatio (sopra, p.), perchè si veda come corrispondono:

ORDINATIO: "est enim conceptus indeterminatus principaliter et in recto, sec.rem et rationem, includens in obliquo certum aliquod connotatum, pertinens ad perfectionem simpliciter, communis Deo et creaturae, in idem re et ratione coincidens cum illo in quod specificatur".

REPORTATIO: "est conceptus re et ratione indeterminatus in recto, determinatus autem ex certo connotato extrinsece ed in obliquo, pertinens ad perfectionem simpliciter, communis Deo et creaturae, coincidens in idem re et ratione cum eo cui applicatur".

E' la stessa definizione quanto al pensiero e anche per quasi tutte le parole. Le diversità sono dovute a cura di maggior chiarezza e scorrevolezza in quella della Reportatio.

Segue la spiegazione delle cinque parti di cui consta la definizione. La prima è largamente spiegata e dimostrata dai quattro argom. dell'art. precedente. La 2ª :

"determinatus autem ex certo connotato extrinsece et in obliquo: cum enim dico justitia est quo redditur etc., hoc connotatum determinatum est reddere unicuique ; dico tunc determinatus ex certo connotato extrinsece et in obliquo, nam reddere unicuique est extrinsecum, et pertinet ad justitiam in obliquo, quia non ponitur de ea in recto; non enim justitia est illud reddere, nec sapientia illud apparet (sic!) in prospectu, sed justitia formaliter est illud quo redditur unicuique quod suum est, et sapientia quo apparent omnia in prospectu; sic etiam clementia non est

formaliter relevare miserorum miseriam, sed est illud quo, sic indeterminatum sicut et ens" (97d).

La 3ª: "pertinens ad perfectionem simpliciter. Dico notabiliter pertinens ad perfectionem simpliciter; non intelligo enim quod attributum sit perfectio perficiens ad modum unius, sed pro tanto dicitur pertinere ad perfectionem simpliciter, quia res cui attribuitur dicitur perfecta, et ex perfectione ejus est quod talia attribuantur ei connotata".

Il pensiero non è affatto chiaro; forse è incompleto il testo. Così pure è poco chiara la spiegazione della seguente:

"4ª particula est: communis Deo et creaturae; hoc enim est de ratione attributi in quantum est perfectio, sive pertinens ad perfectionem simpliciter in (sic! = ita?) quod ista 4ª particula sequitur ex 3ª. Nam de ratione perfectionis simpliciter est quod in unoquoque sit melius ipsum quam non ipsum".

"5ª perticula est: coincidens in idem re et ratione cum eo cui applicatur. Nam hoc est de ratione ejus quod dicit rationem indeterminatam, nullam autem determinatam, quod cuicumque applicetur coincidat cum illo re ratione (sic!) idem, sicut est de conceptu entis, unde justitia est quo redditur, et cum applicatur illud ad tuam qualitatem, coincidit cum tua qualitate in idem re et ratione; applicetur etiam illud quo ad Deitatem, coincidet cum ea in idem re et ratione. Si enim importaret determinatam rationem, jam illud cui additur, puta qualitas tua, non esset justitia si illa ratio per intellectum separaretur; et sicut ens, eo quod non est ratio determinata condivisa contra alias, sed est omnis ratio implicite, ideo cum applicatur ens lapidi, non est entitas respectu ejus cui applicatur ratio concomitans, sicut quidam imaginantur sed est ipsamet lapideitas quae primo erat implicita, nunc autem explicita. Sic dico de omni attributo".

Esposta così la sua sentenza, risponde ora all'argom. iniziale in contrario:

"Illa major est falsa, nam si esset ratio determinata, jam in quolibet non esset melius ipsum quam non ipsum, quia si ratio illa esset ratio aliqua conveniens creaturae p° (primo?), jam non conveniret Deo; si vero esset ratio aliqua quae sit in Deo, ham non conveniret creaturae; unde si poneretur talis ratio determinata, ipsa esset affixa ei cui adderetur et esset qualitas mentis meae (98a) dupliciter justitia, vel ipsa non esset quidditative justitia. Ideo dico quod ipsament qualitas mentis meae est justitia non differens nisi penes implicitum et explicitum, et

cum abstraho justitiam a qualitate mentis meae et a Deitate, non abstraho rationem aliquam determinatam, sed tantum dimitto rationem determinatam et retineo rationem indeterminatam, quae non est aliud quam conceptus entis cum certo connotato. Ex hoc apparet quomodo eo Deus quo est justus et sic de singulis, secundum quod dicunt sancti, quod non esset verum si justitia diceret rationem determinatam in recto".

17 - Questione 2ª : "Utrum conceptus attributales ut applicantur ad divina coincidant in idem re et ratione cum Deitate" (f.98a-100c).

Sviluppa, applicando a Dio, la quinta particella della definizione proposta nell'art. 2 della quest. precedente. Il modo di procedere è il solito. Nell'Ordinatio è trattata nell'art. 6°, propos. 1ª.

"Quoad 2am quaestionem arguo quod attributa, sive conceptus attributales applicati Deo non coincidant in ratione Deitatis sec. rem et rationem sic, quia si sic, sequeretur quod in Deo non esset nisi unica perfectio simpliciter, scil. Deitas; sed hoc est falsum, quia si tantum si perfectio in Deo, puta Deitas, tunc nulla perfectio esset in creaturis communis sibi et Deo. In oppositum est quia ratio Deitatis est ratio perfectissima, unde non solum oportet Deum ponere perfectissimum realiter, sed ratione, alias Deus non esset illud quo majus cogitari non potest; sed realitas Dei non esset summa realitas nisi omnis realitas quae dicit perfectionem simpliciter coincideret in realitatem suam; igitur non est perfectissima et summa ratio nisi in rationem Deitatis coincidat omnis ratio perfectionis simpliciter" (98a).

"Respondeo: in ista quaestione sic procedam: Primo namque ponam punctum quaestionis; 2° ponam conclusionem intentam; 3° movebo er respondebo (sic!) dubia quaedam".

Art. 1°: Accenna appena alle diverse teorie, che invece nell'Ordinatio, dist.8, q.3, sono presentate diffusamente. "Quantum ad 1m sciendum est quod quidam putant quod perfectiones simpliciter sint quaedam rationes additae ad Deitatem; et quidam qui putant eas distingui a ratione Deitatis extra intellectum ex natura rei formaliter, sive sec. quid; quidam vero per actum intellectus comparantis essentiam divinam ad extra; vel sec. alios per actum intellectus negotiantis ad intra".

Ecco perciò il punto centrale della questione:

"Tunc punctus totius quaestionis est videre si rationes attributales sint rationes additae ad divinam essentiam, sive re sive ratione, ut communiter doctores putant".

Art. 2°: "Pono conclusionem intentam: credo enim quod nulla praedictarum opinionum simpliciter sit vera, ideo ponam hanc conclusionem, quod justitia, sive quaecumque ratio attributalis applicata ad Deum, non sit nisi ipsamet ratio Deitatis, non tantum realiter, sed etiam sec. rationem, hoc addito quod addunt ad Deitatem tantummodo certum connotatum, et hoc intelligo sic: Justitia enim, ut est illud quo redditur unicuique quod suum est in generali, dicit in recto rationem aliquam indeterminatam, puta esse illud quo, cum connotato determinato, puta reddi unicuique quod suum est. Ista autem ratio indeterminata applicata ad Deitatem, ut Deitas est illud quo, coincidit cum ea in idem re et ratione, et retinet tantummodo certum connotatum, puta reddi unicuique quod suum est, ut sec. rationem quam in recto importat, non dicat aliquid additum Deitati, nec sec. rem nec sec. rationem, sec. vero connotatum quod importat determinatum in obliquo, dicat aliquid additum sec. rem sive sec. rationem. Hoc idem dico de clementia ut est illud quo miseri miseria relevatur; similiter de sapientia ut est illud cui omnia apparent et relucent (98b) in prospectu, similiter de simplicitate ut est illud quo aliquid caret multitudine constituentium actu et potentia, similiter de unitate ut est illud quo aliquid est indivisum. Omnia autem ista quantum ad illud quod dicunt principaliter et in recto, scil. esse quo, retentis tamen aliis et aliis connotatis in obliquo, coincidunt in idem re et ratione cum Deitate".

Ecco ora cinque argomenti per dimostrare questa conclusione: "quam credo esse de mente sanctorum":

1° arg.: "non est intimius sapientia qualitas quae est in mente mea, quam ratio Deitatis sit sapientia. Sed qualitas quae est in mente mea sic est sapientia intime, quod per hoc quod est sapientia non induit rationem aliquam ultra propriam rationem, sed coincidunt (sic!) in eamdem realitatem et rationem, addit tamen certum connotatum. Igitur ratio Deitatis erit sapientia per nullam rationem superadditam sive ex natura rei sive per intellectum, connotando tantummodo certum connotatum. Majorem istius rationis probo: nam Deus non habet perfectionem simpliciter perfectissime, nisi habeat illam modo perfectissimo quae (sic!) potest haberi. Minorem et (sic!) declaro: qui (?) invenio qualitatem aliquam in mente mea, quae per suam essentiam et quidditatem, et per nullam rationem superadditam similiter (?) conceptam est sapien-

tia; similiter intellectio, similiter beatitudo. Nam qualitas quidem in mente mea, per rationem hujusmodi qualitatis in quantum talis qualitas est, est sapientia et intellectio, pro quanto ipsa formaliter et intrinsece est illud quo omnia lucent in prospectu, et beatitudo pro quanto essentialiter est illud quo redditur objectum beatificum praesens in ratione objecti" (98b).

Ci potrebbe essere però una difficoltà:

"Dicetur ad istam rationem quod non est simile de qualitate in mente mea et de Deitate. Nam qualitas in mente mea determinat sibi unam rationem, quae est ratio specifica sua, et quia est qualitas quaedam determinata, propter quod non oportet imaginari ibi rationem aliquam superadditam; sed Deitas est ratio quaedam circa quam omnes perfectiones coincidunt, ideo oportet ibi esse saltem rationis distinctionem, cum perfectiones inter se videantur distingui saltem ratione".

"Sed ista responsio non evadit difficultatem rationis, nam quidquid dicatur, sequetur quod aliqua creata (sic!) intimius perfectio simpliciter quam Deitas ipsa, et sic perfectio simpliciter intimius inveniretur in creata (sic!) quam in Deo, quod est absurdum. 2° non valet solutio(?) illa, quia licet qualitas illa determinet sibi perfectionem unam, et Deitas plures, tamen oportet salvare quod sicut qualitas illa se habet ad unam perfectionem quam sibi determinat, sic Deitas se habet ad omnes perfectiones quas sibi determinat; sed qualitas illa per rationem suammet est illa perfectio, nullo addito praeter connotatum certum, igitur Deitas erit omnes perfectiones nullo addito nisi pluribus connotatis, ita quod sicut sapientia coincidit cum qualitate in mente mea in idem re et ratione nullo addito nisi connotato, sic coincident omnes rationes simpliciter in rationem Deitatis, et hanc rationem pondero multum quia nolo magis dignificare creaturam quam Deum, nec dicere quod perfectio simpliciter intimius conveniat creaturae quam Deo" (98b).

"2^{a} ratio (98c) ad eamdem rationem principalem est per locum a majori, et est ista: si perfectiones simpliciter adderent aliquid ad Deitatem, sive sec. rem sive sec. rationem, magis videretur hoc de illis perfectionibus quae reperiuntur in creatura, sicut est vita, intelligere, beatum esse, et hujusmodi. Sed rationes istae nihil addunt ad rationem Deitatis, nec unum ad alterum, sed tantummodo distinguuntur per certa connotata, alia et alia in obliquo".

A. non ritiene di dover provare la maggiore, che sembra chiara, poichè le perfezioni che si trovano anche nelle creature le conosciamo meglio di quelle che sono proprie

di Dio, come l'eternità, l'immutabilità, ecc... Prova quindi la minore:

"Vita in Deo non est nisi purum vivere in actu puro. Nunc autem sec. Comm.^{rem} 12 Met. com.^{to} 38, vita dicitur de comprehensione, et inter comprehensiones, primo dicitur de comprehensione intellectus; ex quo habeo quod vita in Deo non est aliud quam ipsum intelligere; unde non puto quod vita in Deo sit actus quidam primus a quo egrediatur actus secundus qui est vivere, sed est ipse actus primus comprehensivus, qui est ipsum intelligere; unde intelligere, sec. propriam rationem, essentialiter est ipsa vita intelligibilis naturae, potissime in Deo. Unde Philos. 12 Met. postquam probavit quod in Deo est intellectus, subdit: Et hoc est vita etc. Volo igitur habere(?) quod vivere in Deo non sit aliud quam intelligere; tunc manifestum est quod intelligere nullam rationem determinatam ponit (?) nisi tantum certum connotatum. Intelligere enim est illud quo res ponitur in esse apparenti, et per hoc quod dico illud quo, nihil determinatum habeo; unde si digitus meus esset illud quo res ponitur in esse apparenti, digitus meus esset intelligere, et si pictura esset illud quo, ipsa intellectio et nunc de facto (?), quia qualitas quaedam in mente mea est illud quo, ideo ipsa est formaliter intellectio, quia per ipsa ponitur res ipsa in esse apparenti, et si anima mea esset in me illud quo, anima mea esset in me essentialiter ipsa intellectio. Nunc autem Deitas est illud quo omnia ponuntur Deo in esse apparenti, igitur ipsa formaliter, nulla ratione addita, est intellectio" (98c).

"3^{a} ratio ad principalem conclusionem est ista, et est per locum a divisione, sic: Si perfectiones attributales adderent rationem aliquam ad Deitatem sive sec. rem, sive per intellectum actum (sic!), sic quod sint rationes quaedam conceptae circa Deitatem, quaero quomodo se habent ad rationem Deitatis: aut ut constituentes, aut ut adjacentes, aut ut disparatae coexistentes. Sed nec sic nec sic; igitur nullo modo possunt esse rationes additae. Non intelligo quod se habeant ut perfectiones constituentes ad modum generis et differentiae: putant enim quidam quod Deitas cum sit pelagus quoddam substantiae et perfectionis infinitae, habeat in se omnes istas perfectiones per modum constituentem unam perfectissimam rationem Deitatis; sed hoc est impossibile. Probatio: ratio namque Deitatis est ratio simplicissima; nunc autem sec. Philos. 4 Met. (2) simplex omnino est cujus ratio (98d) non est divisibilis per intellectum, ut est punctus. Item vel ista constituencia (sic!) concurrerent sicut commune et ratio specificativa, vel ex aequo; si primo modo, tunc

(2) In realtà è V Met., tx. 7-11; ediz. 1885, t.4, p.362-366.

necessario in Deo esset compositio; si 2° modo tunc impossibile esset quod ratio Deitatis esset una ratio simplicissima: quae enim ex aequo sic constituunt unum, non constituunt unum nisi per aggregationem et sicut acervus" (98d).

"Nec 2° modo se habent ad Deitatem, quasi adjacentia, sicut habere 3 (sic!) ad triangulum, per modum perfectionis ad substractum (?), sicut putant quidam, propter quod ipsi ponunt quod essentia sit quasi fundamentum istarum perfectionum. Sed hoc est impossibile, quia hoc posito sequitur quod ratio Deitatis est ratio imperfectissima inter omnes rationes, quia hoc modo ipsa perfecta esset illas (sic!) rationes, igitur in se, in ratione substracti, ipsa esset imperfectissima; nam impossibile est intelligere Deitatem bonam sine bonitate, et sic de quacumque perfectione alia; igitur in illo priori in quo intelligis Deitatem in ratione substracti spoliatum omni ratione attributali, intelliges eam imperfectissimam, nullam in priori illo habens perfectionem. Item hoc posito non esset per rationem formalem suam vita et beatitudo, sed per attributum et sec. naturam suam quaelibet res aspiciat suum finem (?); tunc Deitas per additam rationem consequetur finem suum, qui est propria ejus operatio" (98d).

La 3ª parte della minore: "Nec 3° modo possunt se habere ad Deitatem disparate, puta quod quaelibet perfectio sit totum realiter quidquid est in Deo, sic quod sapientia sit tota realitas, tota justitia, tota vita, totum intelligere, sic quod ratio una aliam non perficiat, sicut quidam alii putant; hoc autem est impossibile, quod (sic!) sec. hoc ratio Deitatis esset ratio non perfectissima, quia ratio ejus non esset ratio omnium perfectionum, sed realitas sua esset realitas omnium perfectionum. Similiter sequitur quod Deus sit beatus formaliter beatitudine non perficiente sed assistente, et sequuntur omnia inconvenientia quae adducta sunt contra 4ᵐ (sic!; = 2ᵐ?) membrum; ideo dico quod oportet quod ratio Deitatis sit ratio omnium perfectionum, et ei in recto et quidditative debeatur definitio omnium perfectionum, pro quanto est illud quo omnium" (98d).

"4ª ratio est ad eamdem conclusionem principalem ista est per locum a definitione. Sec. enim Ans. prosol. (sic!) (3) Deus est quo majus excogitari non potest, et hoc debet intelligi non tantum re sed sec. rationem, quia si tantum re, tunc posset cogitari aliquid majus, puta illud quod esset tale re et ratione, sed si poneretur quod realitas omnium perfectionum incidat in realitatem Deitatis sic quod ratio non incidat in rationem, tunc Deus non erit quo majus omnino cogitari non potest; non enim erit quo majus exogitari non potest nisi sec. rem, et tunc posset aliquid majus cogitari, scil. illud in cujus realitatem et rationem coincideret realitas et ratio omnium perfectionum; igitur necessario oportet dicere quod omnes perfectiones coincidant in Deitatem et sec. rem et sec. rationem; et si ponas per-

(3) Prosl., c.II-IV; PL 158, 227-229.

fectiones attributales additas quomodocumque, (99a) etiam sec. rationem, non salvas nec ponis rationem Deitatis esse summam rationem, sicut nec esset realitas summa si omnes perfectiones realiter non coincideret (sic!) in realitatem Deitatis; unde dico quod Deus est melius et intimius sapientia vel justitia in mente mea et re et ratione (?) et propter hoc apparet quomodo est quo cogitari non potest majus".

"5° adduco ad istam conclusionem probandam aliquas auctoritates. 1° quia illa est opinio antiqua Magistri: nam expresse, dist. 45 ubi agit de voluntate, ipse est istius opinionis; nam cum quaeritur utrum voluntas et essentis sint idem in Deo, dicit cum (sic!) velle Dei non est aliud quam sua essentia, ita quod cum dicitur Deus vult, le vult praedicat divinam essentiam; similiter Deus intelligit, le intelligit, praedicat divinam essentiam; hoc excepto quod cum dicitur Deus intelligit, Deus vult, demonstrantur esse voluntati et intellectui alia et alia esse (sic!) subjecta. Unde sec. intentionem Magistri, Deum omnia intelligere, non est aliud quam Deo omnia esse subjecta in esse apparenti; Deum vero mala non velle est Deo mala non esse subjecta in esse volito. Igitur expresse videtur opinio Mag.ⁱ quod omnes perfectiones attributales coincidant in rationem divinae essentiae quantum ad illud quod dicunt in recto, et addunt tantum connotata alia et alia, quod intelligit cum dicit voluntati et intellectui esse alia et alia subjecta. Item? d' quaerit quare omni (sic! = cum in?) Deo idem sit voluntas et natura, pater non genuit voluntate sicut natura, et respondet quod sicut scientia et voluntas sunt idem quod essentia, et tamen aliqua dicuntur de scientia quae non de voluntate, sic in proposito"(99a).

"2° est auctoritas Anselmi in Monol. 19 et Prosl. 16 (4) et formo ed dictis suis talem rationem: Illa enim ratio est formaliter ratio Deitatis qua respondetur ad interrogationem factam per quid; sed per Ans. ubi supra cum qaueritur quid est Deitas respondetur quod est summa sapientia summa justitia summa clementia; unde Prosol. 16 (sic! = Monol. 16) cum quaeritur quid est veritas quid melius respondebitur quam quod est summa justitia, et tunc subdit: igitur essentia est summa justitia summa sapientia, et 19 (= 17) dicit hoc expressius; ait enim quod illa omnia dicuntur de Deo uno modo et una ratione, non igitur alio modo et alia consideratione, et subdit causam, quia quidquid est, hoc totum est quod ipsamet, et nihil de ea praedicatur in eo quod quale, sed in eo quod quid" (99a).

"Aliqui tamen dicunt quod Ans. per hoc non notat nisi identitatem essentialem, non autem formalem, sive sec. rationem. Sed ipse dicit expresse quod non alio modo nec alia ratione. Alii dicunt quod illud dictum debet referri ad extrema, non ad

(4) Si tratta solo del Monol., c.16-17; PL 158, 165-166.

compositionem. Sèd nec hii (sic!) dicunt mentem ejus, nam ipse dicit non alio modo sed eodem modo et in eo quod quid et quidditative; igitur eodem modo Deitas est sapientia quo Deitas est Deitas. Confirmo hoc quia quidquid respondetur de aliquo ad rationem (sic!) factam per quid, illud pertinet ad rationem illius in primo modo dicendi per se, et per consequens illud est idem illi formaliter; sed per Ans. ad interrogationem per quid est Deitas, respondetur quod summa justitia, etc., sic quod dicitur de illa (99b) in eo quod quid, non in eo quod quale".

"3^{a} ad hoc est auctoritas Damasceni cum (?) libro I° c.12 (5) ubi loquens de Deo dicit quod simplex et incomparabilis (= incompositus?) est et sequitur: oportet singulum (sic!) eorum non quod quid est sed quod non est ostendere" (99b).

"4° est auctoritas Aug.^{ni}, qui ait 5 de Trin. et alibi saepe, quod eo sapiens quo Deus, et quod Deus est sapiens Deitate sicut est sapiens sapientia" (99b).

Ma alcuni trovano invalido il modo di argomentare:

"Dicunt tamen aliquid hic quod illa: Deus est sapiens, est praedicatio non formalis per se in primo modo, sed per se 2° modo; nam praedicatum est idem realiter cum subjecto, non tamen est idem formaliter per se primo modo" (99b).

"Sed contra hunc modum dicendi arguo sic: numquam praedicatur ratio de ratione in abstracto, nisi praedicatum includatur formaliter in subjecto. Probatio istius primo exemplo: nam rationalitas non est animalitas, sic quod non praedicatur animalitas de rationabilitate in abstracto non obstante reali identitate; 2° ratione quia ab.^{ta} (= abstracta) ultimata abstractione, non important nisi formales rationes suas, et ideo praescindunt ab omni eo quod non cadit infra rationem suam formalem, ideo si in abstracto praedica(se?)tur ratio de ratione, vel formalis ratio unius est formalis ratio alterius, vel includitur in formali ratione illius. Sed illa praedicatio est vera in abstracto: Deitas est sapientia, per Ans. ubi supra; igitur ratio formalis sapientiae est ratio formalis Deitatis, vel includitur in ratione formali Deitatis" (99b).

---

(5) De fide orthodoxa, I, 9; PG 94, 834s: "Deus simplex est, nec compositus... Sic itaque existimandum est ea omnia quae de Deo dicuntur non quid ratione substantiae sit significare, sed, aut quid non sit explicare aut... - Cfr. ibid., c.4, col. 799.

Con questi quattro argomenti di autorità finisce l'art. 2, e passa nell'art. 3 a risolvere otto difficoltà.

Art. III° - Difficoltà e soluzioni.

"3° principaliter moveo circa praedicta quaedam dubia, et sunt in generali octo. 1um est quod sec. praedicta sequitur quod attributa sunt nomina synonima; secundo ex hoc sequitur quod sit nugatio dicere Deitas est sapientia, nam, si ratio formalis sapientiae est ratio formalis Deitatis, sequitur quod idem sit dicere Deus est sapiens et Deus est Deus. Confirmatur per Com.^{rem} 4 Met. ubi dicit: si eodem modo significarent eamdem naturam ens et unum, nugatio esset dicere ens est unum. Nunc autem Deitas per (?) te (sic!) et sapientia dicunt eamdem naturam omnino et eodem modo" (99b).

Questa difficoltà ricorre parecchie volte nell'Ordinatio, è quella che A. si propone più volte contro la propria dottrina.

"Ad istum dubium respondeo: nomina ista perfectionum attributalium et Deitas, uno modo possent esse nomina imposita Deitatis rationi, ut in ea coincidunt omnes perfectiones simpliciter, et hoc a diversis connotatis, sicut rationi lapidis imponuntur a diversis connotatis haec duo nomina: lapis et petra; alio modo possunt esse nomina imposita conceptibus generalibus perfectionum attributalium, in quantum abstrahunt ab omni determinata ratione, a diversis connotatis. Tamen primo modo non est imaginandum quod nomina attributalia sint imposita perfectionibus attributalibus, quia si essent imposita eis nomina in quantum incidunt in eamdem rationem determinatam, puta in Deitatem vel in qualitatem animae nostrae, non essent communia Deo et creaturae, nec posset vitari nugatio, quantumcumque essent imposita a diversis connotatis, sicut est nugatio dicendo: lapis, petra. Talia igitur nomina sunt imposita perfectionibus attributalibus sec. conceptus eorum generales, in quantum nullam aspiciunt rationem determinatam, ita quod hoc nomen justitia, est impositum isti generali conceptui, quod est esse illud quo qui non (= qui non est?) conceptus alicujus rationis determinatae sed cum non (= omnino?) est conceptus entis (99c) cum certo connotato. Et quia perfectionibus attributalibus, acceptis in generalibus conceptibus, accidit quod coincidant in eamdem rationem; unde illud quo redditur unicuique quod suum est, et illud quo relevatur miseria miseri, in istis conceptibus non habent quod coincidant in eamdem rationem, alias ubicumque coinciderent, et per consequens in creatura; ideo talia non sunt nomina synonima. Ex eodem apparet quare non est nugatio "Deus sapiens"; esset enim nugatio si illa nomina

sunt imposita Deitati et sapientiae ut incidunt in eamdem determinatam rationem, sed quia tantummodo sunt imposita sec. conceptus generales eorum, ideo non sunt synonima. v.gr. entitas et Deitas coincidunt in Deo in eamdem rationem et sec. rem et sec. conceptum, ita quod entitas non est ratio concepta circa Deitatem, sed est ipsamet Deitas, quia est ratio explicita in Deitate, et tamen non est nugatio 'Deus est ens', quia hoc nomen ens non est impositum entitati (sic! = Deitati) nisi in conceptu generali, in quantum abstrahit ab omni ratione determinata " (99c).

"2um dubium est: quia ex natura rei est quod talibus conceptibus imponam talia nomina, et ex natura rei est quod tales conceptus formem de talibus connotatis cum ratione aliqua indeterminata, igitur ex natura rei tales conceptus non sunt formaliter idem, igitur nec ut applicantur ad Deitatem, igitur incidis in opinionem illam quae dicit quod distantia (= distinguantur) ex natura rei. 2° circa hoc quod tu dicis quod justitia et sapientia coincidunt in Deo in eamdem rationem, et tamen differunt in ordine ad alia et alia connotata, igitur tu incidis in illam opinionem quod differunt talia per respectum ad extra, et per intellectum comparantem Deitatem ad extra".

"Ad 1um respondeo: dico quod perfectiones attributales non habent in conceptibus suis quod sint eadem ratio formalis, quia sic in creatura essent eadem formaliter, nec quod non sint eadem formaliter, quia sic in Deo non essent in Deo (sic! = idem) formaliter, sed abstrahunt ab utroque, tamen in istis conceptibus formalibus differunt formaliter per hoc quod connotant alia et alia formaliter; sed in speciali tales rationes applicatae ad Deitatem, quantum ad illud quod includunt in recto, incidunt in eamdem rationem formaliter, quantum vero ad illud quod connotant in obliquo, habent quod non sint eadem formaliter" (99c).

"Ad 2um respondeo: non incido in opinionem de intellectu comparante ad extra, nam opinio illa imaginatur quod ex consimilibus perfectionibus distinctis in creatura, consurgam ad distinctionem perfectionum divinarum in Deo. Ego autem non sic imaginor, quia nulla considerata perfectione in creatura, adhuc attribuo Deitati quod Deitas est quo Deus reddit unicuique quod suum est, et quo relevat miseriam miseri, et ideo ipsa est formaliter misericordia et justitia; nec attribuo sibi misericordiam et justitiam distincte faciendo aspectum ad misericordiam et justitiam in creaturis ubi sunt distincta, sed ad sola connotata" (99c).

"3um dubium est quod ex dictis videtur sequi quod 'Deus est justus', illa sit formaliter et per se in 1° modo, quod nullus Doctorum concedit".

"Respondeo quod vel accipimus istas rationes (99d) attributales in sua generalitate, et sic sapientiae accidit quod illud quo omnia apparent in prospectu incidat in idem cum Deitate, quia si hoc esset per se, sequeretur quod, quia (? = illa?) qualitas quae est in mente mea esset formaliter justitia, et quod ipsa esset formaliter Deitas; unde licet quandoque sic sit quod justitia incidat cum Deitate in idem re et ratione, puta quando applicatur ad Deitatem, hoc tamen accidit; similiter dico de justitia et misericordia: illa enim accepta in sua generalitate, accidit uni quod coincidat in rationem alterius, licet quandoque hoc reperiatur sicut quando applicantur ad Deitatem; non enim illud quo redditur unicuique quod suum est, et quo miseri miseria relevatur, generaliter accipiendo, quia si sic, tunc in me justitia et misericordia inciderent in eamdem rationem, sed illud quo redditur unicuique quod suum est et illud quod (sic!) miseri miseria relevatur, applicata ad Deitatem, coincidunt in eamdem rationem, et hoc modo Doctores loquuntur quod ratio Deitatis non est 1° modo ratio sapientiae, in generalibus rationibus stando" (99d).

Aggiunge una istanza:

"Et si dicas quod illa quae in generali accepta unum formaliter non includit aliud, cuicumque applicentur reservata eorum formali ratione unum non includit aliud".

Nella risposta ha occasione di precisare meglio il suo pensiero.

"Respondeo: ista ratio concluderet demonstrative de illis quae in generali accepta important rationes determinatas, non concludit autem de illis in generali (sic!) non dicunt rationem aliquam determinatam, sed unam rationem indeterminatam in quolibet explicabilem, non differentem a ratione cui applicatur nisi sicut ratio implicita et explicita, sicut dictum est aliunde de conceptu entis. Si vero accipiamus istas rationes attributales determinate prout applicantur Deitati, sic dico quod sunt ipsamet ratio Deitatis, et quod hoc modo haec est vera primo modo: Deitas est justitia. Verumtamen sciendum est quod cum dico quod justitia applicata ad Deitatem est per se et primo modo ratio Deitatis, hoc potest intelligi dupliciter, vel accipiendo justitiam quantum ad illud quod praecise importat in recto, vel quantum ad totum suum significatum sive in recto sive in obliquo. 1° modo intelligo cum dico justitia est ratio Deitatis per se 1° modo. Secundo vero modo accipiendo justitiam, quia de significato totali justitiae non tantum est illud quod significatur in recto, sed etiam illud quod significatur in obliquo per modum connotati, ideo sic concedo quod ratio justitiae non est formaliter ratio Deitatis; nam ad tollendum (sic!) formalem identitatem, sufficit ponere aliquid in praedicato, sive in recto sive in obliquo,

quod accidat rationi subjecti, unde concedo quod illa praedicatio justitia est Deitas, ab.te (= Abstracte? absolute?) loquendo non est formaliter et per se 1° modo, est tantum formaliter et per se 1° modo accipiendo subjectum et praedicatum quantum ad illud quod important in recto" (99d).

"4um dubium est quia ab aeterno Deus est justus, sed ab aeterno Deus non reddit unicuique quod suum est, igitur si justitia per hoc solum non est formaliter Deitas et est formaliter justitia quia connotat reddere unicuique quod suum est, sequitur quod ab aeterno, antequam esset creatura, haec erat vera formaliter: justitia est justitia (sic!) sive Deus est justus. Respondeo: dixi frequenter (100a) quod justitia dicit rationem in recto, connotative (= connotando?) hoc quod est reddere etc., in obliquo; hoc autem sic intelligo, videlicet quod hoc quod est reddere non accipiatur in actu sed in aptitudine, et idem dico de ceteris connotatis in quibus aptitudo reperitur sine actu. Tunc ad formam rationis dico quod ab aeterno illa est vera: justitia est formaliter justitia, et Deus est formaliter justus, quia Deitas ab aeterno erat illud quo reddit Deus aptitudine unicuique quod suum est; nec illa erat: Deitas est formaliter justitia, propter hoc quod justitia connotat et consignificat ab aeterno aliquod connotatum, sc. reddere unicuique quod suum est aptitudine, quod non connotat ipsa Deitas" (99d-100a).

"5um dubium quia per te de significato justitiae est quod est reddere etc. saltem in obliquo, justitia autem per te est perfedtio simpliciter, igitur perfectio aliqua simpliciter in Deo includet aliquid extrinsecum Deitati, ita quod de conceptu perfectionis simpliciter in divinis erit aliquid extrinsecum" (100a).

"Respondeo: dico quod justitia, misericordia et cet. hujusmodi sunt perfectiones simpliciter quantum ad illud quod immortant in recto, non autem quantum ad connotatum; igitur intelligo quod perfectiones simpliciter in Deo consignificant talia connotata, non quod sint ipsa connotata, sed quod connotant, ista, nec habeo pro inconvenienti quod aliquid quod intrinsece est perfectio simpliciter, connotet extrinsece et ex suo conceptu in obliquo aliquid tale extrinsece connotatum" (100a).

"6um dubium consurgit ex regula Ans., qui ait quod quidquid perfectionis est in creatura est hoc modo tribuendum Deo, scil. recipiendo quod est perfectionis et removendo quod est imperfectionis, ut fiat quaedam quasi deputatio (sic! = depuratio) perfectionis ab imperfectione; nunc si praedicta sunt vera non apparet quomodo ratio perfectionis simpliciter depuretur ab imperfectione, si ipsa ex ratione sua dicit rationem indeterminatam; non enim apparet quomodo fiat depuratio ab illo quod nullam dicit rationem determinatam, nec magis unam quam aliam" (100a).

"Respon.° dico quod determinatio (sic! = depuratio?) non fit circa rationem determinatam quam dicat justitia, quia justitia non est aliqua ratio determinata in Deo; non enim est putandum quod justitia quando attribuitur sic depuretur quod circumscribatur ab ea aliqua ratio differentiae vel aliquid quodcumque, quod (?) similiter dum justitia applicatur qualitati mentis meae est justitia essentialiter et quidditative; pro tanto tamen Ans. dicit quod perfectio simpliciter quae est in creatura est Deo attribuenda semota imperfectione, quia illud quod justitia importat principaliter et in recto dum invenitur applicatum creaturae est accidens et qualitas quaedam, igitur si debet ad divina transferri oportet removere rationem accidentis et qualitatis, et tunc remanebit tantummodo illud quo in quadam ratione indeterminata, et ipsa applicata ad Deum incidet in eamdem rationem cum Deitate. Similiter ex hoc dicitur justitia creata translata ad Deum purificari, quia in creatura erat modo finito, in Deo autem est modo infinito" (100a).

"7um dubium quia per te rationes attributales sunt distinctae saltem in connotatis; tunc non videtur quod illa sit prima distinctio eorum, (100b) nam quaero quae est ratio quia justitia connotat aliquid et Deitas non connotat illud; non enim videtur quod justitia connotet aliquid quod non connotat Deitas nisi ponatur aliqua distinctio inter justitiam et Deitatem, alias contradictoria videntur dici de eodem. Confirmatur quia per te justitia et Deitas dicunt eamdem pationem in recto, nunc autem non videtur possibile quod eadem ratio in recto connotet aliquid in obliquo, et eadem ratio non connotet illud" (100ab).

"Resp.° hoc dubium procedit ex falsa imaginatione. Non enim est putandum quod connotare extrinsece sit aliquis actus egrediens a connotante, vel proprietas aliqua profluens ab eo. Tunc enim impossibile esset salvare quod justitia connotaret aliquid quod non connotaret Deitas sine contradictione, vel oporteret ponere inter ea non identitatem aliquam; sed connotatio est attributio formalis quaedam, qua aliquid determinatum attribuitur, alicui, et tunc potest nomen imponi unum significans utrumque, illud scil. cui attribuitur, et quod attribuitur, licet non ex aequo, sed unum principaliter et in recto, aliud extrinsece et in obliquo, possum etiam concipere simplicem rationem non concipiendo connotatum, et tunc possum sibi imponere nomen praecise sec. illam rationem, et possum illam rationem concipere concipiendo simul unum aliquod connotatum, et eamdem rationem possum concipere concipiendo simul plura connotata. Tunc dico quod ratio illa per se sumpta et eadem cum uno connotato vel eadem cum pluribus connotatis accepta: omnia ista in recto significabunt, idem variatum tantum per diversa connotata; v.gr. capio unam lineam quattuor pedum; linea erit ista dupla ad bipedalem, et quadrupla ad pedalem. Tunc istae (sic!) lineae ut est quadrupla possum unum nomen determinatum imponere, et aliud eidem ut est dupla

ad bipedalem, et aliud ut est ipsa quadrupla ad pedalem. Tunc manifestum est quod dum ista nomina significabunt in recto eamdem lineam quadrupedalem, variatio tantum erit penes alia et alia connotata, in quantum eadem linea nunc accipitur respectu lineae semipedalis, ita quod dato quod sit eadem linea, potest tamen accipi nunc connotando unum nunc connotando aliud; sed tamen linea ut dupla et linea ut quadrupla coincidunt in idem quantum ad illud quod important in recto".

Precisato così il concetto di connotazione, risponde alla difficoltà:

"Tunc ad formam rationis: cum quaeris quae est ratio quod justitia connotat aliquid et Deitas non, dico quod ratio est quod justitia est nomen impositum ab illo connotato et non Deitati, nec ex hoc oportet quod justitia et Deitas differunt (sic!) quantum ad id quod important in recto, et cum dicis: impossibile est quod eadem ratio connotet aliquid, et eadem ratio non connotet illud, dico quod eadem ratio connotans aliquid, possibile est quod concipiatur in quantum connotat illud, et cum hoc concipi potest circumscripto connotato, et sic erit una et eadem ratio, tamen habens nomina diversa et conceptus in obliquo, quia in recto tantum includit rationem suam, in obliquo tamen includit connotatum; bene igitur est impossibile quod eadem res connotet aliquid et non (100c) connotet eodem modo concepta, sed non est impossibile si sic (= sit?) alio et alio modo concepta, quam alietatem conceptus facit sola inclusio connotati et circumscriptio illius" (100bc).

"4^{a} (sic! = 8^{a}) difficultas est quia sunt aliqua attributa quae non connotant aliquid extra, sicut unum, esse, beatitudo et hujusmodi" (100c).

"R^{o}. cum dico talia connotare extrinsecus, non intelligo per extrinsecum creaturas, sed aliquid ex (= extra) significatum rei in recto, unde intelligere est quo res ponitur in esse prospecto et apparenti: sicut ponere in esse apparenti est extra significatum illius quo, et Deitas est illud quo, ideo Deitas est ipsum intelligere, nec illud ponere clauditur infra significatum ejus in recto, ideo Deitas ut est intelligere dicit eamdem rationem connotantem aliquid extrinsecum" (100c).

Risolte così le difficoltà, risponde ora, alla fine della questione, all'argomento iniziale (vedi sopra p.):

"Ad argumentum in oppositum patet ex dictis quod perfectiones quae in (sic!) Deo attribuuntur, sunt acceptae in generali conceptu in se, quia ut sic accidit uni quod coincidat in eamdem rationem cum alia; istae tamen ut applicantur ad Deitatem sunt unica ratio Deitatis, quae licet sit una multo tamen melius includit omnes perfectiones quam si distincte contineret eas; et cum dicis quod tunc nulla talis perfectio reperiretur in creaturis, dico quod imo eadem perfectio in generali concepta est communis Deo et creaturae, licet non ut coincidit in Deitatem et creaturam" (100c).

V° - OSSERVAZIONI CRITICHE - CONCLUSIONE

18.- A che cosa di riduce l'insegnamento di Pietro d'Auriol sulla pluralità degli attributi di Dio nella semplicità dell'essenza divina? Lo si può compendiare in queste affermazioni:

1.- La nozione di qualsiasi attributo nella sua formulazione dice qualche cosa in recto e qualche cosa in obliquo; quello è principale, questo è secondario.

2.- Ciò che dice principaliter et in recto non è qualche cosa di determinato, ma è confusissimo ed indeterminato, ossia è il concetto stesso di ente. Ciò che dice secundario et in obliquo è bensì determinato, ma è solo connotato estrinsecamente.

3.- Il concetto di ente, confusissimo ed indeterminato, viene ad avere la sua determinazione coincidendo, non solo nella realtà (re), ma anche nel concetto (ratione), con qualsiasi cosa o concetto cui venga applicato.

4.- Quindi gli attributi, quanto al loro contenuto principale, vengono determinati coincidendo re et ratione nella Deità se attribuiti a Dio; coincidendo re et ratione in diverse qualità se attribuiti alle creature, in cui perciò si distinguono realmente, come le qualità diverse in cui coincidono.

5.- Dunque non c'è alcuna distinzione, neppure di ragione, fra gli attributi divini, quanto a ciò che dicono principaliter et in recto.

6.- C'è solo, secundario et in obliquo, la distinzione importata estrinsecamente dai connotati.

7.- Quindi nessuna opposizione alla semplicità divina.

Il punto di partenza di questo ragionamento è la con-

siderazione della forma logica della proposizione che definisce l'attributo. Si richiama però espressamente, come a presupposto fondamentale, alla sua dottrina sul concetto di ente. Questo, essendo confusissimo e del tutto indeterminato, non può fare composizione con alcun altro, ma deve coincidere con qualsiasi altro concetto cui venga applicato, e così viene ad essere determinato. I concetti invece che includono alcunchè di determinato, come il concetto di animale include la sensibilità, "cum attribuuntur alicui rationi, compositionem faciunt secundum rationem; afferunt enim suam propriam rationem" (ediz., p.318a).

Ammessa questa dottrina, si vede subito che se gli attributi divini importassero "rationem aliquam determinatam", porrebbero composizione in Dio, ed essendo questa assolutamente da escludersi, è chiaro che gli attributi "nullam rationem determinatam dicunt".

Alla base di tutto questo sta la teoria di Aureoli sul contenuto e sul valore della conoscenza.

Ecco alcune affermazioni di Aureoli:

"Nulla res differt a sua formalitate, nec e converso, quia nihil aliud est formalitas quam ratio quidditativa, et illud quod intellectus concipit de re. Intellectus autem non concipit de re nisi suam realitatem,[a] et per consequens rei realitas et sua quidditativa ratio sunt idem" (ediz., p.304bC).

".... forma... illa, quam nos aspicere experimur dum intelligimus rosam simpliciter... illa non est aliquid reale impressum intellectui subjective, aut phantasmati,... sed est ipsamet res habens esse intentionale, conspicuum et apparens[b] ..." (p.319aBC).

"... unde patet quomodo[c] res ipsae conspiciuntur mente, et illud quod intuemur non est forma alia specularis, sed ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus, sive notitia objectiva" (p.320bB).

"... cum formalitas quidditas et realitas sint idem" (p.1078aB).

a) Così i codici 318, 329, 940, 955; l'ediz. ha 'formalitatem'.

b) Così aggiungono i codici 329 e 940.

c) Il cod. 940 ha 'quod'.

Quindi: Ratio quidditativa est illud quod intellectus concipit de re (= conceptus); formalitas est ratio quidditativa; intellectus concipit de re realitatem rei. Ergo formalitas, seu ratio quidditativa, seu conceptus rei est ipsa realitas rei.

Allora è chiaro che se distinguiamo nelle formalità o nei concetti, veniamo a distinguere nella realtà stessa dell'oggetto conosciuto.

"Ogni conoscenza è un'apparenza dell'oggetto esterno, apparenza prodotta nel senso o nell'intelletto sotto l'impressione di quest'oggetto. Quest'impressione non è come la species (impressa) dei tomisti, l'eccitante dell'intelletto, ma il suo stesso termine, ossia il contenuto della conoscenza... ogni distinzione di species in impressa (azione dall'esterno sul soggetto) ed expressa (reazione del soggetto, in cui si compie la conoscenza) diviene superflua (1).

L'identità dell'essere reale e dell'essere intenzionale della cosa è come l'identità di essa e della sua immagine riflessa nello specchio. "Un'immagine nello specchio possiede solo l'essere intenzionale (I Sent., d.35, p.II, a.2; p. 776bCF; d.18, a.3; p.462bB). Pietro d'Auriol.... riduce ogni intellezione, anche divina, a una contemplazione"(2).

Il concetto termina alla cosa singolare esistente,quindi distinguere nel concetto è lo stesso che distinguere nella cosa. Auriol non ammette le species.. Ai suoi occhi (come per Ockham) non c'è se non il soggetto pensante e l'oggetto pensato" (3). Quindi "passività estrema dell'atto intellettuale di fronte all'oggetto da conoscere" (4).

E allora come si spiegano i concetti universali? Ecco alcuni testi di Aureoli:

II Sent., d.3, q.2, a. 4: ediz. 1605, p.66aEF: "Utr. diversitas conceptuum ge-

(1) DU WULF M., Hist. de la Philos. Médiév., t.III, Louvain 1947, p.23.

(2) VIGNAUX P., Justification et Prédestination...; p.66,69.

(3) HAUREAU B., Hist. de la Philos. scol., II,2; Paris 1880, p.326.

(4) DE WULF M., Hist. de la Philos. Médiéc., t.II, ediz. 1925, p.205.

neris et differentiae in intellectu habeat ortum a diversitate impressionum factarum ab eadem re simplici". A p.66bCD: "Conclusio est haec, quod diversitas conceptuum generis et differentiae habet ortum ultimate ex diversitate impressionum quas eadem res simplex omnino nata est facere in intellectu [a], quarum una est magis perfecta, reliqua minus; propter quas eadem res in intellectu apparet objective magis et minus perfecte; et sic diversitas objectiva, quae est diversitas conceptuum, est ex diversitate formali impressionum factarum in intellectu, hoc modo quod immediate ex objecto et potentia oritur diversitas impressionum; ex iis autem oritur diversitas objectiva in re. Ex hoc enim quod res facit imperfectam impressionem sui in intellectu, oritur conceptus generis, quo [b] res concipitur imperfecte et indistincte. Ex hoc vero quod eadem res facit perfectam impressionem sui in intellectu, oritur conceptus differentiae, quo res concipitur in esse specifico et distincto".

A p.68aEF: "Individua sunt apta nata facere perfectam et imperfectam impressionem. Et circa omnia individua, quae faciunt imperfectam impressionem, ponit intellectus unam intentionem communem: et quanto magis faciunt imperfectam impressionem, tanto magis intellectus ponit intentionem magis communem et universalem, et sic procedendo usque ad conceptum primum generalissimum, et ultimo usque ad conceptum entis; quam quidem imperfectam impressionem facit omnis res de mundo, et ideo conceptus entis est communis rei omni [c] de mundo, cui conceptui non correspondet ratio aliqua objectiva, sed est denudatus ab omni ratione objectiva".

La res "coopera causalmente alla formazione del concetto, e questo non contiene niente più che la res nella sua singolarità presente. Se faccio pressione su uno dei miei occhi, vedo due volte e sotto due angoli la stessa immagine (5): se della selvaggina si avvicina, da lontano non distinguo che un corpo; da più vicino vedo un animale, poi la tal lepre determinata; tuttavia non ha subìto in sè alcuna metamorfosi, e non è necessario supporre in essa come altrettante 'forme" giustapposte, le "prospettive' successive nelle quali l'ho colta come corpo, come animale, come lepre. Capita lo stesso per l'assimilatio intellectualis :

a) Così il cod.Vat. lat. 942, f.19d, e il cod.Borgiano 404, f.19a, della Bibl.Vat.; l'ediz.omette.

b) Così i due codici citati; l'ediz. ha 'quae'.

c) Così il cod. Borgiano; l'ediz. omette.

(5) Cfr. Quodlib., q.5, a.2; ediz. 1605, p.56aA.

non riguarda mai delle pseudorealtà aggiunte alle cose, ma semplicemente delle variationes apparentiarum" (6). Per discernere queste variazioni dell'essere che corrispondono al genere e alla specie, non occorre confrontare più individui: "omni conformitate circumscripta potest intellectus circa unum individuum formare conceptus generis et differentiae"(7).

"Qual'è il valore di questi diversi concetti? Il più chiaro, anzi di più, l'unico certo è quello dell'individuale... La forma specularis in cui appare l'individuale attinge direttamente l'individuale stesso... Quindi la differenza specifica e il genere non terminano a determinazioni irriducibili d'un medesimo essere (Tommaso, Scoto), ma all'essere individuale totale che appare in questi concetti in modo più o meno chiaro. Questi gradi di chiarezza spiegano la diversità dei concetti... Siamo in pieno concettualismo...e questo è diretto insieme contro il realismo moderato dei tomisti e contro le formalitates di Dun Scoto" (8).

"Dopo gli studi di Dreiling è indubitato che Aureoli è concettualista nella teoria della conoscenza. I concetti universali sono creazioni dello spirito; la loro universalità è tanto più grande quanto più confuse sono le impressioni che fanno nascere nel nostro spirito le cose conosciute.. Questo concettualismo si collega con un forte empirismo, che si manifesta particolarmente in una stima accentuata dell'esperienza sensibile" (9).

Per risolvere la questione sulla molteplicità degli attributi divini, Aureoli, come si è detto, concentra la sua attenzione sulla forma logica delle proposizioni in cui si esprimono le definizioni degli attributi. Facendone l'analisi, nota che ciò che li differenzia, nella proposizione è importato solo come complemento indiretto, mentre ciò che è importato direttamente è sempre un "esse quo" indeterminato. La definizione di qualsiasi attributo, in concreto (giusto..) o in astratto (giustizia....), si riduce sempre necessaria-

(6) M.de CANDILLAC, Hist. de l'Église...par A.Fliche et V.Martin, t.13,Paris 1951, p. 373-374.

(7) In II Sent., ediz.1605, p.63.

(8) De WULF M., Hist. de la Philos. Médiéc., t.III, Louvain 1947, p.24.

(9) SCHMÜCKER R., Propositio per se nota...., Werl (Westphalie) 1941, p.10-11.

mente a questa forma...: est illud quod (concreto),.... est illud quo (astratto). Quindi in tutti e due i casi è (principaliter et in recto) lo stesso concetto confusissimo, ossia la stessa res et ratio, ossia l'ente. Quindi per vedere se si distinguono dobbiamo rendere esplicita questa res confusissima. Questa esplicitazione si ha per identificazione alle cose cui viene applicata.

Così Aureoli dà valore ontologico a quel che ha valore puramente formale sul piano dell'espressione.

E che cosa egli intende col termine "connotare"?

"Connotare et non connotare non est aliud quam connectere aliquid in obliquo et non connectere" (ediz. 1596, p.520bA). Connotare: "unus conceptus aggregatus ex rationibus se mutuo connectentibus in conceptibilitate sua" (ibid., p.767aB). "Habet autem se ad istam qualitatem (scil. existentem in intellectu sec. quam dicimur intelligere) intelligere nostrum non per modum additamenti alicujus rationis, cum illa qualitas sit formaliter intellectio, sed per modum addentis aliquod connotatum, videl. apparentiam objectivam; illa enim qualitas considerata cum apparentia objectiva quam exhibet, dicitur intellectio, ita quod si tolleretur apparentia illa, remaneret qualitas, non quasi intellectio, nec quasi aliquid vividum... Unde patet quod intelligere est quidam conceptus connotativus, h.e. aggregativus duorum, illius scil. qualitatis, et apparentiae objectivae, quae connectuntur seipsis, et concurrunt ad unam perfectam rationem ipsius intellectionis: qualitas quidem formaliter et in recto, apparentia vero extrinsece et in obliquo" (ibid., p.767aBC). "Ratio connotativa non est aliud quam relativum sec. dici" (ibid., p.1066-1070 diverse volte; cfr. anche p.691bEF).

E nel Quodlib., q.1 (ediz. 1605, p.7aE) alla difficoltà "si A connotat et B non connotat, igitur A et B non sunt idem", risponde: "connotare non est agere, sed rationem aliquam in recto cum aliqua in obligo accipere,... Cum ergo dicitur quod aliquid connotat intellectus quod non voluntas, sensus est quod Deitas, prout dicitur voluntas, accipitur cum aliquo extrinseco cum quo non accipitur dum appellatur intellectus, et e converso".

Si nota lo sforzo di moltiplicare spiegazioni ed indicare equivalenze di espressioni, ma rimane il disagio e la oscurità.

Il passaggio che Aureoli fa dall'espressione formale alla realtà ontologica del concetto è illegittimo. Non è

vero quel che egli sembra supporre, che cioè come la definizione è composta di parole distinte, "ita conceptus attributi vel alicujus inferioris ad ens constituitur ex diversis qualitatibus; quod non est verum. Conceptus enim hominis est similitudo hominis, et est simplex qualitas, sicut conceptus substantiae, licet contineat virtualiter conceptum generis et differentiae; et ita dico de conceptu sapientiae et substantiae. Et ideo false imaginatur quod illius conceptus sapientiae, una pecia (10) sit quid determinatum, et alia pecia sit determinativa ejus. Unde sapientia dicit unum conceptum, qui est una simplex qualitas, licet aequivaleat in repraesentando duobus conceptibus, quorum unus esset confusus, scil. conceptus entis vel qualitatis, et alius determinativus illius conceptus confusi"(11).

Il modo di argomentare di Aureoli porta ad affermare che neppure la sostanza dice "determinatam rationem principaliter et in recto". Infatti definendola "id cujus quidditati debetur esse per se, non in alio", ciò che determina lo troviamo espresso in un complemento indiretto.

E non si può ammettere il fondamento che pone alle sue affermazioni sugli attributi, ossia che il concetto di ente "nullum dicit rationem determinatam". La "ratio" significata dal nome che la esprime è ciò che l'intelletto concepisce della cosa. "Ratio...., nihil aliud est quam illud quod intellectus apprehendit de significatione alicujus nominis", dice S. Tommaso (In I Sent., d. 2, q.1, a.3). Quindi anche questo nome "ens" esprime un concetto, ossia una "ratio"esistente nell'intelletto. Certo questo nome "ens" si applica a tutte le cose, ricevendo diverse determinazioni.Ma queste non avvengono, come vuole Aureoli, per coincidenza dell'"ens" nella sostanza o nell'accidente. La sostanza e l'accidente aggiungono all'"ens" per determinarlo, non certo come la differenza specifica aggiunge al genere qualcosa del tutto nuova, ma in quanto esprimono un modo dell' ente

(10) PECIA = fragmentum, frustum, membrum (Du Cange, Glossarium mediae et infimae Latinitatis).

(11) CAPREOLUS, Defensiones Theol. Divi Thomae Aquin.; ediz. Paban e Pègues 1900, t.I, p.400

che non è espresso col nome di ente. E quindi altro è il concetto e la "ratio" che esprimo con la parola "ente", e altro è quello che esprimo con le parole "sostanza - accidente". Altro è che il concetto di ente sia indeterminato, che abbia anche il massimo grado di indeterminazione, e altro è che "nullam rationem dicat".

Nel trattare dei nomi attributali, Aureoli propone anche la questione se si dicano, di Dio e delle creature, univocamente, o equivocamente, o analogamente. Anzitutto ecco che cosa intende per analogia dell'ente. L'analogia delle diverse cose che si dicono sane"est secundum unitatem nominis, analogia vero entis est tantum [a] secundum unitatem conceptus". Questo però è del tutto indeterminato, che si applica a tutte le cose, e così vien determinato coincidendo in esse.

Ma come è possibile che si abbia unità di concetto, un concetto, se questo non ha alcuna determinazione? Se c'è un concetto, deve avere almeno un minimo di determinazione.

Per gli attributi ecco che cosa dice "secundum veritatem" nell'Ordinatio (ediz. 1596, p.519a), "sicut saepe dictum est": "Si attributa accipiantur pro eo quod exprimunt in recto, verum dicit secunda opinio (ossia che si dicono equivocamente). Si vero referantur ad certum connotatum , quod exprimunt in obliquo, sic verum dicit opinio prima (che si dicono univocamente)....".

E a p. 823-824, alla questione "An scientia Dei sit univoca vel aequivoca scientiae nostra". "Restat ergo dicere quod videtur. Unde sciendum quod sicut supra dictum est, scientia, sicut et cetera attributa, potest accipi vel pro generali conceptu importante perfectionem simpliciter, qui quidem non dicit rationem aliquam aut rem determinatam in recto, quamvis iterum [b] connotatum importet extrinsece; aut potest accipi quantum ad illam rem et rationem, in quam coincidit cum applicatur ad Deum et ad creaturam. Accipiendo itaque primo modo, cum nullam rationem dicat in recto, sed totum conceptus entis (est enim scientia id quo aliquid habetur

a) I codici 329, f.78c, e 940, f.40a, hanno 'entium est'.

b) I codici 329, f.389a e 940, f.243 b hanno 'certum".

in prospectu) secundum hoc nulla potest esse univocatio [a] in recto, cum non importetur aliqua ratio; univoca autem secundum unam rationem dicuntur [b]. Est enim [c] aliqua univocatio in connotato, quia sicut in creatura connotatur per scientiam objectivam, potentialitas [d] alicujus, ita et in Deo. Si vero secundo modo accipiatur scientia, sic est vera analogia, qualis est inter exemplar et similitudinem diminutam seu exemplatam, et ex parte ejus in quod coincidit secundum conceptum rectum; coincidit enim in Deitatem prout applicatur ad Deum; in qualitatem vero quamdam prout applicatur ad nos, quae est quaedam similitudo diminuta, exemplata a ratione Deitatis. Similiter etiam ex parte connotati; nam quid [e] esse prius [f] objective connotatur per scientiam in Deo et in nobis; sed illud aliquid coincidit in Deo in ipsammet Deitatem positam in esse apparenti reali et subsistenti, quod verbum est; in nobis vero in quascumque naturas cognitas et positas in esse intentionali et diminuto, quae sunt verba multiplicia et diminuta, et ita est assimilatio diminuta ex parte connotatorum; et propter hoc talis est ibi analogia qualis est inter speciem albedinis et albedinem, aut inter hominem pictum et verum. Unde quasi sapit aequivocationem...".

Nella Reportatio, d. 22, la questione 3ª è precisamente questa: "Utrum nomina attributalia dicantur univoce vel aequivoce de Deo et creatura" (Cod. Borghes. 123, f.96c e 100c). Dopo aver ricordato anche qui le due opinioni estreme, la prima che si dicano equivocamente, e la seconda che si dicano univocamente, Aureoli dà la sua risposta :

"mediando inter istas": "... aspiciendo ad connotatum, secunda opinio dicit verum, quod... Deo et creaturae univoce eo modo quo aliqua possunt esse communia Deo et creaturae. Sed si loquamur de nominibus attributorum quantum ad illud quod important in recto, cum univoca et aequivoca sint nomina quae important rationes determinatas, univoca quidem una aequivoca plures, nomina autem attributalia non dicant rationem unam, et dico rationem unam non loquendo de ratione una objectali quomodocumque, quia sic ens dicit rationem unam indefinitam, sed accipiendo rationem unam determinatam contra omnem aliam condivisam,... quantum ad illud quod important in recto... nomina attributalia non important rationem unam, tantummodo enim important ratio-

a) Così i cod. 329, f.389a, e 940, f.243b. L'ediz. ha 'aequivocatio', evidentemente sbagliato.

b) I due codici, ibid., hanno 'dicantur'.

c) I due cod., ibid., hanno 'tamen'.

d) I due cod., ibid., hanno 'praesencialitas'.

e) I due cod., ibid., hanno 'aliquid'.

f) I due cod., ibid., hanno 'praesens'.

nem unam implicite, sicut enim conceptus entis dicit omnes rationes positas in uno esse objectali confuse, non dicit autem rationem condivisam contra alias; unde cum dico 'lapideitas est entitas',non habeo duas rationes quia entitas applicata ad lapideitatem dicit ipsammet rationem lapideitatis explicite, quam primo dicebat in communi implicite. Nec est aliquo modo putandum quod cum entitas additur lapideitati, sic addatur quod retineat cum ea aliquam rationem propriam quam importet...; sed omnino entitas coincidat cum ratione ejus cui applicatur, sicut illud quo primo est implicitum, cum explicatur non dicit novam rationem, sed tantum novum modum ejusdem rationis, et hinc est quod ens non est pars quidditatis constituens quidditatem, sicut genus est pars quidditatis constituens speciem. Sic recte dico in proposito de nominibus et conceptibus attributalibus, et ideo in talibus non reperitur proprie univocatio nec aequivocatio, sed magis quaedam analogia... loquendo de attributis quantum ad id quod important in recto, et ut coincidunt in rationem Deitatis et rationem creaturae, sic prima opinio (= aequivoce dicuntur) dicit verum".

Quindi il modo di intendere l'analogia in Aureoli è qualche cosa di vago e di incerto. Comunque, sia nell'Ordinatio (p.518a: "ens et aliquid sic dicuntur de Deo et creatura... et secundum hoc patet quod dicuntur aequivoce ens"), che nella Reportatio (sopra: "sic prima opinio dicit verum") afferma che è vera l'opinione che si dicano equivocamente gli attributi "quantum ad illud quod exprimunt in recto".

Quindi agnosticismo.

Che l'ente "nullam dicat determinatam rationem", fa sì che non sia intelligibile, "quia ratio et conceptibile idem sunt", come dice lo stesso Aureoli. Radicalmente c'è equivocità dicendo che Dio è ente e che la creatura è ente; infatti non c'è alcun concetto o "ratio" comune, perchè la "ratio entis" coincidente nella Deità non ha niente di comune con la "ratio entis" coincidente nella creatura. E quindi agnosticismo. "Chaque attribut caracterise le genre d'influence que nous subissons; la nature divine demeure impénétrable". "En somme, c'est la vieille thèse agnostique de Maimonide que Pierre d'Auriol reprend, mais en termes très obscurs" (12).

(12) LANDRY B., Pierre Auriol, sa doctrine et son rôle; Revue d'histoire de la Philosophie 2(1928), p.41-42.

Giovanni di S. Tommaso (Cursus Theologici, ediz., 1931, t.I, p.480, 2), accosta già la sentenza di Aureoli a quella di Maimonide: "... nec per rationem distingui posse cum fundamento ex parte ipsius Dei, sed solum distingui ratione ratiocinante; ... solum connotant diversos effectus seu participationes Dei in creaturis. Ita refert S. Thomas aliquorum opinionem circa hoc (In I, dist. 2, q.1, a.3) eamque attribuit Avicennae et Rabbi Moysi (= Maimonide). Quam sententiam videntur postea secuti Gregorius et Aureolus... non autem quod ex parte Dei aliquid illis correspondeat nisi sola diversitas nominum".

Capreolo (Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquin., ediz. Paban e Pègues, 1900, t.I, p.378-387) mette sulla stessa linea, contro la 'distinctio rationis', gli argomenti di Aureoli e di Gregorio Ariminense. Si può quindi mettere Aureoli accanto al Nominalismo(Gregorio fu certo nominalista). Quella di Aureoli "E' una dottrina che influì fortemente sulla genesi del Nominalismo di Ockham, pur senza essere essa stessa nominalista" (13).

Del resto sia il Nominalismo propriamente detto, sia il Concettualismo, nelle varie forme che ha assunto nella storia della filosofia sono in fondo posizioni di agnosticismo e di scetticismo.

Concludiamo con le parole di Vignaux sulla posizione di Aureoli tra i due celebri capiscuola francescani, tra i quali Aureoli viene a trovarsi, non solo per l'ordine cronologico, proprio per la questione trattata in queste pagine. "Il modo di pensare di Dio e di parlarne si lega al problema delle distinzioni e dell'ordine che si ha diritto di stabilire fra le cose divine... le risposte che vi si fanno sembrano solidali di tutta una teoria della conoscenza e anche d'una ontologia. - intendiamo una dottrina delle essenze - : nell'Essere infinito le quiddità sembrano, per Duns Scoto, ancora distinte, sono fuse insieme per P. d'A., Il primo parte dalla distinzione formale dell'Essenza e delle perfezioni; l'altro dall'idea che, re et ratione, esse so

(13) MAJER A., Aureoli; Enciel. Cattolica, col. 411.

no assolutamente indistinte. Di là due modi di comprendere Dio, di spiegare la conoscenza e l'amore che può avere degli altri esseri.

Duns Scoto e P. d'A. hanno in comune lo sforzo per comprendere e spiegare. Guglielmo D'Occam apporta la coscienza della vanità d'un tale sforzo"(14).

---

(14) VIGNAUX P., Justification et Prédestination...., p.184.

TOMMASO DEMARIA

D I O E L A R E L I G I O N E

****

I

"DEUS RATIONE RELIGIONIS"

Tra i due termini - Dio e Religione - esiste uno stretissimo nesso, nel senso che, nel rapporto religioso, Dio è in funzione della R., e la R., è in funzione di Dio: nesso che risulta infrangibile sul piano metafisico del rapporto religioso stesso. Non è infatti possibile concepire metafisicamente il rapporto religioso, se non in funzione dell'Assoluto, e dunque di Dio. Ciò si verifica, per la dialettica dei contrari, anche nel caso dell'antireligione, nel senso che la stessa antireligione metafisicamente non può giustificarsi se non come negazione dell'Assoluto divino ed affermazione di un assoluto ateo. Anche questo infatti da luogo ad un rapporto di natura pseudoreligiosa, che impegna l'uomo come singolo e come collettività in una forma di vita e di azione precisamente antireligiosa, in riferimento al rapporto religioso propriamente detto.E' il caso appunto del comunismo come antireligione, e cioè come una religione atea, ideologicamente in opposizione ad ogni religione teista.

Questo infrangibile nesso tra Dio e la R. nel rapporto religioso, presenta un interesse di studio al tutto particolare, pel fatto che suggerisce, ed anzi, impone, una formalità di studio quanto mai interessante, solitamente ignorata o per lo meno trascurata dalle discipline ufficiali: quella precisamente di Dio in funzione della R., o viceversa, della R. in funzione di Dio. Va notato che tale formalità s'impone soltanto a queste due condizioni: che la questione si ponga davvero sul piano metafisico del rappor-