

NAZARENO CAMILLERI

RELAZIONISMO CO-ONTOLOGICO

PROSPETTIVE DI UNA METAFISICA SOPRANNATURALE
DELL' ESSERE

IL MISTERO DELLA CREAZIONE

alla luce del

MISTERO DELLA TRINITA'

P a r t e I

TRATTAZIONE SINTETICA E PROSPETTIVA GENERALE

1. - Premesse

a) La presente prospettiva, dobbiamo dichiararlo subito (1), non rappresenta affatto una ricerca di novità per la novità, ciò che S.S. Pio XII tanto accuratamente e sapientemente deplora nella sua fondamentale Enciclica "Humani generis" (2), ma offre - troppo schematicamente purtroppo per i limiti imposti a questo corso - l'abbozzo di una visuale metafisica, che modestamente ma diligentemente sia-

(1) Questa relazione fu letta a Roma, nel Palazzo della Cancelleria Apostolica, per il III Congresso Internazionale Tomistico, 11-17 sett. 1950? Cfr. Oss. Rom. 16 settembre 1950.

(2) Cfr. A.A.S., vol. XLII (1950), pp. 561-578.

mo venuti da vari anni meditando ed elaborando (3), allo scopo di illustrare maggiormente l'indole e la natura più intima e più profonda del rapporto creatura-Creatore, ossia il problema dell'Essere e degli esseri, dell'Uno e del Molte - plice, nella sua posizione prima e metafisicamente, quindi, più radicale.

b) Volendo subito esprimere intuitivamente il problema preciso che ci poniamo - il concetto per quanto è possibile esatto di creazione, soprattutto in quanto al rapporto tra l'essere che è nella creatura e l'Essere di Dio, il Creatore - possiamo immaginarci alcuni grafici, ovviamente solo e molto lontanamente analogici, che però, appunto per la loro intuitività matematica e quantitativa, valgono a farci pensare, ed a fissarci i termini dell'analogo rapporto che interessa la nostra questione, eminentemente trascendente e metafisica.

Tale rapporto fra essere ed Essere, cioè, può concepirsi, problematicamente parlando, in due modi: in termini, cioè, di interferente identità o di completa diversità, di parziale coincidenza o di distinzione assolutamente reale e totale; oppure anche, analogicamente parlando rispetto ad enti materiali, in termini di totale estrinsecità o di mutua intrinsecità o compenetrazione, fino ad una certa parziale, ed inadeguata coincidenza, o meglio sebbene ancora impropriamente, ad una certa interferenza (4).

Tutto questo si potrebbe rappresentare graficamente: per es. con due cerchi di diversa grandezza, uno maggiore (che rappresenta l'Essere Infinito di Dio) e l'altro minore (che rappresenta l'essere finito che è nella creatura): e

(1) Cfr. in "Salesianum" I (1939), p. 157, nota 2, un nostro studio su Persona et Personalitas. Sotto forma di "conversazioni con giovani studenti di liceo", ne abbiamo pure trattato in "Catechèsis", 1948, pp. 106-7 e pp. 185-187.

(2) Si veda il tentativo filosofico di C. OTTAVIANO, Metafisica dell'essere parziale, Cedam, Padova, 2. edizione, 1947, nel libro quarto. Cfr. recensione e critica in "Divus Thomas" (Piacenza), 1948 (XXV) p. 74; e in NRTh., 1930, p. 170, la recensione di Metafisica del concreto, Signorelli, Roma, 1929.

si noti che non dico che i due cerchi rappresentino, rispettivamente, Dio e la creatura, ma l'essere che è nella creatura e l'Essere di Dio. I due cerchi, pertanto, ne rappresentano la diversità in quanto sono descritti l'uno fuori dell'altro, a distanza o tangenzialmente poco importa; mentre ne rappresenterebbero non dico la identità, ma una certa coincidenza, o una qualche misteriosa interferenza, almeno parziale ed inadeguata, e salva sempre la trascendenza dell'Essere Infinito come tale (e qui sta il mistero), in quanto descritti come due cerchi concentrici.

Per quanto nuova od originale possa sembrare, fin da questo momento, la intuizione centrale della nostra prospettiva, la quale è effettivamente indipendente nella sua personale genesi ed elaborazione, essa non esclude tuttavia, e evidentemente, la spontanea e riflessa utilizzazione di elementi comuni, sia del buon senso ragionante, e della philosophia perennis, sia dello stesso dogma cattolico (5), e della sua tradizionale, penetrante interpretazione teologica scolastica, specialmente tomistica.

c) In particolare, siamo lieti di poter dire che le conclusioni (comprensibilmente ipotetiche, e con tutte le dovute prudenti riserve) a cui logicamente ci portano le nostre considerazioni, lungi dall'essere in contrasto col pensiero più profondo - e forse più recondito, per identiche ragioni di riserbo e di prudenza - dell'Angelico Dottore, esse non ne sarebbero, osiamo sperarlo, che una intuizione di maggiore approfondimento, e quindi uno sviluppo, o forse anche semplicemente una esplicitazione formale.

In una raccolta di quaderni di "Sodalitas Thomistica" (Libreria Editrice Salesiana, Via Marsala 42, Roma), si possono trovare copiosi testi del Doctor Communis, che possono interessare il nostro problema. Si vedano in particolare: P. BARALE - G. MUZIO, Torniamo a San Tommaso! (N. 4 della collana, 1962); G. MUZIO, Immanenza del divino e Trascendenza di Dio (N. 3, 1962); IDEM, Il Divino nella natura e nel-

(5) Cfr. Decretum pro Jacobitis, in Conc. Flor. (Denz. 703 s.), e Canones de Fide Catholica, in Conc. Vatic. I (Denz. 1803 ss.) ecc.

la intelligenza (N. 1, 1960); IDEM, La Creazione dell'anima umana (N. 2, 1961); G. BONAFEDE, Rosmini e la Scolastica (N. 5, 1963) e G. MUZIO, Il senso ortodosso e tomistico delle XL Propositioni rosminiane (N. 6-7, 1963) (6).

Noi qui vogliamo limitarci, esordendo, col riferire uno o due testi dell'opuscolo De Potentia, ed uno del commento In Libros Sententiarum Petri Lombardi. Essi sembrano fondamentali, per illuminare il senso della nostra successiva speculazione.

2. - Due testi classici dell'Aquinate

1. Nel De Pot. q. III, a. 1, ad 17, già in modo generico l'Aquinate distingue nella creatura una cosa (non meglio precisata) che viene "prodotta", e un altro elemento, che san Tommaso non dice "prodotto", ma "dato" da Dio, e questo è, appunto, l'essere. Vogliamo sottolineare, cioè, la distinzione, che nel contesto, come a noi sembra, è studiata e voluta, tra l'origine - per "produzione" - della "res" o cosa, e l'origine dell'essere, che non è efficientemente e direttamente "prodotto", ma viene, in altro modo, semplicemente "dato", comunicato. Ed ecco il brevissimo testo: "Deus, simul dans esse, producit id quod esse recipit".

In modo più esplicito, più completo, dettagliato e particolarmente significativo, san Tommaso così si spiega e si esprime ancora in un testo singolare e classico, nel De Pot. q. III, a. 5, ad lum. Alla domanda precisa e distinta: "utrum possit esse aliquid quod non sit creatum a Deo", dà la seguente risposta, che è innegabilmente di sommo interesse, non fosse altro che per la sua rarità: "Ad primum ergo dicendum, quod licet causa prima, quae Deus est, non intret esse etiam

rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino: sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria".

Senza allontanarci con personali commenti delle stesse parole del Santo Dottore, rileviamo semplicemente il parallelismo col testo precedente. In esso, l'essenza, ossia, "id quo recipit esse" vien detto "prodotto" da Dio; e quindi, nel secondo testo, l'Aquinate ne deduce la totale diversità tra Dio e la "essenza" delle cose create, nella quale nega che Dio entri comunque come componente ("non intrat essentiam rerum creatarum"). Quanto all'essere, invece, nel medesimo testo, l'Angelico Dottore afferma qualche cosa di contrario ("tamen esse"): e precisamente, egli afferma un certo nesso intimo tra "esse quod rebus creatis inest" e "esse divinum": un nesso che egli sembra paragonare col nesso tra una causa formale ("causa propria") e il suo effetto formale ("proprius effectus"), piuttosto che col nesso tra un effetto e una causa puramente efficiente. Non è esattamente, quindi, un rapporto di mera "produzione" dell'esse, ma piuttosto di "deduzione", e di conseguenza, un rapporto quasi-formale, supposta la "produzione" dell'essenza.

Per l'Angelico, questo rapporto non è di "produzione", ma è invece, una specie di comunicazione: non un cavare essere dal nulla, ma un "dare", come a dire, qualche cosa del proprio ("dans esse"), salva, s'intende, la immutabilità divina, e cioè, dell'Essere impartecipato. L' "esse" che è nelle creature, dunque, per S. Tommaso, che fa esplicita distinzione tra il caso dell'essere e dell'essenza delle creature, sarebbe quell' "aliquid, quod non sit a Deo creatum".

2. L'altro testo, anch'esso di somma importanza nel nostro intento, - che è quello di illustrare il misterioso rapporto creativo alla luce del rivelato mistero del rapporto fra le Tre Persone Divine nell'unico Essere - l'abbiamo nel prologo di San Tommaso al primo libro delle Sentenze di Pietro Lombardo, il grande Maestro della Scolastica. Eccone alcuni tratti in connessione:

(6) Cfr. pure A. HAYEN, La communication de l'Etre d'après Saint Thomas d'Aquin, Bruges, Desclée Br. 1959. IDEM, La communication... La Métaphysique d'un Théologien, Paris-Louvain, Desclée Br. 1957.

"Secundum, quod pertinet ad Dei sapientiam, est creaturarum productio: ipse enim de rebus creatis non tantum speculativam, sed etiam operativam sapientiam habet...

"Hoc etiam specialiter Filio attributum invenitur, in quantum est imago Dei invisibilis, ad cuius formam omnia formata sunt: unde... Jo. 1,3: Omnia per ipsum facta sunt. Recte ergo dicitur ex Persona Filii: Ego quasi trames aquae immensae defluo: in quo notatur et ordo creationis et modus: Ordo, quia sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu Personarum.....

"Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post ipsum, secundum Philosophum: unde, primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis". E quindi: processus Trinitatis, dice S. Tommaso, è, appunto, causa et ratio Creationis.

"Modus autem signatur quantum ad duo: scilicet, ex parte Creantis, qui cum omnia impleat, nulli tamen se committitur: quod notatur in hoc quod dicitur, Immensae ("quasi trames aquae immensae"). Item ex parte creaturae: quia sicut trames procedit extra alveum fluminis, ita creatura procedit a Deo extra unitatem essentiae, in qua, sicut in alveo, fluxus Personarum continetur. Et in hoc notatur materia secundi libri...."

Ci basti rilevare: la creatura, che qui non è detta "extra", ossia fuori dell' essere, è detta invece "extra", ossia fuori e semplicemente distinta da Dio, dalla Essenza di Dio, dalle Personae Divine. Quanto all' essere, invece, il pensiero di Tommaso fu espresso nei due testi De Pot. citati sopra.

3. - Un problema di Epistemologia e di Metodo

Abbiamo nominato fin dall'inizio il dogma cattolico, a cui pure attinge la prospettiva di cui parliamo per analizzare più a fondo la nozione di creazione. Questo spiega la denominazione di Metafisica soprannaturale data alla no-

stra esposizione, la quale come tale, quindi, rientra nel quadro più generale di una Filosofia Cristiana. Conosciamo le controversie al riguardo, ma non possiamo intrattenerci a lungo sull'argomento che pur tanto ci interessa, e che fu oggetto di studio, tra l'altro, nelle Journées d'études de la Société Thomiste a Juvisy, ed anche di una Comunicazione del prof. Carlo COLOMBO di Milano al precedente Congresso Tomistico Internazionale del 1936 (7).

1. Il concetto di "Metafisica soprannaturale".

A giustificazione, tuttavia, del metodo che noi qui seguiremo, dobbiamo dire che, a nostro giudizio, sono inadeguate, in quanto troppo estrinsecistiche, quelle concezioni di una "Filosofia Cristiana", le quali riducono i dati teologici, rivelati e dogmatici, a semplice norma negativa, completamente estranea alla filosofia e al procedimento filosofico: norma negativa, quindi, alla quale si guarda solo come ad una spia di allarme, che avvisi, cioè, se il raziocinio filosofico proceda rettamente, e semmai, in caso negativo, suggerisca di riprenderlo da capo. Inadeguate e incomplete sono pure quelle concezioni che ai dati rivelati e teologici non attribuiscono alcun possibile contributo positivo, che non sia solo indiretto: e cioè, o come pura conferma (ad esempio, per la esistenza di Dio), o come pura occasione di nuova problematica (ad esempio, se gli accidenti siano separabili dalla loro sostanza e capaci di sussistere, oppure di permanere anche senza inerire ad un'altra sostanza; come nell'Eucarestia).

Noi pensiamo, invece, che sia un diritto e un merito, un pregio precipuo della Filosofia Cristiana, rettamente e pienamente compresa, quello di poter offrire, attraverso le sue radici teologiche, un contributo positivo, anche diretto, alla filosofia comune e naturale, non solo di nuova problematica, ma anche di una soluzione diretta ed intrinseca; a taluni problemi squisitamente filosofici e metafisici.

(7) CARLO COLOMBO, Intorno alla Filosofia Cristiana, negli Atti del II Congresso Internazionale Tomistico, Roma, 1936.

Riteniamo infatti, che bisogna distinguere una filosofia umana, puramente tale, ed una Filosofia Cristiana, che pur essendo vera filosofia, comporta tuttavia caratteristi che proprie, anche in quanto è precisamente filosofia.

Filosofia vera, diciamo, è l'una e l'altra. E ciò, anzitutto, quanto all'oggetto: si tratta, infatti, pur sempre, della problematica dell'ente naturale, per se conoscibile, quanto è possibile al modo proprio dell'umana natura, mediante la naturale ragione. Ma poi, sono ancora vera filosofia, quella cristiana non meno di quella puramente umana, quanto allo strumento principale comune, che è la dialettica dell'umana ragione raziocinante, con raziocinio sia deduttivo che induttivo, attingendo a dati sia di esperienza che storici. Lo stesso si dica, come per la Filosofia in genere, anche per la Metafisica in particolare. C'è posto, sotto l'angolo visuale della filosofia, tanto per una Metafisica puramente naturale, quanto per una Metafisica soprannaturale.

Metafisica soprannaturale, abbiamo detto, e non Metafisica del soprannaturale. Questa, infatti, sarebbe la così detta Teologia speculativa, ed ha per oggetto l'ente soprannaturale, il Mistero di Dio, conoscibile soltanto attraverso la Rivelazione divina, e quindi solo mediante la fede. Con questa Teologia speculativa, dunque, non va confusa la Filosofia o la Metafisica soprannaturale, di cui parliamo, e che ha per oggetto proprio, invece, soltanto l'ente naturale.

2. Giustificazione di un metodo di "Filosofia Cristiana".

Della Metafisica soprannaturale così intesa, resta giustificato anche il metodo, col quale essa si serve, oltre che della ragione raziocinante come essenziale strumento dialettico, anche di alcuni dati extrarazionali - sia pure solo come di "dati" e di elementi - ossia di alcuni dati di rivelazione, di teologia dogmatica, positiva o speculativa. E infatti, di dati extrarazionali - sia pure solo come dati materiali, positivi e sussidiari - si serve pure la semplice filosofia umana. E sono i dati sensibili, i dati dei sensi e dell'esperienza sensibili, che, evidentemente, non sono dati di ragione.

La differenza sta in ciò che, mentre la filosofia puramente umana si serve "sussidiariamente" dei dati dei sensi quasi materialmente, la Filosofia Cristiana si serve "sussidiariamente" dei dati dogmatici o di rivelazione piuttosto formalmente. Almeno in questo senso: i dati sensibili sono "extrarazionali" perchè sono infrarazionali; i dati rivelati o dogmatici sono "extrarazionali", invece, perchè "soprarazionali". Inoltre, i dati dei sensi ostacolano la razionalizzazione, i dati dogmatici la potenziano e la facilitano, senza tuttavia mutare nè l'oggetto proprio della filosofia, che rimane sempre, anche per la Filosofia Cristiana, l'ente naturale da spiegare e interpretare metafisicamente; nè lo strumento proprio della filosofia, che rimane sempre essenzialmente il raziocinio.

Adunque, ciò che giustifica la filosofia umana pura, nonostante l'uso di dati extrarazionali (naturali), giustifica a pari la vera Filosofia Cristiana, nonostante l'uso di dati extrarazionali propri (rivelati, dogmatici). L'analoga dei due casi è perfetta. E poi, anche perchè, come la filosofia puramente umana, o pagana, non assume i dati dei sensi come dei sensi, ma in quanto riconducibili e ricondoti nell'orbita filosofica, ossia di razionalità, o di razionalizzazione, sia concettuale che eziologica e sistematica, mediante il controllo o giudizio valutativo razionale: così la Filosofia Cristiana non utilizza i dati dogmatici o di rivelazione semplicemente come di rivelazione, o come dogmatici, ma in quanto riconducibili e ricondoti, anch'essi, nell'orbita filosofica: sia indirettamente, cioè mediante il controllo o giudizio valutativo razionale preliminare, a pologetico e giustificativo, sia anche direttamente, e cioè in quanto quei dati sono ridotti e formulati concettualmente. Cosicchè, essi vengono assunti come dati, sì dall'autorità rivelata, ma non vengono applicati autoritativamente, e quindi teologicamente e dogmaticamente, ma bensì raziocinativamente, e quindi filosoficamente: e soltanto circa problemi ed oggetti propri della filosofia, quale quello delle realtà del mondo e della loro origine suprema, ossia della creazione: il rapporto della creatura come effetto al Creatore come alla sua Causa Prima.

Il nostro metodo resta così chiarito e giustificato, e possiamo chiamarlo un metodo sintetico-integrativo, in quanto è filosofico-teologico, oppure anche teo-sofico. E cioè, con questo metodo composito, supposta la nostra conoscenza naturale, quella spontanea e quella puramente filosofica; e dopo essere ascesi al mondo di Dio e del divino, tramite l'apologetica, la Scrittura, la Tradizione e il Magistero della Chiesa, con la Teologia dogmatica, e speculativa, noi ritorniamo, o ri-discendiamo allo studio razionale della Natura per la via della Filosofia Cristiana, arricchiti di nuovi dati ed elementi, e forniti di nuovi e più potenti mezzi di indagine, per una più approfondita esplorazione metafisica della costituzione dell'ente naturale, comune oggetto di ogni filosofia e metafisica, sia puramente umana che cristiana.

Questo è un metodo, a nostro giudizio, che non solo è legittimo, ma è l'unico che rispetti la vera e autentica unità inconsutile dell'integrale sapere umano della verità che, come integrale, non può essere che umano-cristiano: anche per la conoscenza della realtà naturale: conoscenza integrale umano-cristiana che è, sia pure, un debole, ma nobile riflesso della semplicità e dell'unità assoluta della scienza divina. Tale metodo, diciamo, è legittimo. Esso salva, infatti, la trascendenza della rivelazione rispetto alla conoscenza puramente razionale, e quindi la sua gratuità come fatto. D'altra parte, resta altrettanto vero che, in linea di possibilità, la risorsa della sola ragione naturale non è adeguata, senza la luce della rivelazione (e anche questa, ancora, avvolta nell'ombra della fede fino alla rivelazione nella piena luce della gloria e della visione facciale di Dio e di tutte le cose in Dio: sicuti est, e..... sicuti sunt!), neppure ad esaurire la teoresi puramente metafisica dello stesso ente naturale creato, soprattutto al vertice della sua problematica, che interessa i più fondamentali concetti di essere ed essenza, di natura e di persona, di trascendenza e d'immanenza al supremo livello della speculazione metafisica.

4. - Il problema centrale

Nel clima di tale Filosofia Cristiana e di Metafisica Soprannaturale, vogliamo presentare in breve sintesi, ma speriamo con sufficiente chiarezza, la fondamentale prospettiva del problema centrale, come subito lo definiremo, traslasciando per ora l'ampio irradiazione di altri problemi che da quello centrale promanano, non solo in campo filosofico, ma anche in campo religioso, morale, ascetico e mistico, sociale, ecc.

Consideriamo adunque la Creazione alla luce della Trinità (8).

Come "filosofi cristiani" - nel senso spiegato - noi possiamo partire, essendo già in possesso dei due termini del binomio, e del problema che il loro confronto ci pone: Creazione e Trinità. Per ora ci basta un concetto comune di

(8) Non trattano propriamente il nostro problema, nonostante le apparenze del titolo, né gli scritti polemici del BURONI, La Trinità e la Creazione, Torino, 1879, e del MASTROFINI, Metaphysica sublimior de Deo Uno et Trino, Firenze, 1821; né l'opera di BLONDEL, L'Etre et les êtres, e neppure lo studio del TAYMANS D'EYPERNON, Le Mystère primordial: la Trinité dans sa vivante image, Bruxelles-Paris, 1946.

Piuttosto segnaliamo alcuni studi sul concetto di "partecipazione", come quelli del P. GEIGER, La participation dans la Philosophie de S. Thomas, 1942; C. FABRO, La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino, 1939; e anche GEIGER, De l'Unité de l'Etre, in "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", 1949: una Comunicazione al Congresso Internazionale di Filosofia ad Amsterdam nel 1948. Infine WEBER, Essai de Métaphysique Thomiste, 1927, e VAN STEENBERGHEN, Ontologia. Versione italiana a cura del prof. A. VESCO, SEI, 1950.

Quanto ad affinità della nostra prospettiva col pensiero del Rosmini, senza esprimere qui un giudizio diretto, vogliamo solo osservare che la nostra visuale ne è stata completamente indipendente nella sua prima originale intuizione personale, ed anche come metodo. Non poche affinità ne sono risultate nei riguardi della concezione dell'Essere, infinito e trascendente in Dio, finito o limitatamente partecipato nelle creature, ecc. Cfr. quaderni citati di MUZIO, BARALE, ecc.

creazione, sufficientemente chiaro, anche se non ancora del tutto distinto. Già la semplice filosofia umana, che in base al principio di causalità sale dalle cose mondane a Dio come da effetti alla loro Causa Prima, ci presenta - almeno in modo generico, e ancora confusamente - le cose mondane, gli enti naturali (fra questi in primo luogo l'Uomo) come "suppositi" autonomi, sussistenti, contrapposti e contraddistinti dalla Causa Prima, Ente Trascendente, perfettissimo, intelligente, libero, e quindi "personale", e inconfondibilmente ed ineffabilmente sussistente anche esso. Questa inconfondibilità del Creatore con le sue creature, la filosofia perenne - aristotelicamente, tomisticamente - la fonda nell'interpretazione filosofica di Dio come "Atto puro", e di ogni ente creato come composto di "atto" e di "potenza".

Della Trinità poi abbiamo, innanzitutto, il dato rivelato e teologico del fatto che Dio è uno solo (9), come Essere, come Essenza, Sostanza, Natura, ma in una molteplicità di suppositi, ossia in Tre Persone divine: Padre, Figlio e Spirito Santo, fra loro realmente distinte. In questo dato dogmatico ci si offre già posto e risolto, nella sua applicazione primordiale e suprema, il problema appunto dell'Uno e del Molteplice, cioè in Dio: in Dio che ci si rivela Uno nella sua natura, ossia nel suo essere e nella sua essenza, e Trino nei suoi "supposti", ossia nelle Persone.

Ora, i due principi speculativi, che nella Teologia Dogmatica spiegano, fondano e illustrano questo mistero primordiale, divinamente rivelato, dell'Uni-Trinità di Dio, o almeno la sua non-contraddittorietà, sono quelli che ne motivano, rispettivamente, per quanto è data a umana ragione, da una parte la distinzione reale delle Persone Divine fra di loro, e dall'altra la unità consostanziale della loro Divina Natura, che è lo stesso Essere Infinito, come tale: "Io sono Colui che sono"!

(9) Cfr. Gen. 1,1 e 17,1; Exod. 3,14; Deut. 6,4 e 10,17 e 33,26; 4 Reg. 19,15; Tob. 8,19; Ps. 85,10, Is. 37,16; 1 Par. 17,20; Tob. 13,4; Ps. 17,32; 49,1; 134,5; Sap. 12,13; Eccli. 36,2,13; Is. 44,6,8; 45,55 ss; 46,9; Jer. 32,27; Ezech. 13,9; 23,49; 24,24; 28,24; 29,16; 35,9; Bar. 3,36; Mal. 2,10; Matt. 19,17; Marc. 12,19; Luc. 18,19; Galat. 3,20; 1 Tim. 2,5.

E anzitutto, la reale distinzione personale, anche razionalmente, è solidamente garantita, supponendo l'esistenza per via di rivelazione, della irriducibile opposizione relazionale fra i tre termini correlativi, fra il principio e il principiato in ciascuna delle due processioni divine: Padre e Figlio, Padre-Figlio e Spirito Santo.

La unità essenziale, poi, è data dalla reale consostanzialità, ossia dalla identità ontologica, co-ontologica e coestensiva, dell'unica Essenza, che è l'Unico Essere Infinito, in quanto Infinito, in tutte e tre e in ciascuna delle Divine Persone. Le quali, per ciò appunto, sono veramente e propriamente infinite ed essenzialmente divine, di modo che ciascuna è, veramente, pienamente e perfettamente, Dio, senza che le tre Persone siano tre dèi.

5. - Passaggio dalla Teologia alla Filosofia

Lo stesso San Tommaso fa questo passaggio od accostamento della Teologia alla Filosofia nella sua Summa theologiae, e proprio a riguardo del nostro problema della Creazione. Dopo aver trattato, infatti, nella questione 27 della Prima Pars, "de processione Divinarum Personarum", passa a trattare nella questione 44: "de processione creaturum a Deo". Con ciò viene subito evidentemente insinuata una fondamentale somiglianza, per quanto si voglia remota e differenziata, ovvero analogica, fra le due processioni: l'una necessaria, eternale, e coestensiva alla infinita totalità, od immensità dell'Essere; l'altra libera, temporale, e soltanto partecipativa dell'essere. Che anzi, venendo a studiare più intimamente la natura della seconda processione, l'Angelico Dottore, intitola la seguente questione 45 col titolo, certamente non poco espressivo e significativo, vorremmo dire persino sorprendente in un pensatore aduso al rigore della precisione teologica: "de modo emanationis creaturarum a primo principio".

Più esplicitamente e autorevolmente il Concilio Fiorentino conferma ed accentua questo medesimo accostamento

fra le due processioni genetiche: quella delle Persone Divine nella Trinità, e quella delle creature. Nel Decreto pro Jacobitis (10), infatti, esso afferma: "Pater et Filius non (sunt) duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium: sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus non (sunt) tria principia creaturae, sed unum principium".

Ora dunque, tutta la nostra intuizione fondamentale si riduce a questa ovvia e spontanea illazione, ipotetica, quanto si vuole, ossia a questo essenziale interrogativo problematico: Il principio solutore del problema dell'Uno e del Molteplice, già ricorrente nel supremo Ente Primordiale, e già risolto nei noti termini dogmatici e teologici in Dio Uni-Trino, non sarebbe forse - fondamentalmente e nelle debite analoghe proporzioni - il medesimo principio solutore del medesimo problema? del problema, cioè, dell'Uno e del Molteplice nell'ordine dell'Ente e degli enti, anche per le persone create, e per tutti i suppositi creati di fronte a Dio Creatore, di fronte alla Trinità Creatrice?...

In altre parole: non sarebbero, forse, le creature - i suppositi creati, le persone create - altrettante relazioni suppositali, da concepire, quindi, come quarte relazioni sussistenti, posteriori, e liberamente conseguenti alle Tre Relazioni Suppositali Divine, per una terza processione - analoga, e non univoca - liberamente conseguente alle due immanenti processioni divine, ed eterne?

In tal caso, o ipotesi di lavoro e di indagine metafisica, queste "quarte relazioni" creaturali, suppositali o personali, sarebbero "liberamente poste" da Dio, Padre Figlio e Spirito Santo. Queste relazioni, poi, similmente a quelle divine, non essendo nulla in se stesse e per se stesse, acquisterebbero una consistenza ontica, od ontologica, in quanto verrebbero, per così dire, "immesse nell'essere", nell'oceano dell'essere. Questo essere, così ricevuto e par-

ticipato, sarebbe quello, appunto, che le "realizzerebbe", le "entificherebbe", le "sostanzierebbe", ed anche le "sussisterebbe", o almeno ne fonderebbe una sussistenza autonoma e personale.

E' così che nell'Essere Infinito, e in quanto Infinito, eternalmente e necessariamente ed infinitamente si realizzano, si entificano, si sostanziano, - anzi, si consostanziano - e si sussistono le Tre Infinite Relazioni suppositali, le Tre Divine Persone.

Per le relazioni suppositali create, invece, s'intende che resta esclusa la necessità, la eternità, la infinità della loro ontica realizzazione. Cosicché, il supposito creato, la persona creata non sarebbe affatto una quarta persona divina. E non sarebbe neppure esatto, nè vero, pensare che si tratti di quell'Essere, indefinito e universale, dei panteisti evoluzionisti, il quale creando determina se stesso, o che si sviluppa concretando se stesso nella molteplicità delle realtà cosmiche. Tale aberrante e assurda concezione fu giustamente esclusa e condannata dal Concilio Vaticano I, con questa definizione dogmatica: "Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, anathema sit". Così pure nella seguente definizione: "Si quis dixerit, res finitas tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse, - aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia, - aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem, in genera, species et individua distinctam, anathema sit" (11). Al contrario infatti, è Dio che, immutabilmente e per essenza, possedendo l'essere infinito e perfettissimo, chiama le cose dal nulla all'essere; è Dio che, partecipa l'essere alle cose mondane, attuando così le realtà finite, col comunicare ad esse l'essere e la sussistenza: ossia "dans esse", come dice San Tommaso.

(10) Cfr. Denz. n. 704

(11) Cfr. Denz. n. 1803 e 1804.

6. - Trascendenza divina, personale ed essenziale

Col metodo piuttosto deduttivo, da noi seguito in questa prospettata metafisica soprannaturale per interpretare più intimamente il mistero della creazione e la più profonda struttura della creatura, due rilievi vengono subito e manifestamente messi in luce:

1) anzitutto, la perfetta diversità dei suppositi, ossia la reale distinzione personale tra Dio e le sue creature: e questo per la irriducibilità della contrapposizione relazionale, o correlazionale, fondata nella stessa processione delle creature dalla Trinità Creatrice, come la reale distinzione tra le stesse Persone Divine è fondata nella rispettiva processione: nell'uno e nell'altro caso, infatti, ossia tanto nella processione necessaria ed eterna ad intra, quanto nella processione libera ad extra, "o b v i a t r e l a t i o n i s o p p o s i t i o" (12);

2) chiaro è pure un altro rilievo, che spiegheremo meglio e più ampiamente in seguito: la diversità delle nature, ossia la reale distinzione dell'essenza delle creature dall'Essenza Divina del Creatore, che precisamente e perfettamente coincide con l'Essere Infinito in quanto Infinito, o impartecipato: e ciò per la irriducibilità sostanziale che esiste fra essenza finita ed Essenza Infinita. La specificazione, infatti, di una essenza (creaturale, oppure divina) è perfettamente commensurata e corrispondente al grado di essere, e quindi di perfezione, che le compete. Se poi a questa commensurazione fra essenza ed essere nelle creature, corrisponda una identità, o meno, questa è e rimane la questione sempre liberamente disputata della distinzione reale, o meno, tra essenza ed esistenza, di cui ripareremo più oltre.

Questa duplice distinzione reale, intanto - distinzione di supposito o di persona, e di sostanza o di essenza - è quella distinzione fondamentale, antipanteistica, che il Concilio Vaticano I definisce, negando che Dio e le sue

creature costituiscano "unam eandemque substantiam vel essentiam", secondo il canone sopra citato, e insegnando che Dio "praedicandus est re et essentia a mundo distinctus" (13).

Non che le creature, secondo questa nostra esposizione, siano "pure relazioni" astratte - come non lo sono neppure i suppositi, o le Persone Divine - ma sono "relazioni suppositali fra loro realmente distinte e sussistenti nell'essere e per l'essere": come, appunto, anche le stesse Relazioni Divine sono tra loro realmente distinte e sussistenti nell'Essere e per l'Essere, nel quale si trovano, e col quale, anzi, in quanto Essere Infinito, essenzialmente e adeguatamente si identificano. Analogamente diciamo, dunque, che le relazioni creaturali sono creaturali - cioè non divine - e sussistenti, perchè esse sono, invece, soltanto "participativamente e inadeguatamente comunicanti" con l'Essere, mediante l'atto e la processione di Creazione.

Participativamente e inadeguatamente, abbiamo detto: e, quindi, anche liberatamente e contingentemente. Le creature, comunicando con l'Essere, ne partecipano, ma non lo posseggono in quanto Infinito. Esse, quindi, non sono con esso essenzialmente identiche, ma soltanto vengono liberamente - creativamente - immerse nell'Essere: esse non sono, non hanno, non assumono, dunque, una Essenza Divina, che per definizione è infinita e increata: essa è lo stesso Essere, in quanto increato ed infinito.

Affermando il supposito creato, nel modo spiegato, come una "relazione sussistente", contingente e finita, creativamente procedente dalle Relazioni Sussistenti della Trinità Santissima, si garantisce ad evidenza la distinzione personale della creatura dal Creatore; e la distinzione essenziale che ne consegue autorizza a considerare superato pure ogni panteismo modalistico alla Spinoza, il quale nella sua Theodicea considera le creature come singoli modi della unica Essenza, o Sostanza Divina: a prescindere dal fatto che il suo concetto di sostanza non coincide col con-

(12) Cfr. Denz. n. 703.

(13) Cfr. Denz. n. 1803 e n. 1782.

cetto di sostanza quale da noi si intende, secondo la Philo-
sophia Perennis.

Questo è dunque il punto centrale e delicato che, sal-
vo meliori iudicio, crediamo degno di una serena e attenta
considerazione degli studiosi.

Questo il punto centrale che, con le dilucidazioni ul-
teriori che ne daremo, vorrebbe contribuire a precisare più
distintamente, e più profondamente, il misteriosissimo con-
cetto filosofico (e cristiano) della origine e della metafi-
sica struttura degli enti finiti, ossia della creazione e
della creatura. E ciò, non solo in modo da garantire la rea-
le distinzione essenziale e personale, e quindi la trascen-
denza di Dio rispetto alle sue creature, ma anche da eviden-
ziare il più possibile quella oscura, ma innegabile specie
di immanenza che le creature, pur salvando la più perfetta
trascendenza divina, hanno, e non possono non avere rispet-
to a Dio, immerse come sono nell'immensità dell'Essere, co-
me già avvertiva l'Aquinate nel prologo già citato al primo
libro delle Sentenze.

Questo, infine, è il punto che vorremmo fissare con un
termine, che crediamo renda con sufficiente esattezza il
nostro pensiero, e che intendiamo di chiarire ulteriormente
nelle pagine che seguono: e cioè, noi chiamiamo questa pro-
spettata teoria, questa posizione delle creature di fronte
al Creatore quanto all'essere soltanto, inteso come tale, e
prescindendo quindi dalle sue determinazioni sia personali
o suppositali, che essenziali, e questa specie di interferen-
za - precisivamente quanto all'essere, in contrapposizione
all'essenza, secondo De Pot., III, 5, ad lum. - tra la crea-
tura e Dio Creatore, espressa da San Paolo con le parole :
"in ipso enim... sumus" (Act. Ap. 17, 28), con il nome di
co-ontologicità. Quanto alla suppositali-
tà, o personalità, concepita come cor-relazione sussisten-
te, potremmo chiamare la prospettata nostra interpretazione
col nome di relazionismo.

Di qui il nome più appropriato a tutta la presente con-
cezione: Relazionismo co-ontologico.

7. - Co-ontologicità, non consostanzialità

A questo primo accenno o abbozzo, che abbiamo fin qui
presentato, è comprensibile qualche apprensione, specialmen-
te circa il modo più preciso di concepire questa così pro-
fonda con-presenza, o quasi interferenza nell'essere tra il
Creatore e la creatura, che abbiamo chiamato co-ontologicità.

Con quanto abbiamo detto, tuttavia, appare chiaro che
noi intendiamo spingere, e per così dire forzare l'indagine
oltre la consueta - ovviamente sempre inadeguata - frontie-
ra, o barriera della formulazione verbale di una analogia
di proporzionalità, la quale dice in definitiva che: la
creatura (o supposito creato) sta al suo essere, come Dio
(o meglio, la Trinità, il triplice Supposito Divino) sta al
suo Essere. E' legittimo domandarsi, che cosa ciò voglia di-
re più concretamente (14). Per ora limitiamoci al significa-
to più ovvio ed immediato. Come è l'essere che... fa essere
il supposito creato, così è l'Essere che... fa essere il
supposito divino. E viceversa. Quindi, mettendo l'accento
sul rapporto, di identità o meno, fra supposito ed essere,
ecco la formula di proporzionalità analogica: il supposito
sta al suo essere, ossia all'essere che esso è, o che esso
ha, o che esso partecipa, come, rispettivamente, il Supposi-
to Divino sta al suo Essere, che è Infinito, e che esso ha,
non certo nel senso che esso partecipa, ma unicamente nel
senso che esso è, per assoluta identità, come insegna la fe-
de cattolica.

(14) il p. GEIGER, op. cit. pag. 4, a proposito della sintesi proposta fra monismo
e pluralismo in base all'analogia, osserva: "Il reste cependant que la synthèse pro-
posée sous l'espèce de l'analogie risque de demeurer verbale, si..." E
così pure non ci soddisfa, almeno perchè inadeguata e quasi enigmatica, la soluzio-
ne che delinea VAN STEENBERGHEN nella sua pregevole Ontologia, pp. 177-181, e passim.
Particolarmente ci stupisce come elenchi fra i problemi e le questioni inutili (!)
proprio il problema della sussistenza, ossia del costitutivo della persona come ta-
le, p. 243, 4°. Tanto più che egli stesso è poi costretto a ricorrervi per rispon-
dere alle inevitabili istanze che, sebbene di fonte teologica, impegnano assolutamen-
te e inscindibilmente la metafisica, p. 180.

San Tommaso ci ha detto, come citato sopra: "licet Causa Prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creaturarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino". Avendo giudicato di non dover confondere il termine "deductum" come se fosse sinonimo di "productum" - anche perchè lo stesso Angelico Dottore, in altro testo, pur esso citato all'inizio, ha contrapposto il "produrre" qualche cosa al "dare essere" a qualche cosa - abbiamo deciso di chiamare questa misteriosa, anzi misteriosissima condizione di ineffabile com-presenza, o interferenza della creatura col suo Creatore, "co-ontologicità".

Ora qui vorremmo procedere oltre nella nostra analisi, e spiegare il più chiaramente possibile come questa co-ontologicità non è, tuttavia, in qualche modo da confondere con la con-sostanzialità, o con la co-essenzialità, che esiste soltanto fra le Persone Divine della SS.ma Trinità.

E infatti, come indica il nome stesso, "essentia dicitur ab esse". Solo che col nome di essenza si esprime la perfezione - la "forma" - dell'essere; mentre col nome di essere si esprime direttamente la "attualità" esistenziale di quella forma, ossia dell'essenza. Con questo non intendiamo entrare ancora nella questione della distinzione reale, o meno, fra essenza ed esistenza, ma ci limitiamo soltanto a precisare il rapporto dei concetti. La questione, anche così, non sembra che sia facilissima: anche nello stesso san Tommaso, quando si vuole afferrare, (sia pure intelligibilmente e al di sopra di ogni immaginazione, impossibile in simili questioni metafisiche) quale realtà corrisponda ai diversi termini o concetti distinti, od anche quali eventuali rapporti di priorità o di interdipendenza intercorrano, non resta facile decidere con tutta evidenza e sicurezza.

Intanto, teniamo fermo con san Tommaso il fatto della inseparabilità della forma dall'essere, nel senso che, come dice C. Gent. II, 55, 1°: "forma enim manente, oportet rem esse: per formam enim substantia fit proprium receptivum ejus quod est esse". E come pure dice in IV Met. lect. 2, n.

558: "esse enim rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae: et ideo hoc nomen Ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia".

Con ciò, dal fatto che l'essere è come costituito dalla stessa essenza, ci pare di poter dire che l'essenza non sembra essere altro che il "nomen impositum" all'essere; e quindi il nome dello stesso essere, ma in quanto questo viene considerato secondo il "grado", o "quasi-grado", in cui si trova posseduto da un dato soggetto, o supposito. Quindi, "essere infinito", posseduto in grado o quasi-grado infinito, sarà sinonimo (secundum rem, sed non secundum rationem) di "Essenza Divina" (15). E così, viceversa, "essere finito", posseduto, partecipato in grado finito e limitato, sarà sinonimo, in concreto, di "essenza finita", creata, e quindi non divina.

Nonostante dunque una presupposta co-ontologicità, non vi sarebbe con-sostanzialità, o co-essenzialità, tra Dio e creatura, essendo evidentemente assurdo che una "essenza finita" si identifichi con una "Essenza Infinita", od anche solo che quella sia "parte" di questa: dato che due essenze definite, finchè restano tali, non possono mai essere tra di loro confuse, o identificate, sia adeguatamente che inadeguatamente. Eccetto che l'una o l'altra cessi di essere. Secondo l'Aquinate: "quando variatur aliquid de Essentia rei, non est eadem res numero" (16).

(15) San Tommaso nel De Ente et Essentia, c. 6 riferisce: "Invenitur triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsum esse: et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet essentiam, quia essentia ejus non est aliud quam esse ejus. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum; cum quidditas aut natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis quorum est genus vel species: sed esse est in diversis diversimode".

(16) Cfr. Concordanze, v. "essentia".

La trascendenza, e quindi la distinzione reale persona le tra Dio e la sua creatura, come già dicemmo, è garantita dall'opposizione per cor-relazione, appunto, fra Dio, come principio creante, e la creatura come termine creato o principiato. Tanto dunque secondo l'essenza, quanto secondo il supposito, la creatura resta distinta realmente dal Creatore.

D'altra parte, ammessa quella specie di immanenza, o compresenza, che abbiamo chiamato co-ontologicità, risulta ad evidenza il significato e la verità di quell'effato, comune agli Scolastici, che cioè: "Deus plus mundus non facit plus entis, sed facit tantum plura entia". E similmente, con la co-ontologicità sembra che resti più chiarito il concetto di analogia, quando la si definisce: "secundum quid idem, et secundum quid diversum". Infatti, che cosa rispondere a chi domanda: "secundum quid, idem?" oppure "secundum quid, diversum?". La consueta risposta - per parallelo fra due rapporti - "secundum eandem habitudinem proportionum, scilicet naturae ad suum esse sicut Dei ad suum proportionaliter", non dice nulla circa il rapporto diretto, quello cioè che corre fra la stessa creatura e lo stesso Creatore quando all'essere, salva la irreducibile diversità fra le loro essenze.

Secondo il concetto di co-ontologicità, invece, si potrebbe rispondere con chiarezza così, secondo questa ben intelligibile distinzione dei due elementi metafisici che sono "essere" e "relazione": "diversum quidem secundum suppositum, seu secundum relationem suppositalem, personalem, propter oppositionem relationis principiatum ad principium a quo procedit idem autem secundum esse per co-ontologicitatem: utique non adaequatam, sed tantum participatam". Questa partecipazione avviene, precisamente... per "relationem" captantem "esse", quasi per quamdam "participationem" toù esse. "Relatio" ipsa, autem, intelligitur archetypus, seu idea exemplaris divina, sed terminative speciatus, i.e., ut terminus obiectivus Dei cogitantis et volentis creare.

Haec igitur "relatio" captans, participans "esse", resultantem "rem" veluti determinat, specificat, individuat,

quin immo, per se ac connaturaliter, suppositat etiam atque personificat... nisi hoc ultimum impediatur: vide assumptionem hypostaticam humanae naturae individuae in Incarnationis Christi mysterio. In questa composizione pertanto, o meglio detto, in questa complessità dell' "ente" concreto, implicante le due categorie, dell' "essere" e della "relazione", realmente distinte o meno, a seconda dei soggetti, (Dio e creatura), pensiamo che si debba collocare la vera radice dell'analogia di proporzionalità (17). E' analogia di attribuzione.

8. - Nè panteismo, nè semipanteismo

Risulta pertanto chiaro, da quanto abbiamo detto, che la ipotesi della "co-ontologicità" e del "relazionismo" come interpretazione metafisica della struttura dell'ente reale, di ogni ente reale, non ha effettivamente nulla in comune con la unità panteistica, o semipanteistica, secondo un profondo, serio ed acuto giudizio critico. Ogni impressione contraria deve essere attribuita, a noi sembra, a superficialità di valutazione e ad un apprezzamento piuttosto immaginativo, che intelligente.

E infatti, il sinolo creato quale da noi metafisicamente analizzato - e lo analizzeremo ancora meglio - rivela, più che una composizione reale, una struttura complessa, come già abbiamo accennato, fatta di un elemento assoluto (essere) e di un elemento relativo (relazione captante essere). Ora, in questa prospettiva, sarebbe panteismo se la creatura combaciasse adeguatamente, e quindi si identificasse con Dio Creatore quanto ai due elementi, che egli ab aeterno e di necessità possiede entrambi infiniti, assolutamente identici fra loro nella realtà concreta del "sinolo divino", e quindi anche assolutamente immutabili, invariabili ed inseparabili.

(17) Il P. GEIGER, loc. cit. accusava il pericolo di mera verbalità nella consueta soluzione analogistica del problema. Egli stesso imputa il problema piuttosto sul terreno epistemologico. Noi qui abbiamo affrontato direttamente il problema ontologico e metafisico dell'essere.

Sarebbe semipanteismo, se la creatura combaciasse veramente - e sempre adeguatamente - almeno con uno dei due elementi: l'essere, o la relazione captante, possedente e individuante l'essere.

Ora, invece, nel nostro Relazionismo Co-ontologico non vi è combaciamento alcuno fra la creatura come creatura e Dio come Dio, il Creatore; nè con tutti e due gli elementi, o componenti, diciamo così, - prescindendo però da ogni determinazione di composizione reale o di ragione, che varierà, come vedremo, secondo i soggetti - e neppure con l'uno o l'altro dei due. Non vi è identità essenziale, perchè, anzitutto, non vi è identità coestensiva nell'essere, essendo questo infinito in Dio e finito, ossia finitamente partecipato, nella creatura. D'altra parte, l'essenza di ciascun ente, non è altro che la denominazione della perfezione, ossia di una forma determinata dall'essere, secondo il grado o quasi-grado in cui è posseduto o partecipato da un soggetto: "Nam quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi" dice san Tommaso (18). Ora, per l'Angelico, l'essenza sta nella forma, e per forma spesso intende essenza, come si esprime, ad es. nella Summa Theologica, p. I, q. 54, a. 2, ad 2^{um}; parlando dell'essenza degli angeli: "patet quod licet sit eadem forma, non tamen secundum eandem rationem est principium essendi, et intelligendi". Dunque, dove c'è e si afferma diversità di essere, come tra essere finito ed Essere Infinito, non vi può essere inclusa, nè espressamente nè implicitamente, una identità di essenza.

Ma la prospettata interferenza co-ontologica non implica, anzi, positivamente e dimostrativamente esclude ogni combaciamento o identità personale, ossia ogni confusione anche col secondo elemento, la relazione captante l'essere, come abbiamo già ripetutamente affermato. Il motivo, ovvio e facile, lo abbiamo già detto: è la "relationis oppositio", ossia la necessaria contradistinzione tra il termine procedente e il principio da cui quello precedente. E infatti,

(18) S. THOMAS, De Pot., q. 5, a. 4, ad 1^{um}.

detta "relazione creaturale" s'intende posta in essere per processione creativa dal Creatore, da Dio, dalla Trina Relazione Divina e sussistente, che è la SS. Trinità. Come, quindi, dal Padre procede il Figlio, realmente distinto, e come dal Padre e del Figlio, come da unico principio, procede lo Spirito Santo, terza Persona Divina, realmente distinta: così, analogamente, dal Padre, Figlio e Spirito Santo, come da un solo principio, procede ed emana (S. Tho.) la creatura, liberamente: quarta persona, o supposito, realmente distinto, e finito: quindi, non divino, non Dio.

Infine, come abbiamo già brevemente accennato al principio, non si può neppure insistere contra la prospettiva da noi avanzata, quasi che Dio fosse - per via dell'asserita co-ontologicità - quell'Essere infinito, già condannato dal Conc. Vaticano I (19), il quale, creando, determinerebbe se stesso, e quindi muterebbe intrinsecamente se stesso. Infatti e anzitutto, Dio non è, sic et simpliciter, l'essere - inteso universalisticamente, quasi essere astratto (si pensi all' "essere ideale" di Rosmini), oppure come un essere informe, e, almeno nel modo di concepirlo, quasi come un essere inqualificato, indeterminato, e quindi mutabile e determinabile. Insomma, Dio non va identificato con tale essere, e come tale ridotto alla poverissima condizione di una specie di materia prima, diciamo così ontica, in sé informe e indeterminata, da cui ogni "ente reale" risulterebbe per intrinseca mutazione, determinazione od evoluzione dell'essere stesso (20).

Dio, invece, è ed è soltanto l'Essere Infinito, in quanto infinito, positivamente e infinitamente perfetto; e nel tempo stesso, come sappiamo per pura divina rivelazione, in quanto Ipostatizzato, anzi ipostatizzato in una triplice ipostasi o persona divina: Padre, Figlio

(19) Cfr. Denz. n. 1803-1804.

(20) Cfr. Denz. n. 1802. Si veda pure PENIDO, Dieu dans le Borgsonisme, Paris 1934, specialmente pp. 175-201: Le "Dieu" et ses creatures "divines".

Spirito Santo; Trinità di Persone, altrettante pure Relazioni suppositali sussistenti, realmente distinte fra loro, ma perfettamente e realmente coincidenti nell'unica e identica Essenza, Natura, Sostanza divina, che è l'unico e identico Essere Infinito, come Infinito.

Ora, nella concezione nostra relazionistico-coontologica, tutto ciò rimane vero e intatto. Solo che Dio, libero e onnipotente, volendo creare, chiama altri suppositi a partecipare l'essere, "dando" loro, come dice san Tommaso, ossia comunicando loro egli stesso l'essere - senza che egli stesso muti per nulla intrinsecamente - in un modo, o in un grado finito, immettendo ed immergendo ineffabilmente nell'essere le nuove relazioni, ossia le relazioni creaturali, finitamente captanti, individuanti l'essere, e conseguentemente sotto forme di nuove e diverse specie, od essenze create.

9. - "Res" et "relatio" creantur, "esse" deducitur

Bisogna confessare che di fronte alla misteriosità di questo "sinolo creato", fatto di essere e di relazione nel modo da noi adombrato, il linguaggio umano non manca di difficoltà di espressione, e diventa comprensibilmente esitante. Create, infatti, sono e devono essere dette piuttosto le cose (il sinolo, la "res") e particolarmente le relazioni. L'essere, inteso precisivamente dalla relazione captante, a cui viene comunicato, è piuttosto "dato" da Dio nella creazione, anzichè "prodotto" per creazione: "Deus simul dāns esse, - ci ha già detto, con fine distinzione, il Dottore Comune - producit id quod esse recipit". Quanto poi a questo essere, "quod creaturis inest", ci diceva altrove l'Angelico, "non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino".

Ed ecco, ora, alcuni testi dell'Angelico Dottore che offrono materia di meditazione filosofica e invitano a riflettere.

a) "Essentia ab essendo dicitur". - "Quia natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur, possunt dici aliqua unius naturae quae conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia; sed unus essentia e dici non possunt, nisi quorum est unum esse. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur quod tres personae sunt unius essentiae, quam si diceretur quod sunt unius naturae" (21).

Evidentelente, qui san Tommaso afferma la coessenzialità, o identità di essenza negli enti "quorum est unum esse", intendendo una unità coestensiva di essere, come appunto nell'esempio di lui addotto delle "tres personae" divine, che non sono "co-ontologiche" soltanto inadeguata mente, ma adeguatamente. Ogni persona divina, o Relazione divina, capta l'Essere Infinito infinitamente, e non finitamente.

b) Un altro testo già citato altrove, serve pure a confermare quanto dicevamo or ora: convenire di più alla "relazione" suppositale, o individuante l'essere, che all' "essere" stesso, la denominazione e qualificazione di "creato". Infatti, mentre l'essere viene piuttosto "dato", comunicato nella creazione, ciò che più propriamente viene creato "ex nihilo" è la "essenza finita", in quanto finita: ciò che è dato dalla "finita relazione", finitamente captante l'essere; ora tale relazione, come del resto le stesse Relazioni divine, di per se stesse, è niente di reale: è l'essere che la realizza.

"Essentia est illud, dice san Tommaso, cuius actus est esse" (22).

"Non enim, - aggiunge ancora nel medesimo luogo l'Angelico - dicitur Deus essentia ex eo quod dēt esse..... quinimmo e converso, ex eo quod Deus Essentiam habet (que est ipsum Esse), esse in creaturas infundit". Si osservi qui come il "dare" essere, già altrove

(21) S. THOMAS, Summa theol., I, q. 39. a. 2, ad 2^{um}.

(22) S. THOMAS, In I Sent., D. 23, q. 1, a. 1^o.

contrapposto al "producere" qualche cosa, qui viene ancora più marcatamente contrapposto col dire che "infundit" essere nelle creature, e spiegando questa infusione o comunicazione, appellando al fatto che già "Deus Essenziam" (E s s e) h a b e t".

c) Il testo seguente sembra confermare il medesimo rilievo, venire l' "essere" da Dio "dato", e "comunicato", non propriamente "prodotto": "Dicendum quod e s s e simplici ter et absolute dictum, de solo d i v i n o e s s e i n telligitur, sicut et bonum... Unde quantum creatura a c c e d i t ad Deum, tantum habet de esse, quantum vero ab eo recedit, tantum habet de non esse: et quia non a c c e d i t ad Deum nisi secundum quod e s s e f i n i t u m p a r t i c i p a t, distat autem in infinitum; ideo dicitur quod (creatura) plus habet de non esse; et tamen illud esse quod habet, cum a Deo sit, a Deo cognoscitur" (23).

10.-Atto e Potenza, Essere ed Essenza, o... Relazione

Come si vede, mentre ordinariamente dai tomisti si pensano essere ed essenza come atto e potenza, ritenuti anche realmente distinti, noi distinguiamo piuttosto nelle cose essere e relazione captante l'essere: l'essenza, in tal modo, più che contrapposta all'essere, viene ad essere lo stesso essere, denominato, però, essenza, secondo il suo limite o grado, definito dalla relazione - altrettanto misteriosa - mente immessa per Creazione nell'Essere, quanto le Relazioni Divine del Verbo e dello Spirito Santo immesse per Generazione e Spirazione - e che determinatamente e definitamente captando l'essere, lo possiede e lo qualifica. Ora, è questa definizione e qualificazione dell'essere, conseguente alla sua determinazione mediante la relazione che lo capta, che noi più esattamente intendiamo per ciò che si suol chiamare

(23) S. THOMAS, De Verit., q. 2, a. 3 ad 16 um.

"forma", od anche "essenza", o elemento formale di essa, e che san Tommaso considera come "principium essendi".

a) "Dicendum quod esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est esse naturalis" (24).

"Esse creatum non est per aliquid aliud, si ly 'per' dicat causam formalem intrinsecam; immo ipso formaliter est creatura; si autem dicat causam formalem extra rem (causam exemplarem) vel causam effectivam, sic est per divinum esse" (25). Però, come disse prima, "mediante forma", cioè in-trinseca. E perciò, come noi precisiamo: mediante la "produzione", e la immissione nell'essere, di una "relazione" creata captante l'essere.

Così si spiega, e, come ci sembra, si comprende meglio quest'altro passo: "Forma non potest esse principium essendi, nisi aliquo praesupposito...". Questo presupposto è l'operazione divina, che immette o mantiene quella determinazione, o "terminazione formale", che noi chiamiamo "relazione", ossia termine correlativo al Principio divino, pensante e creante. Infatti, come aveva detto l'Aquinate nel corpo dell'articolo: "divina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihilum deciderent" (26).

Ma ciò avverrebbe, appunto, torniamo a precisare, perchè, cessando Dio di creare la forma (ossia, come diremmo noi, cessando di "p o r r e la relazione captante" creaturale), cesserebbe ipso facto la comunicazione, o partecipazione all'essere, "deductum ab Esse divino" (Tho).

E' vero che l'Aquinate distingue, da una parte, la forma, o essenza, e l'essere: "nec forma, dice, est ipsum esse, sed se habet secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucidum, vel albedinem ad album esse... ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus... Per hoc enim in compositis ex materia et forma, forma dicitur

(24) S. THOMAS, De Verit., q. 27, a. 1, ad 3 um.

(25) S. THOMAS, In I Sent., D. 8, q. 1, a. 2, ad 2 um.

(26) S. THOMAS, De Pot., q. 5, a. 1, ad 18 um.

principium essendi, quia est complementum substantiae (completæ), cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis" (27).

Vero è di conseguenza, e in questo senso, ciò che egli spesso afferma: "Omne esse est ab aliqua forma" (28); "esse consequitur per se ad formam" (29).

Però è anche vero, direi viceversa - e, come sembra, non senza qualche difficoltà od oscurità quanto alla perfetto coerenza logica dei due ordini di asserzioni - che "esse est actualitas omnium" (30), e che quindi "esse est formale respectu omnium quae in re sunt" (31).

Ancora una volta, nella nostra concezione, queste cose molto chiaramente si possono comporre. La forma, cioè, oppure l'essenza, sarà "principium essendi" nel senso che, posta da Dio la misteriosa "relazione" captativa dell'essere, ovviamente l'essere, così partecipato consegue nella "relazione" posta per creazione, conforme ad essa e proporzionalmente ai limiti di essa. Viceversa, è l' "essere" che dà realtà alla "relazione" stessa, per cui sorge così il sino-lo, la creatura, a cui Dio "dà" e "infonde" l'essere, attuandola, in modo partecipato.

Secondo questi due aspetti, o categorie di "essere" e di "relazione" terminativa, sembra rendersi più intelligibile e configurabile la misteriosa nozione della causalità creativa: il "de emanatione (!) rerum a primo principio", di san Tommaso (32). Essa apparirebbe più intelligibile nei suoi due aspetti: da una parte, come "produzione" dal nulla, e dall'altra, come "comunicazione infusiva" di essere; più precisamente, come "partecipazione" di un esse che "non potest intelligi nisi ut deductum ab Esse divino" (Pot., III, 5, ad lum.).

(27) S. THOMAS, Contra Gentiles, II, c. 54, 39.

(28) S. THOMAS, Sum. theol., P. I, 42, 1, ad lum.

(29) S. THOMAS, Contra Gentiles, II, c. 54, 29.

(30) S. THOMAS, Sum. theol., P. I, q. 3, a. 4.

(31) S. THOMAS, Sum. theol., P. I, q. 8, a. 1c.

(32) Ibid., q. 54.

b) Aliquid comparatur Deo, dice ancora, infatti, l'Angelico, dupliciter: vel secundum commensurationem, et sic creatura Deo comparata invenitur quasi nihil; vel secundum conversionem (cioè: secundum relationem participativam et receptivam) ad Deum, a quo esse recipit; et sic hoc solum esse habet quo comparatur ad Deum, et sic etiam a Deo est cognoscibilis" (33). Si ricordi che noi dicevamo che la "relazione", la quale capta l'essere, ne determina con ciò stesso il "grado" o quasi-grado, ossia la sua misura qualitativa, e quindi anche qualificativa o specificativa; e che questa relazione, prescindendo dall'essere da essa captato, e per il quale essa resta entificata, e quindi si realizza, non è nulla di reale di per se stesso. Ora qui, san Tommaso sembra darci ragione, parlando appunto di "commensuratio" della creatura "Deo comparata", e dicendo che secondo questo rapporto, la creatura "invenitur quasi nihil".

Invece, posta creativamente la "relazione" creaturale, come termine ideale ed obiettivo di una efficiente volontà divina creativa, - quasi come il Padre ab aeterno pone il suo Verbo a termine correlativo della sua fecondità paterna - ecco che l'essere ipso facto, in certo modo, la riempie e, senza mutare in sé stesso, la entifica e la realizza, in vadendola e, per usar la parola di san Tommaso ("de modo emanationis creaturarum a primo principio"), partecipativamente quasi... dimanando dalla immutata e immutabile pienezza dell'Essere, che Dio possiede per Essenza: "(Deus) non est causa rerum quantum ad esse ipsum solum commune, sed quantum ad omne illud quod est in re...". E aggiunge, rispondendo ad una obiezione: "Non solum esse divinum est causa essendi rei, sed etiam scientia et voluntas: ex quibus optim concluditur esse rei; quia illud quod Deus vult esse, cum possit et sciat, virtute essentiae suae in esse procedit" (34). Ecco: con la potenza della volontà, si pone come effetto la

(33) S. THOMAS, De Verit., q. 2, a. 3, ad 18 um.

(34) S. THOMAS, In I Sent., D. 35, q. 1, a. 3.

cosa determinata ("illud quod"), il termine oggettivo e cor relativo al soggettivo pensiero di Dio, ossia quello che noi chiamiamo semplicemente la "relazione". Ma questa, poi, anzi la cosa concreta non viene effettuata esistenzialmente, se non in quanto la stessa "relazione" riceve partecipato l'essere "virtute essentiae suae", cioè in virtù della Essenza divina, che è la pienezza dell'Essere, nel quale la "relazione" captante viene, per divina volontà creante, partecipativamente immessa e immersa.

Nè a ciò si può obiettare la trascendenza di Dio, ossia dell'Essere divino in quanto divino, come se fosse cosa assolutamente disparata, ed equivoca, rispetto all'essere partecipato alle creature. "Esse divinum, spiega infatti san Tommaso, non negatur e j u s d e m r a t i o n i s esse cum e s s e n o s t r o quia deficiat a ratione nostri esse, sed quia e x c e d i t " (35).

Da ciò anzi segue soltanto, come abbiamo già udito dire dall'Aquinate, e lo ripetiamo concludendo questa prima parte - trattazione sintetica e prospettiva generale - che: "e s s e quod rebus creatis inest, non potest i n t e l l i g i i n i s i u t d e d u c t u m a b e s s e d v i n o " (36).

(35) S. THOMAS, In I Sent., D. 35, q. 1, a. 3, ad lum.

(36) S. THOMAS, De Pot., q. 3, a. 5, ad lum.

Parte I I

TRATTAZIONE ANALITICA E PROBLEMATICA PARTICOLARE

Per ragioni di sobrietà, o brevità, non intendiamo affrontare qui i molti problemi che connaturalmente si ricollegano alla progettata prospettiva di una concezione "co-ontologica" della creazione, e quindi dei rapporti intercorrenti tra la creatura e il Creatore, sia metafisici, che teologici, spirituali e mistici, ecc. Tali problemi ad esempio, riguarderebbero un approfondimento, anche sulla scia dello stesso Dottore Angelico, del concetto di "essere" e di "essenza"; la famosa, annosa e secolare questione della natura profonda di "distinzione" metafisica che corre tra essenze ed essere; un concetto nuovo di "distinzione reale successiva", che non sia cioè "distinzione reale simultanea", fra i componenti metafisici dell'ente concreto; e infine, un concetto differenziale di una rigorosa ed assoluta "identità" tra questi componenti, e di una loro semplice "identificazione", quasi identificazione", ecc. Un altro ordine di considerazioni, metterebbe in nuovo rilievo la profonda ragione di malizia che è nel peccato morale, e, per tutt'altro verso, avvierebbe verso un peculiare concetto di "intenzionalità", finalistica ed ontologica insieme, che sembra stare alle radici stesse della discriminazione tra "ordine naturale" e "ordine soprannaturale".

Limitiamoci a scegliere, e ad illustrare brevemente.

1.- Concetto di "essere" nella creatura.

Molto spesso il concetto dell' "essere" viene contrapposto alla "idea", allo scopo di contrapporre il "reale" all' "ideale", il concreto all'astratto, l'esistente al pensato. Eppure anche l' "idea" è "essere", è uno dei diversi mo

di di essere: altrimenti sarebbe niente. E infatti, appunto, più radicalmente, il concetto di "essere" si contrappone a quello di "non-essere", ossia al nulla: non solo al nulla di reale nella natura, ma al nulla sic et simpliciter. Pertanto, l' "essere" è ciò per cui qualsiasi cosa, e in qualunque modo, "è". E se "è", lo è unicamente per l' "essere", senza del quale e fuori del quale nulla è, nè può essere. "Ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsa rerum formarum", proclama san Tommaso nella Summa theol., I, 4, 1 ad 3um. E nel De Veritate, 21, 1, ribadisce: "Nulla res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis".

Posto questo concetto, per integrare la consueta, o le consuete definizioni incomplete di creazione (definizioni che riguardano soltanto l' essenza, sia semplice che composta: v.g. "creatio est productio rei secundum totam suam substantiam"; e l' "essere"? Oppure: "Productio rei ex nihilo sui (compositi) et subjecti (materiae praeexistentis)"; e l' "essere"? Oppure ancora, indeterminatamente: "Productio rei ex nihilo": si domanda: ex nihilo essentiae? od anche ex nihilo esse? e allora in che senso?).

Ed ecco come sorge il problema di una necessaria ulteriore precisazione del concetto di essere nella creatura, ponendo il problema inevitabile del rapporto dell' esse in creatura con l' Esse in Deo. Se c'è connessione, o derivazione, e quale; se c'è diversità, e in quale senso preciso; quale, insomma, è la vera indole e natura della misteriosissima "processio creaturarum a Deo". Ecco, anche qui, soltanto alcuni testi di san Tommaso.

Nel secondo libro Contra Gentiles, 52 dice: "Ipsum esse competit omnibus aliis a Primo Agente per participatio nem quandam". Si noti: per partecipazione non solamente efficiente, ma anche esemplare: "Esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective, et exemplariter manat" (37).

Il problema sta qui: per quell' "effective manat", si deve intendere che, come la determinazione specifica, o "es-

senza" particolare reale, prima non è, e poi è, quindi dal nulla, così dal nulla compare anche l' essere nell' essenza specifica particolare? E per quell' "exemplariter manat", si deve intendere, quasi come per l'artista, come una divina riproduzione a distanza dall'idea esemplare che è nella mente del Divino Artefice? o bisogna riconoscervi, per quanto misterioso, e salva in tutti i modi (forse a noi ignoti nella loro profondità metafisica!) la divina trascendenza, un ben più intimo rapporto di origine creativa, che abbia nulla di una specie di magica apparizione dal vuoto del nulla? E quindi, ancora una volta, quale può essere, più precisamente, appunto, il rapporto tra l' esse nella creatura e l' Esse nel Creatore? Sta qui il dilemma perentorio: o che l' "esse quod rebus creatis inest" è esso stesso, come l'essenza, la "res", l' "objectum", un "subjectum creatum", ciò che san Tommaso nega; oppure, bisogna ammettere col medesimo Angelico, che "ex eo dicitur aliquid ("res", "objectum") creatum ... cum creatio sit emanatio (creativa, non emantistico-panteistica!) totius esse (di ogni essere, partecipato, particolare, finito, genericamente, specificamente, individualmente delimitato) ab ente universalis" (nota bene, non: a Deo). Così san Tommaso nella Summa theol. P, I, q. 45, a. 4 ad lum. Nel primo caso, infatti, se non già l'essenza, la "tota substantia", ma l' essere come essere - "ipsum esse" - della creatura fosse l' oggetto creato dal nulla, e non una "comunicazione dell'essere e nell'essere", sembrerebbe la creazione concepita come una comparizione magica dal vuoto a un cenno di volontà divina. Invece, "ly esse", spiega Tommaso, loc. cit., importat - soltanto - proprium rationem obiecti creationis", che è l'essenza completa, la "tota substantia", la tota res talis, ma non ipsum esse. Questo, per l'Aquinate, nel De Pot. 3, 5 ad lum, "non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino": considerato, per divina astrazione da parte di Dio stesso "abstractum" dalla effettiva determinazione della sua Infinità essenziale e Trinità personale, come il medesimo santo Dottore avverte nel De Hebdom. lect. 2.

(37) S. THOMAS, In I Sent., 8, 1, 2.

"Quandiu igitur res habet esse tandiu oportet quod Deus a d s i t ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt. U n d e oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime" (38).

Perciò, e più chiaramente ancora, l'Angelico coraggiosamente asserisce nel De Verit., 3, 1 ad 9 um: "Quandiu aliquid Dei derivateur ad creaturam, nullo tamen modo potest concedi quod creatura habeat aliquid per modum illum quo habet illud Deus". E ancora, urgendo questa "derivazione" dell'essere delle creature dell'Essere del Creatore, sebbene in modo e grado finito, spiega: "Nihil habet esse nisi in quantum participat divinum esse... Cum autem modus cuiuslibet rei creatae sit finitus, quaelibet res creata recipit esse finitum et inferius divino esse, quod est perfectissimum. Ergo constat - fuori di ogni panteismo - quod esse creaturae, QUO EST FORMALITER (cioè, in quanto è ricevuto finito, forma e attualità di quella finita particolare essenza creata), non est Esse divinum (39).

Quindi è che, pur salva la trascendenza, e quindi la reale distinzione fra Dio e la creatura, però, "es se, in quantum est esse, non potest esse divinum": che se nella realtà concreta, sia di Dio che delle creature, si trova diverso, ciò è perchè nè in Dio nè nella creatura si trova soltanto un "esse in quantum esse", ma qualche essere reale, concreto e determinato (40). Di qui la "deduzione" dell'essere finito nella creatura dall'Essere divino, che è fonte di ogni essere, secondo il testo del De Potentia, 3, 5, ad lum: "Licet Causa Prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum, tamen esse quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino".

(38) S. THOMAS, Summa theol., P. I, q. 8, a. 1 c.

(39) S. THOMAS, In I Sent., D. 8, q. 1, a. 2.

(40) S. THOMAS, C. Gent. II, 52.

2. - Concetto di "essenza" rispetto all'essere

Come il nome stesso indica e suggerisce, e come abbiamo più sopra avvertito, il nome ed il concetto stesso di "essenza" viene da quello di "essere". Senonchè, mentre dicendo essere, solitamente si mira a porre l'accento sulla realtà o attualità esistenziale delle cose; dicendo essenza, invece, l'accento si pone sulla perfezione stessa che caratterizza, qualifica o specifica la cosa stessa, in se stessa, ossia prescindendo perfino dal fatto della sua esistenza, se questa sia reale od anche solo possibile ancora. "Es sentia ab essendo dicitur", dicevamo nella prima parte coll'Aquinate (41). E il medesimo Dottore Comune ribadiva ciò, quasi, fino a far credere che l'essere è talmente costituito dalla stessa essenza, da non ammettere alcuna distinzione reale: "et ideo, afferma In IV Met.lect. 2, n. 558, hoc nomen Ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine, quod imponitur ab ipsa essentia".

Ora, ciò posto, sorge anche qui, come si vede, un nuovo problema dal concetto dato di "essenza": un problema di rapporto fra la "essenza" delle creature e la "Essenza" del Creatore. Questa, certamente, non costituisce, nè fa parte - cosa assurda - di quella. D'altra parte, si domanda, se l'essere nella creatura "non potest intelligi nisi" come "deductum" dall'Essere divino (42), e questo non è altro che la stessa Essenza divina, come definire il suddetto rapporto?

Rispondiamo proponendo alla riflessione alcuni altri testi di san Tommaso. E anzitutto, nel De spirit, creaturis, articolo 1, si riconosce una certa differenza, almeno formale, tra essere e natura, od essenza. Dice infatti l'Angelico: "In quolibet creato, aliud est natura rei, quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum". E quanto all'essere - si noti bene - afferma nella

(41) S. THOMAS, Sum. theol., P. I, q. 39, a. 2 ad 2 um.

(42) Cf. S. THOMAS, De Pot., 1. c.

Summa theol. I, 45, 4 ad lum, che esse non è oggetto, o soggetto di creazione, ossia non è ciò che si crea: "Cum dicitur 'prima rerum creatarum est esse', ly esse non importat subiectum creatum, sed importat propriam rationem objecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum... cum CREATIO sit EMANATIO TOTIUS ESSE a b e n t e u n i v e r s a l i ". Si veda, ivi, I, 8, 3, come Dio sia "causa essendi" non solo "per potentiam" di pura causalità efficiente... quasi a distanza, come dicevamo; ma anche "per e s s e n t i a m", in quantum a d e s t omnibus ut causa essendi".

Ora, la differenziazione essenziale delle cose fra di loro, e, anzitutto dall'Essenza e dall'Essere divino dal quale procedono, od emanano, come dice san Tommaso, in certo modo molto misterioso, così vien descritta nell'Opusc. 14, De substantiis separatis, c. 8: "Ea quae a Primo Ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, SECUNDUM QUOD EST IN PRIMO PRINCIPIO; sed particulariter, SECUNDUM QUEMDAM DETERMINATUM ESSENDI MODUM, (seu mensuram, possiamo dire), qui conveniat huic g e n e r i, vel huic s p e c i e i".

Dal che appare chiaro, come ciò che si chiama "natura", od essenza, è, appunto, il "modus", la "misura", ossia il "grado" in cui, o secondo il quale - per la misteriosa azione o volontà creativa - una data cosa si pone in essere, o, come dice l'Angelico, da mera idea in mente di Dio, "acquista essere": "Res differunt per hoc, scrive in C. Gentiles, I, 26, quod i p s u m e s s e diversis naturis secundum speciem convenit... Ergo... res propter hoc differunt, quod habent DIVERSAS NATURAS, quibus a c q u i r i t u r esse d i v e r i m o d e".

Ma queste diverse nature, ripeto, non sono che i diversi gradi determinati, secondo cui vengono realizzati gli enti particolari. Questi gradi posti esistenzialmente, ossia secondo cui creativamente (!) viene "comunicato l'essere" e, così, "moltiplicati gli enti", sono quelli che corrispondono alle rispettive idee conosciute, o concepite da Dio circa le indefinite modalità e possibilità di partecipa-

zione al suo essere: "Divina natura, si legge C. Gentiles, I, 50, communicabilis est per similitudinem" e cioè, non è comunicabile INTERAMENTE (come in divinis: tra Padre e Figlio, e Spirito Santo), ma imperfettamente, quasi parzialmente ("secundum parti-cipationem"): "Si igitur, si legge nel 1. cit., Deus cognoscendo se, cognoscit NATURAM UNIVERSALEM ENTIS... oportet quod cognoscat OMNES G R A D U S ENTIIUM", etc. Quindi è che, secondo si legge in I Sent. 0, 1, 2: "Divinum esse producit esse creaturae in similitudinem suam i m p e r f e c t a m". Il che non toglie, come già diceva nel De Verit. 3, 1 ad 9 um, "aliquid Dei derive tur ad creaturas!" E che, "forma (essentia) NIHIL SIT QUAM divina similitudo participata in rebus" (43); ed anche più chiaramente: "Formae non sunt nisi QUAEDAM SIGILLATIONES DIVINAE SCIENTIAE in rebus" (De Verit. 2, 1 ad 6 um). In una parola, secondo il contesto della penultima citazione: "d i v i n u m q u o d d a m", come "convenienter Aristoteles dicit".

Da tutto ciò risulta chiaro che, mentre il concetto e l'origine delle essenze create le colloca in un rapporto comunicativo tanto intimo con Dio, e con l'Essenza divina, che esse finitamente, imperfettamente imitano e riproducono con qualche somiglianza: dall'altra parte resta evidente la trascendenza e la distinzione inconfondibile dell'Essenza divina dalle creature, sia dalla loro essenza finita, sia anche dallo stesso "e s s e r e u n i v e r s a l e", che viene loro, secondo gradi limitati e diversi, partecipato.

Infatti, sebbene "Deus sit i p s u m E s s e per suam E s s e n t i a m", per cui "oportet quod esse creaturarum sit proprius effectus eius", tuttavia: "Deus est in omnibus rebus NON QUIDEM SICUT P A R S E S S E N T I A E (EARUM), vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quo agit" (44).

(43) S. THOMAS, C. Gentiles, 3, 97.

(44) S. THOMAS, Sum. theol., P. I, g. 8, a. 1 c, ad lum

3. - "Ipsum Esse divinum" ed "esse universale"

Molte volte, come abbiamo visto, sia in termini espliciti, sia in termini equivalenti, san Tommaso insegna che "esse" quod rebus creatis inest, si deve concepire come "deductum ab esse divinum". D'altra parte, nè l'Essere divino nè l'Essenza divina posso no far parte, propriamente parlando, dell'essere o dell'essenza delle creature. Come chiarire questa apparente incongruenza?

L'Angelico, come si sa, introduce ed interpone il concetto, o meglio quello che egli chiama "esse commune" (comune tanto a Dio quanto alla creatura), "esse universale" (che quindi abbraccio sotto di sè tanto la creatura quanto il Creatore), od anche "esse abstractum" (45). Perciò: "Esse est commune omnibus, - però, - secundum aliqualem analogiam: et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur Ei, IN QUANTUM SUNT ENTIA, sicut primo et universali PRINCIPIO TOTIUS ESSE" (46).

Ora, importante ed essenziale è determinare con la maggiore precisione possibile, ancorchè sommariamente, che cosa si debba intendere con tale "essere universale", "essere comune", "essere astratto".

Dissipiamo subito un equivoco, per quanto riguarda la nostra questione e trattazione. Noi qui non trattiamo di quello che vien detto "esse essentiae", ossia l'essenza stessa, come l'ID, cui competit esse; ma, appunto dello stesso ESSE, che competit a qualsiasi essenza, creata o divina.

Non parliamo neppure, si noti bene, di TALE ESSE, per esempio "quod est ipsum esse divinum", ossia "quod est Deus". E neppure di TALE ESSE, quale si trova in questa o in quella determinata creatura. Quindi, come si vede, si tratta dell'ESSERE INDETERMINATO, dell'ESSERE SENZA DETERMINAZIONE

(45) S. THOMAS, In Boethium, De Hebdom., lect. 2, etc.

(46) S. THOMAS, Sum. theol., P. I, g. 4, a. 3.

ALCUNA, dell'essere che PRESCINDE DA OGNI DETERMINAZIONE SPECIFICA, che ASTRAE DA TUTTE LE DETERMINAZIONI POSSIBILI O DEFINIBILI.

Essere astratto, dunque, essere comune, od universale.

"IPSUM ESSE est COMMUNISSIMUM, dice san Tommaso loc. cit. In Boethium De Hebdom., unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud; sed ID QUOD est, sive ENS, quamvis sit communissimum, tamen concrete dicitur, et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus comuni, sed PARTICIPAT IPSUM ESSE per modum quo concretum PARTICIPAT ABSTRACTUM".

Il problema è, dicevamo, questo: in che senso "astratto"? Che cosa vuol dire, precisamente, "IPSUM ESSE ABSTRACTUM"?

Anzitutto, non sembri oziosa questa prima osservazione: l'Angelico, qui, non dice che "ipsum esse" è "astratto": ma che esso viene "participato" per modum quo concretum participat abstractum".

Certamente, peraltro, "ipsum esse" finchè non è "partecipato" "particulariter, secundum quemdam determinatum essendi modum", non si può dire "concreto". Ma - si noti bene - anche a chiamarlo "astratto" semplicemente si resta nell'equivoco, se non si cade nell'errore. E l'equivoco diverrebbe errore, se si equivocasse scambiando "ipsum esse" cosiddetto "abstractum", con la pura e semplice "idea astratta" di essere, fuori di ogni ordine obbiettivo, diciamo ontologico. Sarebbe arenarsi, per la presente fundamentalissima questione o controversia, in un indebito psicologismo astrazionistico.

Se l'Angelico Dottore avesse inteso così l'"esse communissimum", ossia l'"esse universale" (quello sostantivo, non quello puramente denominativo, de quo in tractatu de Ontologia), non avanzerebbe con alcun serio fondamento l'obiezione, o la preoccupazione che, dalla sua dottrina, si fraintenda o si rischi di confondere nientemente che Dio stesso con quell'"Essere universale", che avrebbe nulla di ontologico, ma sarebbe semplicemente una "idea astratta" di

essere! "Nec oportet, avverte egli infatti nel De Ente et Essentia, c. 6, si dicimus quod Deus est ESSE TANTUM, ut incidamus in errorem eorum qui dixerunt, DEUM ESSE ILLUD ESSE UNIVERSALE, QUO (ontologice, evidentemente) quaelibet res formaliter est".

Viceversa, accettando dunque un senso obbiettivo, diciamo ontologico, dell'"esse abstractum, commune, universale", non resta neppure a temere alcuna contaminazione panteistica o semipanteistica, appunto perchè quell'ESSE COMUNE PRAECISIVO, non è nè s'identifica con Dio, in quanto è inteso "precisivo" dalla determinazione dell'infinito, sotto cui in Dio effettivamente è; e viceversa, nella creatura esso non si trova "precisivo", ma "partecipato" limitatamente, secondo un grado "finitum et inferius divino esse, quod est perfectissimum" (47).

Perciò dice ancora l'Aquinate, De Pot. 7, 2: "ESSE DIVINUM, quod est eius SUBSTANTIA, non est ESSE COMUNE, sed esse distinctum a quolibet alio esse". Non già, si badi, perchè quasi "esse, quod rebus cretis inest" ed "esse divinum" fossero disparati, e avessero assolutamente nulla a che vedere fra loro: infatti, "ESSE, in quantum est esse (commune, universale) NON POTESSE ESSE DIVERSUM" (48), e poi: "Nulla res naturae est quae sit EXTRA ESSENTIAM ENTIS UNIVERSALIS" (49).

Dio invece si distingue nettamente per la sua totale perfezione ("esse divinum, quod est perfectissimum") da ogni "esse finitum et inferius divino esse"; come pure, appunto per la sua perfettissima determinazione e perfezione, si distingue inconfondibilmente dall'"esse commune et indeterminatum" (50). In altri termini, Dio possiede quell'ESSE UNIVERSALE anche "secundum universalem modum essendi", mentre le creature solo "particulariter, secundum quemdam determinatum essendi modum" (51).

(47) S. THOMAS, In I Sent., 8, 1, 2.

(48) S. THOMAS, C. Gentiles, 2, 52.

(49) S. THOMAS, De Verit., 21, 1.

(50) S. THOMAS, In I Sent., 8, 1, 2 e De Hebdom. 1. cit.

(51) S. THOMAS, De substantiis separatis, c. 8.

La mediazione, diciamo così, di questo "esse abstractum", ma "commune, communissimum, universale", sebbene "indeterminatum", fonda, da una parte, l'analisi, ANCHE DI ATTRIBUZIONE, e non solo di proporzionalità; e, dall'altra, dissipa ed elimina ogni ombra di panteismo, o di confusione tra la creatura e il Creatore, da cui deriva per processione, ossia per una emanazione misteriosamente creatrice, che comunica alla cose l'essere per partecipazione: quasi per "partis-captationem" dell'essere universale. "Est autem participare QUASI PARTEM-CAPERE: et ideo quando ALIQUID PARTICULARITER RECIPIT ID QUOD AD ALTERUM PERTINET, universaliter dicitur participare illud" (52).

4. - Identità e Identificazione

Vogliamo qui considerare un primo rapporto dell'essenza con l'essere, o forse meglio tra il principio determinante (genericamente, specificamente) dell'essenza e lo stesso essere così determinato ad una particolare essenza. Il problema è particolarmente sottile, dal punto di vista dell'analisi metafisica, eppure relativamente semplice.

Prendiamo il seguente passo dell'Angelico come base, o spunto del nostro discorso: servirà a fissare le idee, e guidare l'interpretazione proposita. "Cum Deus sit Primum Ens et omnia entia praexistant in Ipso sicut in Prima Causa, oportet quod sint in eo intelligibiles, secundum modum eius. Sicut enim OMNES RATIONES RERUM INTELLIGIBILES primo existunt in Deo et AB EO DERIVANTUR in alios intellectus ut actu intelligant, sic etiam IN CREATURAS DERIVANTUR UT SUBSISTANT" (53).

Queste "rationes intelligibile", come s'intende, sono le "rerum naturae diversae", in quanto però sono ancora in

(52) S. THOMAS, De Hebdom. c. 2.

(53) S. THOMAS, Sum. theol. P. I, g. 105, 3.

mente, et in voluntate Dei. Esse cioè sono - intentionali - ter - dei TERMINI CORRELATIVI ALLE IDEE, AI VOLERI DIVINI. Sono le notissime "idee archetipe": "Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum" (54). E di nuovo: "Species divini intellectus, scilicet eius essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde intelligendo Essentiam suam cognoscit essentias omnium" (55). Più analiticamente, C. Gentiles, I, 54.

Da queste diverse idee divine dipende non solo la diversità delle cose, e delle loro nature od essenze, ma anche la loro effettiva realizzazione "per partecipazione" esistenziale di quelle stesse idee: "Non autem Deus perfecte Se ipsum cognosceret, nisi cognosceret quomo-documque participabilis est ab aliis sua perfectio" (56). Infatti, "ex diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entis" (57).

I singoli modi realizzabili corrispondono alle singole idee della sapienza divina, unificate nel Verbo. Per cui, mentre "sapientia et ars significantur ut quod Deus intelligit, sed IDEA ut quod Deus intelligit" (58). E così, tra Dio soggetto conoscente, e volente creare, e l'idea come oggetto conosciuto e voluto, si ha un rapporto fra due correlativi, od anche, possiamo dire due relazioni corrispettive: la relazione dell'oggetto, o termine pensato e voluto, ("relazione oggettiva"), e quella del principio creante, Dio stesso, la Trinità SS.ma, le Tre Relazioni sussistenti, Padre, Figlio e Spirito Santo, da cui procede la creatura: quasi quarta relazione sussistente, limitata, contingente, creata nel tempo.

Confrontiamo ora, finalmente, questa relazione sussistente, sia nella creatura come nel Creatore, con l'essere.

(54) S. THOMAS, Sum. theol., P. I, g. 13, a. 2.

(55) S. THOMAS, Sum. theol., P. I, g. 14, a. 14.

(56) S. THOMAS, Sum. theol., P. I, g. 14, a. 6.

(57) S. THOMAS, C. Gent. I, 50.

(58) S. THOMAS, Sum. theol., P. I, g. 15, a. 2 ad 2 um.

Nella Trinità Divina, è noto, le tre Relazioni, o Persone divine, godono di una perfetta identità coll'Essere divino, che è la stessa Essenza, o Sostanza, o Natura divina. E' una identità congenita, perchè necessaria, eterna quindi, ed anche infinita in quanto coestensiva con tutta la infinità dell'Essere universale.

Nelle creature, no: la relazione oggettiva, o termine pensato e voluto da Dio Creatore - una volta "creata", cioè "posta in essere", per partis-captationem (59) - non gode di una vera e propria "identità", ossia di una "identità congenita", ma solo di una identità-ficazione ("identi-factio") coll' essere nel quale viene creativamente "impressa" e "immersa", per partecipazione di esso. In questo senso preciso, direi tecnico, "identificazione" esprime una identità prodotta, non congenita, e ciò perchè contingente, non necessaria; temporale, non eterna; liberamente posta, e non essenziale.

Solo per questa "identi-factionem", o identificazione della "relazione oggettiva sussistente" con l' "essere comune", la stessa ESSENZA SPECIFICA è, o diventa REALE. Infatti: "ESSE autem NON HABET creatura NISI AB ALIO; si bi autem relictas, in se considerata nihil est" (60). Le stesse Relazioni personali divine non sono nulla per se considerate, ma sono reali soltanto in quanto identiche coll'essere, o sostanza divina: "Manifestum est quod RELATIO realiter existens in Deo EST IDEM Essentiae SECUNDUM REM, et non differt nisi secundum intelligentiae rationem... Patet autem ergo quod in Deo NON EST ALIUD ESSE RELATIONIS et Essentiae, sed UNUM ET IDEM" (61). A fortiori, non lo è la "relazione creaturale" in sè considerata.

(59) S. THOMAS, De Hebdom. 1, cit.

(60) De aeternit. mundi.

(61) S. THOMAS, Sum. theol., P. I, g. 18, a. 2.

5. - Essere ed essenza: Distinzione reale successiva

L'essenza delle cose create, adunque, o più esattamente, questa "relazione oggettiva" terminante e determinante il grado di partecipazione dell'essere, essendone e costituendone il "limite", o grado di partecipazione, "in se considerata, *n i h i l e s t*". Eppure, è come il "limite" di un oggetto materiale: non esiste realmente il limite in se stesso; ma se esiste la materia, realmente, ne sarà reale anche il limite. Anzi sarà questo limite che "determina la specificazione" della forma della materia. Non è il marmo che sagoma la statua, ma... il limite ambiente del marmo elaborato! Così pure questa "relazione" oggettiva, questo limite metafisico o delimitazione, che è la forma, o la essenza, "*quae ab essendo dicitur*", ma che - a sua volta - è condizione, e quindi in certo modo "principio dello stesso essere: "*Ipsum esse comparatur ad omnes substantias creatas, sicut actus earum...* In compositis ex materia et forma, NEC MATERIA NEC FORMA potest dici IPSUM QUOD EST, NEC etiam IPSUM ESSE; f o r m a tamen potest dici q u o est, secundum quod est e s s e n d i p r i n - c i p i u m; ipsa autem TOTA SUBSTANTIA est IPSUM QUOD EST, et i p s u m e s s e est q u o substantia denominatur e n s. In substantiis autem intellectualibus", etc. (62).

Dati questi rapporti tra "essere" e "forma", od "essenza", o "limite determinante", che noi chiamiamo "relazione" (oggettiva) captante l'essere, poniamoci la domanda: vi è, tra essere ed essenza così intesa ("relazione captante"), UNA DISTINZIONE REALE? o solo una DISTINZIONE DI RAGIONE?

Come si può ricavare dal titolo di questo paragrafo, la nostra risposta suppone, ed esige una ulteriore suddivisione di questa cosiddetta "distinzione reale" metafisica. Essa consiste, nello stesso tempo, evidentemente non sotto il medesimo aspetto, nell'affermare e negare questa reale distinzione tra l'essere e l'essenza, o meglio, ripeto, tra

(62) S. THOMAS, C. Gentiles, 2, 53 e 54.

l'essere e quel principio definitorio dell'essenza, che è la "realzione" captante, partecipante, e quindi delimitante l'essere in un dato grado, in un dato modo, diciamo nella sua specifica essenza.

Noi introduciamo, ed affermiamo una "distinzione reale successiva", mentre neghiamo una "distinzione reale simultanea" fra questi due principi, o comprincipi: l'essere, e la relazione captante l'essere.

Non crediamo dover insistere sulla negazione della "distinzione reale simultanea", o come si potrebbe pure dire, con frase più usuale, in sensu composito. Basti il fin qui detto nel paragrafo precedente, da cui, del resto, questo con segue logicamente. Se le "Realzioni divine", che sono i suppositi, ossia le Persone divine, non sono reali per sè, ma solo per la loro identità con l'Essere, che le realizza: a fortiori, non è reale per sè - "in sensu diviso" - la "relazione" oggettiva creata, partecipante l'essere: e così, da "idea" divina archetipa, diventando "cosa", ossia "res in ordine naturae existens".

Questa "relazione captante", delimitante, e quindi con cepita come grado e limite di essere, è l'aspetto negativo dell'essenza creata. Ma anche considerata nel suo aspetto positivo, l'essenza non può ammettersi come realmente distinta con una "distinzione reale simultanea". L'essenza, cioè, non è reale di una realtà propria (sia pure incompleta, positiva), contraddistinta da un'altra realtà propria dell'essere, per cui essa è, e con cui si abbia l'ente concreto (con-creto). "*Ipsa tota substantia est IPSUM QUOD est, et IPSUM ESSE est QUO SUBSTANTIA DENOMINATUR ENS*" (63). E' vero che: "*IPSUM ESSE comparatur ad omnes substantias creatas SICUT ACTUS EARUM: ex quo relinquitur quod in qualibet substantia creata sit COMPOSITIO ACTUS ET POTENTIAE*" (c.53). Ma ciò, oltre ad essere anzitutto una FORMULAZIONE SISTEMATICA per affermare ed esprimere, giustamente, la effettiva trascendenza divina, la reale differenza tra Dio e la creatura, è certamente una fondata distinzione razionale tra

(63) S. THOMAS, C. Gent. 2, 50 e 51.

l'ente concepito come, o in quanto "essere", e l'ente concepito come, o in quanto "essenza": rispettivamente, in quanto "esistente", e in quanto "qualificato", o specificato.

"Dicit ergo primo, scrive san Tommaso In Boethium, de Hebdom. c. 2, quod diversum est esse, et id quod est. Quae quidem DIVERSITAS non est hic referenda ad res (non va qui presa come reale), de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes, seu intentiones".

Onde si deve dire anche, almeno in questo senso di distinzione razionale, ciò che dice anche san Tommaso, De Pot. 7, 2: "ENS COMMUNE est cui FIT ADDITIO, de cuius ratione non est ut ei additio fieri non possit; sed ESSE DIVINUM est esse cui NON FIT ADDITIO, de cuius ratione est ut ei additio fieri non possit". Per cui, come dice nel De Hebdom. c. 2: "Una quaeque... specialis forma est participans esse", mentre "id erit solum vere simplex (nullo modo realiter compositum) QUOD NON PARTICIPAT ESSE... Hoc autem simplex, unum et sublime, est IPSE DEUS".

Di conseguenza, san Tommaso afferma nelle creature reali distinzione, C. Gent. 2, 53: "Ipsum esse comparatur AD OMNES SUBSTANTIAS CREATAS sicut actus earum. Ex quo relinquitur, quod IN QUALIBET SUBSTANTIA CREATA sit COMPOSITIO ACTUS (ESSE) ET POTENTIAE (ESSENTIA)... Quae a quibusdam dicitur ex "quod est" et esse, vel ex eo "quod est" et "quo est" (64). E conferma la realtà di questa composizione nel cit. De Hebdom., almeno esponendo Boetio: "Est ergo considerandum, quod sicut ESSE et QUOD EST differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter".

Ora, è qui che noi riteniamo dover precisare, determinare suddistinguendo ulteriormente questa cosiddetta "distinzione reale" metafisica: e cioè, in "simultanea" e "successiva". Della prima abbiamo già detto, e l'abbiamo negata.

Come concepire, dunque, una "distinzione reale successiva"?

(64) S. THOMAS, Ibidem, c. 54.

Abbiamo già accennato che essa esclude, per contrapposto, una distinzione reale - fra esse e relazione captante essere - "in senso composito". Ciò vuol dire che, considerando l'ente esistente, o concreto, come si suol dire, non vi si ammette la com-presenza di una attuale dualità reale, sia pure di due com-principi reali, fossero anche "entia quibus", quindi enti incompleti, ma enti distinti e (sempre in senso composito) inconfusi. Al contrario, abbiamo detto e affermato, su analogia con le Relazioni divine nell'Essere divino, anche la creata "relazione" captante, parte-cipante, e delimitante l'essere, non è, non può essere reale in se stessa: ma, come ogni limite, è reale solo della realtà che essa delimita e delimitatamente specifica, ossia per la realtà dell'essere stesso. E ciò per il fatto che, nell'atto stesso (creativo appunto) con cui viene "posta in essere", essa si realizza, e viene "identi-fatta" con esso.

Ne consegue che, come contingentemente, ossia liberamente essa viene da Dio "posta" e "posta in essere"; così può, altrettanto liberamente, anche dopo, e cioè successivamente alla sua "posizione", o creazione, venire da Dio "rimossa", negata, ritirata, separata, o meglio, dis-entificata, annichilita. In certo modo e senso, essa ritorna ad essere, e a rimanere, come prima, una pura "idea" archetipa nella mente divina: e ciò, per il ritiro del creativo decreto della volontà divina. E similmente l'essere: mentre captato, partecipato dalla relazione captante, veniva posseduto, determinato e specificato nella concretezza di un ente particolare; col ritiro e la cessazione di questa relazione determinante, anche esso rimane... come prima "esse commune, communissimum, abstractum, indeterminatum", e quindi, anche negativamente universale. Dove? In Dio, che continua a conoscere, pensare e contemplare se stesso, prescindendo - per una specie di "astrazione divina", come disse stupendamente il Rosmini - da ogni propria determinazione di infinità, e di Trinità secondo cui questo "esse abstractum communissimum" in Lui si trova determinatissimo, realissimo e perfettissimo. "Deus cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia in universali... Deus cognoscendo essentiam suam, cognoscit

in universali naturam entis... Si igitur Deus cognoscendo Se, cognoscit naturam universalem entis, oportet quod cognoscant omnes gradus entis... (65). "Unde intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quecumque eis accidere possunt". (66)

6. - Mutazione e Causalità

La struttura dell'ente che abbiamo prospettato, configurando la metafisica dell'ente creato sulla metafisica dell'ente increato, quella della Creazione su quella della Trinità, introduce e preferisce l'uso del binomio essere e relazione, al posto di quello di essere ed essenza, oppure di atto e potenza. Ma questi non si ripudiano, nè si giudicano invalidi. Ci sembra di aver tentato piuttosto, almeno indirettamente, di approfondirne più metafisicamente la portata, e di superare almeno un apparente empirismo, o dogmatismo che sembrassero di coprire.

Vediamo di illustrare brevemente, alla luce della nuova struttura dell'ente, i due classici problemi della mutazione e della causalità.

Sulla mutazione basti qualche osservazione. Abbiamo visto come la "specificazione" delle cose deriva dalla "determinazione" dell'essere, e precisamente dalla "determinazione del grado, o modo di essere" mediante la "relazione captante" e corrispondente al paradigma, diciamo così dell'idea divina. "Pater principaliter dicit Se generando Verbum suum, ex consequenti dicit creaturas: ideo principaliter et quasi per se Verbum refertur ad Patrem, sed ex consequenti et quasi per accidens refertur ad creaturas" (67).

Ne segue che: "una quaeque creatura habet PROPRIAM SPECIEM secundum quod ALIQUO MODO PARTICIPAT DIVINAE ESSENTIAE SIMILITUDINEM" (68). E questa partecipazione

(65) S. THOMAS, C. Gent., 1, 50.

(66) S. THOMAS, Sum. theol. P. I, g. 14, a. 14.

(67) S. THOMAS, De verit., 4, 5.

(68) S. THOMAS, Sum. theol., P. I, g. 15, a. 2.

si ha, derivandone in grado diverso l'essere comune: "RES propter hoc differunt, quod habent DIVERSAS NATURAS, quibus (= secundum quas) acquiritur esse diversimode" (69). Infatti: "Nihil HABET ESSE, nisi in quantum PARTICIPAT DIVINUM ESSE, quia Ipsum est Primum ens, quare CAUSA OMNIS ENTIS" (70).

Ebbene, come per ogni partecipazione originaria di una perfezione essenziale e specifica, così per ogni altra mutazione bisogna pensare alla fondamentale ed originaria - costitutiva - "relazione creaturale", quasi nata e nell'esse communissimum et universale, captandolo variamente, e... variabilmente: certo, secondo precise leggi di Provvidenza divina e principi metafisici dell'essere, per cui "captazioni accidentali" s'inseriscano nella fondamentale e stabile "captazione sostanziale", oppure oscillino talmente da compromettere la permanenza di questa, avviando a "mutazioni sostanziali", più radicali e profonde del soggetto preesistente.

Si osservi come questa metafisica concezione del profondo mistero naturale delle "mutazioni intrinseche" dell'ente creato, come modi cangianti di "prese" o di "captazioni" delle "relazioni suppositali" nell'essere, non inducono mutazioni nell'essere stesso comune ed universale, tanto meno in Dio stesso. Come, infatti, nella Trinità moltiplicando le Relazioni Infinite, che sono i suppositi, o le Persone Divine, non aumenta l'Essere nè si muta: così, moltiplicandosi le relazioni finite immesse per creazione e per partecipazione nell'essere (PLURA ENTIA), nè si secca o si divide l'essere (NON FACIUNT PLUS ENTIS), nè si muta: viceversa, mutano le cose - accidentalmente, o sostanzialmente - "relazionisticamente e coontologicamente" captando e partecipando, esse, variamente dell'essere.

E quanto al problema della causalità?

Qui, si sa, la controversia filosofica si muove tra causalità vera ed occasionalismo, sul terreno dinamico, come

(69) S. THOMAS, C. Gent. I, 26.

(70) S. THOMAS, In I Sent. 8, 1, 2.

sul piano statico o costituzionale si agita la questione della trascendenza e dell'immanenza esagerata, o panteistica.

Ovviamente, rigettiamo l'occasionalismo puro, ed affermiamo una vera causalità delle creature: ma questa, appunto, vogliamo meglio illustrare e, con ciò stesso, meglio garantire.

Ebbene, è noto e per sé evidente l'assioma: "operari sequitur esse", e ciò anzitutto in quanto "unaquaeque creatura est PROPTER SUUM PROPRIUM ACTUM" (71). Per cui, ancora: "considerandum est quod cum nihil operetur nisi in quantum est actu, MODUS OPERANDI UNIUSCUIUSQUE REI SEQUITUR MODUM ESSENDI IPSIUS" (72). Nè può essere altrimenti, se non altro è la causa, che "PRINCIPIUM PER SE IN FLUENS ESSE IN ALIUD", ossia, come dice san Tommaso De Pot. 10, 1: "ad quam sequitur aliud", cioè, appunto, in esse.

Ora, importante è capire e determinare con la maggior precisione possibile che cosa s'intenda, affermando la causalità delle creature. Secondo certe interpretazioni, infatti, l'affermazione rimane solo verbale, e senza un intimo senso metafisico: così, per es. l'Occasionalismo, sia quello di Malebranche che riduce le cause seconde a mere "condizioni", come sembra; sia quello di Leibniz, che si ferma ad asserire una mera "armonia prestabilita" tra cosiddette cause e cosiddetti effetti, che, in senso stretto, non sarebbero prodotti che da Dio solo. John Stuart Mill, poi, pur non negando la causalità, sembra incoerente rimproverando "quasdam scholas, secundum quas NOTIO CAUSALITATIS implicat NEXUM QUEMDAM ARCANUM, qui neque existit neque existere potest inter FACTUM ALIQUOD PHYSICUM et aliud, POST QUOD INVIABILITER SEQUITUR; et cuius illud vulgo dicitur causa: et inde concludunt necessitatem ALTIUS ASSURGENDI usque ad essentias et constitutionem rerum, ut veram inveniant CAUSAM: cau-

(71) S. THOMAS, Sum. theol., P. I, g. 65, a. 2.

(72) S. THOMAS, Sum. theol., P. I, g. 89, a. 1.

sam quam NON SOLUM SEQUITUR EFFECTUS, sed QUAE ILLUM PRODUKIT" (73).

Noi, fondati nei primi principi, come in quello di "ragion sufficiente", sostentiamo la vera causalità: e cioè, la COSTANTE SEQUELA NATURALE DI UN FATTO NATURALE (effetto) AD UN ALTRO FATTO NATURALE (causa); non l'accettiamo passivamente e positivisticamente come "pura successione", ma la riteniamo fondata in un rapporto di "causale connessione". Ciò, almeno, ed ovviamente, in rapporto alla Causa Prima, Dio, ESSERE PER ESSENZA, e quindi FONTE PRIMA DI OGNI ESSERE. Ma si tratta di affermarlo anche in rapporto alle cause seconde, ossia alle cause create: negando, anche nei riguardi di queste, il puro occasionalismo, o la pura coindicenza, od armonia prestabilita: senza connessione di efficienza.

La difficoltà - se non dell'intuizione, almeno della chiara dimostrazione - è reale, e non piccola. Lo stesso acuto Avicenna non arrivò a concedere più che una certa capacità predispositiva, non produttiva: "qui dixit - riferisce san Tommaso In 2 Sent. 1, 4, - quod omnes formae sunt ab Intelligentia (cioè, da Dio), et AGENS NATURALE non est nisi praeparans materiam ad receptionem formae".

L'Angelico propone varie e solide prove nella somma filosofica Contra Gentiles, 3, 69. Negata la causalità, si negherebbe la reale bellezza dell'ordine ottimo che è nel mondo: "Rerum enim, quae sunt DIVERSAE SECUNDUM SUAS NATURAS, non est colligatio in ordinis UNITATEM, nisi per hoc, quod quaedam agunt et quaedam patiuntur". Inoltre, si negherebbe assurdamamente ogni valore che non sia puramente empirico alla conoscenza umana naturale e alla scienza: "Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei... sequitur quod NUNQUAM NATURA ALICUIUS REI CREATAE POTERIT COGNOSCI PER EFFECTUM: et sic subtrahitur nobis omnis cognitio SCIENTIAE NATURALIS". E conclude, giustamente: "Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti, quod subtrahatur CAUSALI-

(73) J. STUART MILL, Syst. Log. t. I, lib. 1, c. 5.

TAS INFERIORUM AGENTIUM".

E tuttavia, non si può negare che la compre-
si one di una vera e propria CAUSALITA' EFFICIENTE NA-
TURALE, in quanto è, si noti, comunicazione
di essere (!), è tutt'altro che cosa evidente, o
facile a intendersi. Qui, certamente, l'arcano
c'è, anche se lo nega John Stuart Mill! E san Tommaso, alme-
no in generale, lo adombra quando In 2 Sent., 1, 4, afferma
e mette in rilievo che: "agens naturale, in sui actione, est
quasi instrumentum ipsius Dei
agentis".

Di qui, l'Angelico deriva alcune precisazioni, ed an-
che restrizioni differenziali intorno alla indole propria
della causalità delle creature. Anzitutto, e soprattutto, os-
serva nel De Pot. 5, 1 ad 4 um: "Huiusmodi inferiora agen-
tia sunt causa rerum (naturalium) quantum ad earum
fieri, non quantum ad essere rerum per se lo-
quendo. DEUS autem per se est CAUSA ESSEN-
DII". Ed accede ancor più alla intimità di Dio con la
creatura "in agendo", quando In 2 Phys. lect. 6, fa notare
che: "sicut agentia inferiora, quae sunt causa rerum quan-
tum ad suum fieri, OPORTET SIMUL ESSE
CUM EIS, quae sunt quamdiu fiunt; ita AGENS DIVINUM, quod
est causa existendi in actu, SIMUL
EST CUM ESSE REI IN ACTU. Unde SUBTRACTA DI-
VINA ACTIONE, RES IN NIHILUM DE-
CIDERENT".

Concludendo, invitiamo ora a ripensare questa dottrina
della causalità delle creature alla luce della "co-ontologi-
cità" sopra esposta, e, pensiamo, si comprenderà quanto più
lucidamente resta esclusa la mera "occasionalità" da una
parte, e confermata, o garantita, dall'altra, la consisten-
za di una causalità efficiente vera e propria (sia pure "qua-
si strumentale" rispetto a quella divina) nelle creature. Co-
me infatti, la consistenza esistenziale e sussistenziale, di-
ciamo così, delle creature dipende da quella intima "co-pre-
senza" nell'essere universale, che abbiamo chiamato co-onto-
logicità: similmente e di conseguenza, la consistenza della

causalità degli agenti naturali s'illumina concepita come u-
na partecipazione concomitante, una specie di "con-causazio-
ne" insieme con l'agente primo e universale, Dio. E allora,
se causalità, appunto, vuol dire "influenza esse", ecco che
l'azione strettamente creativa si concepisce come "dare es-
se" alle essenze create, alle "relazioni oggettive", cioè, cor-
rispettive alle idee esemplari divine terminanti il decreto
creativo della volontà divina; le altre causazioni efficien-
ti di specifici effetti, invece, si concepiscono come un
"influenza esse", che parte da Dio, Primo Agente o
Causa Prima, passando attraverso la creatura, cau-
sa seconda, PARTECIPANTE QUESTA MEDESIMA EFFICIENZA E SPECI-
FICANDONE L'EFFETTO. Perciò ci ha fatto osservare il Dottor
Angelico, che dell'essere e della specificazione che sono
in un dato effetto, dell'essere è CAUSA Dio PER SE LOQUENDO,
mentre la creatura lo è QUASI PER ACCIDENS; della specifica-
zione, invece, la creatura è CAUSA PER SE. Ciò che in sinte-
si si dice, dicendo che la creatura è piuttosto "causa quan-
tum ad fieri", mentre Dio per se è causa "quantum
ad essere rerum".

Ed è da tanta co-intimità divina che la causalità non
solo riflette negli effetti, nelle cose prodotte, l'impronta
dell'agente naturale, ma anche di Dio e, addirittura, della
SS. Trinità creatrice. "Artifex per verbum in-
tellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis
ad aliquid relatum operatur. Unde et Deus Pater operatus
est creaturam PER SUUM VERBUM, quod est Filius, ET PER SUUM
AMOREM, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc PROCESSIONES
PERSONARUM, sunt RATIONES PRODUCTIONIS
CREATURARUM", etc. (74).

Più in dettaglio, così spiega all'articolo seguente:
"Processiones divinarum Personarum attenduntur secundum ac-
tus intellectus et voluntatis... Igitur in creaturis spiri-
tualibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur
REPRESENTATIO TRINITATIS per modum imaginis, in
quantum invenitur in eis verbum conceptum et a-

(74) S. THOMAS, Summ. theol., P. I, q. 45, a. 6: cf. etiam Prolog. in LL. Sent.

m o r procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creatura invenitur ALIQUA QUAE NECESSE EST REDUCERE IN DIVINAS PERSONAS S I C U T IN CAUSAM. Quaelibet enim creatura... secundum quod est SUBSTANTIA CREATA, repraesentat CAUSAM ET PRINCIPIUM, et sic DEMONSTRAT PERSONAM PATRIS... Secundum quod habet quandam FORMAM et speciem, repraesentat VERBUM... Secundum quod habet ORDINEM (AD ALIQUID ALIUD; AD OPERATIONEM; AD FINEM) repraesentat SPIRITUM SANCTUM" (75).

7. - "RELAZIONE INTENZIONALE" E PERSONA, O SUPPOSITO

Aggiungiamo, ora, a questa rassegna problematica particolare sullo sfondo del prospettato sistema del "Relazionismo" e della "Co-ontologicità" (Relazionismo co-ontologico), uno sguardo al costitutivo formale della "persona", o più in generale del "supposito" autonomo e sussistente.

Il problema acquista un estremo interesse nella nostra visuale, per poco che si pensi al fatto, o caso dogmatico del mistero della Incarnazione, del Verbo incarnato, di Cristo Uomo-Dio, con due nature in una sola persona: la Persona Divina del Verbo, fatto carne, umanato.

Dicevamo fin dall'inizio, parlando del concetto nostro di Filosofia cristiana, e della sua necessità, che su taluni problemi-apice della Metafisica naturale, la sola filosofia naturale non è capace da sé a pronunciare l'ultima parola, senza il sussidio della luce della Rivelazione. Tale è il problema del concetto stesso - quello intimo e profondo, metafisico - di "persona", o di "supposito" sussistente e autonomo, specie nei suoi rapporti con il concetto di "natura", anche intesa come "natura individua". Aristotele stesso infatti, per esempio, che non a torto consideriamo come l'apice della speculazione metafisica puramente umana, non vi è arrivato. Egli riteneva - come sembrano ritenere tutti,

fuori della cristiana rivelazione - che ogni "hoc aliquid", ossia ogni individuo, per il fatto stesso di essere individuo, fosse anche, necessariamente, "supposito", e, se razionale, "persona".

Invece non è così. Ecco la luce della Rivelazione che fornisce un contributo intrinseco a problemi e soluzioni di ordine naturale, quali sono quelli sulla natura e la persona, e mutui rapporti. La Filosofia cristiana sa che, ad esempio in Dio, non ogni "persona" divina costituisce una "natura" divina; nè la "natura" divina, che è u n i c a, e non t r i p l i c a t a con le Persone, costituisce "una sola" Persona, ma sostanza e sussistenza tutte e Tre le Divine Persone: "Quoniam quaedam s u m m a r e s est PATER, et FILIUS et SPIRITUS SANCTUS", insegna il Conc. Lateranense IV (76).

Non basta. Non solo infatti è possibile che la Natura rimanga numericamente una, ed unica, moltiplicandosi realmente le Persone. Ma - ed ecco un altro grande, o p p o s t o mistero che adombra i concetti stessi e i rapporti di Natura e Persona! - è possibile anche il contrario: che cioè rimanga una, ed unica la Persona, moltiplicandosi in essa, invece, le Nature! E' il caso, è il Mistero di Cristo nell'Incarnazione: nell'unica e sola Persona Divina del Verbo, Figlio di Dio, identico con la sua Natura Divina, si trova unita e posseduta in proprio una seconda e diversa natura, la Natura Umana.

Ora, come? e perchè? Come e perchè in Cristo (fermiamoci a questo mistero), la Natura Umana, pur essendo del tutto "individua", o individuata, non è tuttavia - ipso facto - anche una Persona Umana? Evidentemente, a noi incombe conciliare questo fatto con l'analisi sopra descritta della creatura e della creazione, mediante la "posizione in esse" di una "relazione oggettiva", captante e delimitante l'essere partecipato.

Rispondiamo, introducendo un nuovo concetto.

Accanto al concetto della ormai nota "relazione ogget-

(75) S. THOMAS, Sum. theol. P. I, g. 45, a. 7.

(76) Denz. 431.

tiva", che è primordiale e fondamentale in ogni cosa creata, dobbiamo ora parlare di una "relazione intenzionale", in un senso particolare e preciso, da definire e spiegare.

"Intenzionalità" (intentiones, seu intentionalitates) si possono chiamare, e si chiamano le "idee". Non parliamo di queste. Esiste una "intenzione", o "intenzionalità", che è propria della volontà: corrisponde all'idea del "fine". Ma il fine si può intendere in varie maniere, od accezioni. C'è il fine soggettivo, nel senso di ciò che un soggetto a gente intende conseguire in se stesso, o per sé. Neppure di questo vogliamo qui parlare. Parliamo solo, invece, di un fine oggettivo, nel senso di un fine da oggettivare, e, più precisamente, ne vogliamo considerare non tanto il termine conseguito come fine, ma la stessa finalizzazione oggettiva di un dato ente, la sua intima, intrinseca, immanente ordinazione ad aliud. E' precisamente questo "ad" che vogliamo esaminare, e per cui un ente "tende a" qualche cosa d'altro, è orientato, ordinato ad altro. L'ente così finalizzato è il "QUOD" ordinato; il suo "AD" intrinseco e immanente, è la sua stessa ordinazione la sua INTENZIONALITÀ'.

Negare o misconoscere ciò sarebbe cadere, od arrestarsi in una visione o concezione antropomorfistica della trascendente azione divina, radicalmente creativa, modellando la superficialmente sulle apparenze e limitatezze dell'azione umana, o della natura (76 bis).

Noi, questa, la chiameremo "intenzionalità ontologica", od oggettiva. Essa è, evidentemente, una "relazione", ma diversa da quella primordiale, e fondamentale "relazione oggettiva captante" l'essere. Si "innesta" in essa ma, almeno secundum rationem, è "diversa da essa". La "relazione oggettiva" primordiale, "capta l'essere", lo "delimita", ne "definisce il modo, o grado", quindi "specifica" la cosa prodotta o creata. Essa determina l' "essenza" particolare; la "relazione intenzionale", invece, (che pensiamo identi-

(76 bis) Si veda C. FABRO, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, Torino, SEI, 1950; e A. HEIMLER SDB, Die Bedeutung der Intentionalität in Bereich des Seins nach Thomas von Aquin, Würzburg, 1962 (Versuch einer Synthese).

facta con la precedente, "in signo simultaneitatis" o "in sensu composito", ma "rescindibile", per sé, e quindi distinta di "distinzione reale successiva" se così vuole Dio Creatore), "orienta", "ordina", "finalizza".

Premettiamo, ed avvertiamo, che tali "intenzionalità ontologiche", immesse e inerenti alle cose naturali, soltanto Dio Creatore le può realizzare ed immettere, concreandole col soggetto creato. La ragione è che essa è quanto mai inerente all'ente come tale: come "finalizzazione primordiale", e quindi dipendente dall'Autore primordiale dell'ente, come tale, da Dio. Inoltre, essendo soltanto la Volontà divina radicalmente creativa, essa è capace - a differenza della volontà creata - di realizzare "ex nihilo" non soltanto l'oggetto, l'ID QUOD, ma anche l'intimo finalismo e l'orientamento per cui lo crea, l'AD quid. In altri termini, l'intenzione, o intenzionalità soggettiva della volontà divina creante viene come proiettata in forma di una corrispondente intenzionalità oggettiva, od ontologica, anche nel soggetto creato: col quale, anzi, essa viene con-creata.

Rimane ovvio, che quante sono le finalità possibili, altrettanto varie sono queste immanenti intenzionalità oggettive, immesse da Dio nelle creature: sia col fatto stesso della creazione, sia per libera aggiunta o dotazione fatta alla creatura.

E' qui, ora, che pensiamo doversi inserire la spiegazione del costitutivo formale della "persona", con specialissimo e positivo riguardo al sopra ricordato mistero della Incarnazione del Verbo, fatto uomo. Come spiegare, cioè, che in Cristo la NATURA UMANA, pur essendo NATURA INDIVIDUA, non è tuttavia, e non costituisce una PERSONA UMANA? Ci aiuta, e ci orienta un passo, a nostro giudizio fondamentale, di san Tommaso, Sum theol. III, 2, 2 (quem fuisse citavimus et tiam in volumine De Christo, 1962-63 (litogr.), p. 408-9: "Unde "suppositum" (seu "subsistens" et "persona") significatur ut totum, habens Naturam sicut partem formalem et perfectivam sui...". Ne deduce: "Omne, igitur, quod inest alicui personae (= alicui TOTI), sive pertineat ad Naturam eius sive non, unitur ei in persona".

na". Poteva dire, anche, e forse più esattamente, "in personam".

Osservazione essenziale, importantissima: questa "unione", appunto, si ha, certamente, per un intimo orientamento, per una intrinseca ordinazione - noi diciamo: per una "relazione intenzionale", o intenzionalità interna ontologica - al termine, con cui la cosa viene unita, ed a cui appartiene. Tutti gli accidenti, per es. tutti gli atti interiori, le idee, i desideri e le volizioni, e tutti gli altri accidenti "appartengono" al soggetto sussistente, dipendono dal soggetto in cui sussistono: e così, non sono, non possono essere "suppositi", nè "persone". Non lo possono, anche perchè, per di più, non sono essenze sostanziali, o nature complete: manca loro, quindi, perfino la stessa attitudine a sussistere come persone, o suppositi.

Ma in Cristo, la NATURA UMANA è una ESSENZA INDIVIDUA COMPLETA, è una SOSTANZA. Dunque, per sè stessa a sussistere, in modo autonomo: eppure no. Essa, facendo come PARTE DEL "TOTUM" PERSONALE QUOD EST CHRISTUS, non è persona (umana). Negativamente, dunque, il costitutivo della persona, o del supposito, è la "indipendenza" sussistenziale di una "natura individua". Positivamente, è la "autonomia" sussistenziale, ossia la "totalità" sussistenziale di tale natura individua. In termini di "intenzionalità" ontologica, diremo: tale principio di personalità, negativamente, consiste nell'assenza di una tale "intenzionalità uniente" - quindi relativa - ad un altro supposito, o persona principale, o superiore; positivamente, invece, nella presenza di una "intenzionalità assoluta" - quindi, non "uniente", ma solo "finalizzante" - in una essenza, natura, o sostanza individua, e a sè stante.

8. - L'INTENZIONALISMO E LA MORALE

Un'applicazione particolare, ma nello stesso tempo generale e fondamentale, di questo "intenzionalismo", è quella che riguarda tutto l'ORDINE MORALE, che è l'ordine del Bene e del Male. Non consideriamo alcuna moralità specifica e particolare, ma solo la moralità in generale: la moralità buona, o bontà morale, che ordina efficacemente al fine ultimo proporzionato, e la moralità cattiva, o malizia morale, che, come disordine, ritrae ed aliena dal fine ultimo vero e giusto, per orientare ad altro indebitamente.

Ebbene: di questa descrizione empirico-pratica, l'Intenzionalismo offre la chiave di una interpretazione metafisica di questo ordine, o disordine, rispettivamente; ossia di questo orientamento giusto verso il vero fine ultimo, e, viceversa, di questa alienazione e conseguente ripulsa dal fine ultimo. Finchè, infatti, la creatura è retta, vivendo secondo Dio, Dio l'ama, la benedice e, diciamo così, la attira a Sè: mentre concorre con essa per farle operare il bene, se essa vi corrisponde liberamente, Dio la "intenzionalizza" verso di Sè. In caso contrario, Dio la ripudia: la creatura libera, peccando, si aliena da Dio quanto è in sè, e Dio la respinge, "intenzionalizzandola" verso la meritata pena.

Questo "ordine" e "disordine" del bene e del male, questa rispettiva "INTENZIONALIZZAZIONE" o "DISINTENZIONALIZZAZIONE" al vero e perfetto Fine Ultimo esprime la "struttura metafisicamente costitutiva" dell'Ordine Morale.

L'intenzionalizzazione, o disintenzionalizzazione generale, poi, si specifica nei singoli casi concreti, secondo la particolaristica specificazione della virtù, o del vizio che caratterizza l'atto umano.

E si osservi, in fine, una cosa. Più sopra abbiamo detto che la "relazione oggettiva" captante l'essere si "identifica" con l'essere per esserne "realizzata". Lo stesso vale per la "intenzionalità ontologica" o "relazione intenzionale". Ciò vuol dire, che il "sinolo" (essere-essenza-intenzionalità), non è un composito in sensu simultaneitatis,

ma un tutt'uno: i tre elementi, od aspetti, non sono realmente distinti, o distinguibili e separabili, se non "in sensu diviso", ossia di "distinzione reale successiva".

Ne consegue - si noti - che il cambiamento, il passaggio dallo stato di peccatore allo stato di giusto ed onesto (anche solo su piano di etica naturale, ma anche in piano soprannaturale, o di grazia), rappresenta una **MUTAZIONE TOTALE ASSAI PROFONDA** nel soggetto. Salvo restando la sua sostanza, o natura specifica di uomo, di creatura razionale, esso tuttavia muta totalmente di "intenzionalità" ontologica, di ordinazione intrinseca, di "relazione intenzionale" immanente a tutta la sostanza. Non è, quindi, esagerato, nè inesatto dire che si tratta di una vera e propria "transustanziazione intenzionale", rispettivamente in bene, o in male: a seconda, cioè, che il soggetto opera bene, si converte, od opera male, e pecca.

Piace rilevare, che anche san Francesco di Sales usa il termine, in proposito, di "transustanziazione morale": che poi è lo stesso che la nostra "transustanziazione intenzionale", col quale termine, forse, si esprime meglio la profondità metafisica dell'avvenimento morale.

9. - Ordine naturale e Ordine soprannaturale

Anche questa distinzione così fondamentale trova il suo posto sistematicamente organico nella nostra duplice prospettiva metafisica del "Relazionismo" e dell' "Intenzionalismo".

Limitandoci ad accennare, quasi solo a nominare le applicazioni principali, ricordiamo i vari riferimenti - di "unioni", ed almeno di "contatti" - della creatura al Creatore, ossia alla SS. Trinità sul piano soprannaturale. Tale Ordine Soprannaturale riporta, sempre, in ultima analisi, in ogni caso - sia di grazia attuale, come di grazia abituale o santificante; sia di fede, che di carità; sia di Inabitazione delle Persone Divine nel giusto sulla terra, che di unione nella gloria della Visione e dell'Amore beatifico - a

"contatti" o ad "unioni" con le Persone Divine: essendo soltanto la Trinità vivente la suprema radice di tutto il soprannaturale, con apice massimo in Cristo, con la comunicazione "ipostatica" di una Persona Divina ad una creata natura umana.

Ebbene. "Contatto" col Verbo, Sapienza del Padre, sono le grazie attuali di "illuminazione" secondo la mente, o la intelligenza: la quale, sotto tale azione divina, viene "intenzionalizzata" a tale contatto, a tale "parte-cipazione passeggera" della luce superna, "descendens a Patre luminum". Similmente "contatto" con la Persona Divina dello Spirito Santo sono le grazie attuali di "ispirazione" del cuore, ossia della volontà: la quale, così, sotto tale azione, viene "intenzionalizzata" a tale contatto, a tale "parte-cipazione passeggera" dell'increato amore divino, lo Spirito Santo: sia sotto forma di desiderio (Speranza), sia sotto la forma netta dell'amore (Carità).

Lo stesso discorso vale per l'abito della Fede, e della Carità, o della Speranza. Solo che invece di un "contatto passeggero", qui si tratta di "unione abituale" secondo le rispettive potenze: unione col Verbo mediante l'Intelletto attraverso l'abito della Fede; unione con lo Spirito Santo mediante la volontà attraverso l'abito della Carità, e della Speranza.

Così nella gloria del cielo: unione abituale col Verbo in particolare attraverso il "lumen gloriae", e con lo Spirito Santo attraverso l'abito della Carità beatificante alla luce della Visione. Anche qui: "intenzionalizzazioni" rispettive.

Finalmente, per la Inabitazione, si ha una triplice peculiare "unione" col Padre, Figlio, Spirito Santo della stessa sostanza (non più solo delle sole potenze) dell'anima (77). Noi non potremo definire

(77) S. TROMP, *De Spiritu Christi Anima*, P.U.G., 1960, pp. 10 ss: De principio disputato: personam divinam ad extra referri non posse functione sibi propria, nisi unione hypostatica.

(è il mistero!), come esattamente siamo uniti al Padre, e come al Figlio, e come allo Spirito Santo. Ma è certo che speciale, irriducibilmente speciale e propria, è la nostra unione col Padre, del quale siamo figli, e... non fratelli, nè sposi; speciale, pure, è la nostra unione col Figlio, del quale propriamente siamo fratelli, non figli, e neppure, a rigore, almeno direttamente, sposi; speciale, infine, e propria è la nostra unione con lo Spirito Santo, Spirito d'Amore personale, del quale siamo amici, e amici fino alla totale reciproca donazione personale, quindi come sposi propriamente. Ecco i tre modi d'unione, specificamente unici, che esauriscono tutte le unione specificamente diverse possibili dell'amore (genitori-figli; fratelli e sorelle; amici-sposi), con quel Dio che è per definizione amore: "Deus Caritas est" (78).

Ebbene. Non possiamo sfondare e penetrare il mistero. Siamo certi però dell'unione triplice con le tre Persone divine. Come fondare, se non spiegare, queste unioni "inabitative"? Con le "intenzionalità", od "intenzionalizzazioni" rispettive dell'anima all'unione propria con ciascuna delle Divine Persone: Padre, Figlio e Spirito Santo.

Si pensi, ora, in generale, al Corpo Mistico: a questo mistico e misterioso mondo di relazioni, o rapporti d'unione di tante membra coll'unico Capo, Cristo. Del mondo della natura, diceva san Tommaso C. Gent. 3, 69: "Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent: nam singula e in seipsis sunt bonae, simul autem omnia sunt optima PROPTER ORDINEM UNIVERSI". Certo, osserva nel De Pot. 3, 7 ad 16 um: "Posset Deus effectum naturae (non omnem tamen) etiam sine natura facere: vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus". Questo è il complesso ordine dei rapporti di azione e passione, ossia di causalità,

(78) I Jo, 4, 16.

fra le creature: "Rerum, quae sunt diversae secundum suas naturas, non est COLLIGATIO IN ORDINIS UNITATEM, nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur" (79).

Ma è anche l'ordine causale fra le creature e il Creatore, fra la Causa Prima e le cause seconde. "Deus enim, oserva nella Sum. theol. I, 105, 5, sufficienter operatur in rebus ad modum primi agentis; nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium". Infatti, "una actio non procedit a duobus agentibus UNIVS ORDINIS; sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente".

Ora, nel Corpo Mistico, l'unione fra il Capo e le membra, come delle membra tra di loro, non è soltanto di causalità efficiente, ma è anche, appunto, unione mistica, che è quanto dire quasi-formale", fino a formare "una sola persona mistica" (80). Quale il fondamento di questa "unione" fra le cellule di questo mistico organismo vivente? Peculiari "intenzionalità" ontologiche, peculiari "RELAZIONI INTENZIONALI", quasi-formali: superiori ad una semplice "unione morale", spiega Pio XII; da non confondersi, neppure con l'unità fisica dei corpi; eppure, operanti una "unione" ed una "unità" più forte di qualsiasi unione anche fisica. Infatti, dette "intenzionalità unificanti" sono frutto e riflesso del supremo principio unificatore, NUMERICAMENTE IDENTICO IN TUTTI: lo Spirito Santo, che unisce al Figlio, incorporando in Lui, e rendendo i giusti figli del Padre.

10. - "Intenzionalità" unitive e "qualità" perfettive

Tra le molteplici "intenzionalità oggettivate" in virtù delle intenzioni, o "intenzionalità soggettiva" del Creatore, abbiamo considerata particolarmente quelle unitive: ad esempio quella che, se ovviamente non spiega ade-

(79) S. THOMAS, C. Gent., 3, 69.

(80) PIO XII, Enc. "Mystici Corporis".

guatamente il mistero, fonda tuttavia, metafisicamente, la intelligibilità della "unione" ipostatica dell'umanità individa di Cristo con la unica Persona Divina del Verbo, Figlio di Dio. E così, ne abbiamo vedute molte altre, nell'ordine soprannaturale, che fondano i più svariati "contatti" od "unioni abituali" e permanenti delle creature con le Persone Divine attraverso le grazie attuali d'illuminazione dell'intelletto, d'ispirazione della volontà; attraverso il possesso del Verbo con l'abito della Fede o del "lumen gloriae", e dello Spirito d'Amore con l'abito della Carità, eccetera.

Sul piano naturale, si possono trovare analoghe intenzionalità unitive, occasionali o permanenti, attraverso il misterioso contatto fra diverse intelligenze umane attraverso il linguaggio (81), attraverso ogni contatto efficiente tra cause ed effetto: in modo permanente, si potrebbe citare ad esempio l'ordinamento reciprocamente "unitivo" fra anima e corpo, spirito e materia, attraverso profonde "intenzionalità oggettive metafisiche" (almeno nella interpretazione scotistica dell'unione sostanziale dell'anima col corpo, anzichè direttamente con la materia prima).

In questo breve paragrafo, ora, vorremmo domandarci una cosa con particolare riguardo all'ordine soprannaturale, soltanto. E cioè: consideriamo l'ineffabile "unione" dell'anima con Dio, con la SS.ma Trinità mediante la "grazia santificante": questa "unione", secondo noi, va spiegata con una "intenzionalità oggettiva", immessa ed inerente, quindi, alla "relazione costitutiva e creativa" dell'uomo, dell'anima, ed efficacemente "ordinante all'unione", anzi, senz'altro uniente dell'anima con la Trinità inabitante. La domanda che sorge, ora, è questa: Questa "intenzionalità" o "relazione intenzionale uniente", e similmente tutte le altre "intenzionalità" di ordine soprannaturale, si esauriscono in se stesse? oppure portano, trascinano con se nell'anima, nel soggetto, anche delle "qualità", delle perfezioni assolute, non relative? Ossia dei modi di essere

"in se stesso", o l t r e quell'essere "ordinato ad altro", al termine con cui si unisce?

Esprimiamo soltanto il nostro parere, che è affermativo: e lo è, insieme, per motivi teologici e speculativi. Teologicamente, perchè le fonti, sia bibliche che di tradizione e di Magistero, parlano di perfezioni e di doni divini, come per la Fede in san Paolo, Ephes. 2, 8, 1 Cor. 7, 7, Ephes. 4, 8, e in Giovanni, 4, 10; di realtà "diffuse nei cuori" dallo Spirito santo, come la Carità, Rom. 5, 5; di perfezioni "trasformanti" nell'immagine di Dio e di Cristo, come in 2 Cor. 3, 18, ed anche in 1 Giov. 3, 2, di transmutazione dall'uomo vecchio, di peccato, all' "uomo nuovo in Cristo", Ephes. 4, 24 e Coloss. 1, 28.

Speculativamente, poi, perchè una "intenzionalità" oggettiva uniente, e ordinante all'unione, non solo ordina qualche cosa (che si potrebbe dire è presupposta), ma unendo, e non solo quasi per puro contatto estrinseco, trae con sé, quasi frutto conseguente all'unione e nello stesso tempo quasi disposizione all'unione, una modificazione, una alterazione, un qualche nuovo modo di essere nel soggetto ("qualità"), e dunque non solo in ordine al termine di unione ("relazione intenzionale").

La ragione teologica principale di ciò - e insieme speculativa - consiste nel fatto che, mentre con la "relazione ontologica" si capta e si partecipa all'Essere, con la "intenzionalità ontologica uniente" soprannaturalmente si capta, ossia si parte-cipa alla Vita Divina Trinitaria: sia in modo passeggero con le grazie attuali, sia in modo abituale coi doni permanenti della grazia santificante e delle virtù teologali infuse. E come con le "relazioni captanti" si conseguono le perfezioni o qualità naturali "generiche" e "specifiche": analogamente, con le "relazioni intenzionali" o "intenzionalità unienti" si conseguono perfezioni o qualità divine: a noi certo ineffabili, per i mistici materia di soprannaturale esperienza interiore, per i Comprensori materia di superiore, immediata e facile visione ed esperienza perennemente beatificante.

(81) R. JOLIVET, Dieu Soleil des esprits, Deulée de Br., Paris, 1934.

C o n c l u s i o n e

Conviene concludere quasi raccogliendo il nocciolo essenziale di quello che siamo venuti dicendo, ed esponendo, accennando e quasi semplicemente numerando alcuni riflessi di questa concezione, alcune connessioni con altri problemi, alcune aperture d'orizzonte in una vasta, per sé vastissima visione sintetica, universale ed anche... escatologica del tutto: una vera "weltanschauung" secondo una Filosofia Cristiana: che usa ed adotta, per una sintesi speculativa integrale, non solo i dati dell'esperienza naturale, ma anche quelli della divina Rivelazione e dell'esperienza cristiana, storica e mistica.

1. E anzitutto, il nocciolo, l'idea-nucleare della nostra prospettata metafisica soprannatura, incentrata sulla concezione del mistero della Creazione alla luce del mistero della Trinità, consiste in questo: come il problema primordiale dell'Uno e del Molteplice in Dio si risolve in termini di Essere e di Relazioni, unità di essere e molteplicità - Trinità - di "relazioni captanti l'essere", quindi definiti l'Essenza dell'essere - Essenza Divina, perché infinito l'essere captato, o posseduto: così, analogamente, i molteplici "enti creati", si moltiplicherebbero per analogia moltiplicazione di "relazioni captanti", di relazioni liberamente (a differenza di quelle divine) immesse, "poste in essere", "parte-cipanti l'essere". Dunque: come dalla Relazione Personale Prima, del Padre, "procede" ab aeterno, in finitamente e necessariamente, la Seconda Relazione Personale, il Verbo, il Figlio, e similmente, dal Padre e Figlio, procede la Terza Relazione Personale dello Spirito Santo: così, analogamente, nell'immenso oceano dell'essere universale, dalle Tre Relazioni Personali Divine "procedono" ("emanano", dice san Tommaso, o dimanano), liberamente, nel tempo, le creature come "quarte relazioni suppositali", o personali se razionali.

2. Così per le creature singole. Per tutte le creature in complesso, e insieme per Dio stesso, si ha che il tutto

non è che una somma di Relazioni - divine e create - finite ed infinite - un Ordine completo di queste "relazioni" che tutte riflettono l'Essere universale: quali possedendolo nella sua infinità, ma con una inefabile gamma di colori, di fecondità paterna nel Padre, di sapienza infinita nel Verbo, Unigenito del Padre, di altrettanto infinito e personificato Amore nello Spirito Santo; quali, invece, captandolo, "parte-cipandolo", soltanto, in una sinfonia divina, artistico-estetica, di tutte le cose "ri-capitolate" nell'esemplarismo divino e sussistente, che è il Verbo, esemplarismo incarnato in Cristo, alpha ed omega dell'universo, e, in specie, dell'umanità nel Mistico Corpo glorioso. Natura e Soprannatura.

3. La concezione "relazionistico-coontologica" va considerata, metafisicamente, sotto due aspetti: statico, e dinamico. Sotto l'aspetto statico, il "Relazionismo coontologico" esprime, e fonda metafisicamente il modo di realizzazione creativa dell'Esemplarismo divino universale, compendiatamente idealmente nel Verbo, e creativamente realizzato per lo stesso Verbo, secondo il prologo di san Giovanni: "In principio erat Verbum... Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum". Anche se prima in Lui tutto era vita, perché si identificava con Lui: "in ipso vita erat", poi, per la "posizione in essere" dei singoli archetipi, o idee divine particolari, (mediante, appunto, la "processione" - dal Padre pel Verbo nella volontà dello Spirito - delle "relazioni oggettive", CAPTANTI E SUPPOSITANTI, correlative e contrapposte, o contraddistinte dalle Tre Relazioni Divine di Dio Creante), tutto l'universo ab aeterno pensato diventa nel tempo realtà. Però: "in ipso sumus", sempre è in Lui che abbiamo l'essere, avverte san Paolo, Atti, 17, 28. E: "omnia in Ipso constant", secondo Coloss. 1, 17: tutto sussiste ed ha consistenza in lui quanto all'essere, appunto perché: "ipse est ante omnia" ("pro pantôn").

Sotto l'aspetto dinamico, dobbiamo riportarci al medesimo quadro universale, ma sotto l'angolo visuale della causalità, sia di quella verticale, che

discende da Dio alle creature, sia di quella sul piano o-
r i z z o n t a l e , fra le creature medesime, razionali
ed irrazionali, e che forma il complesso della storia, natu-
rale ed umana, anzi naturale e soprannaturale, specie nel -
l'ambito della Chiesa: e così si abbraccia quel tutto che
si chiama, ed è la P r o v v i d e n z a divina, che
tutto crea, conserva, preordina, muove e dirige all'Ultimo
Fine: ogni cosa secondo la sua propria natura, le creature ne-
cessarie con causazione necessaria, le creature razionali e
libere, in modo conforme alla loro libertà e responsabilità.
Dio, nelle "relazioni oggettive", captanti e suppositanti,
immette le "intenzionalità" varie, non solo dispositive ed
unitive, ma anche operative, orientanti, e stimolanti al -
l'operazione: istintiva, o deliberata che sia. Dunque, "Re-
lazioni" e "Intenzionalità" fondano l'armonia universale
della natura, della scienza e della storia, del tempo e nel
tempo, per l'eternità: operando la Natura, razionale e irra-
zionale, pur con vera causalità e responsabilità, rispetti-
vamente; però sempre, anche, sotto il controllo della Causa
Prima, e come suo strumento: "Agens naturale, ricordavamo
già con san Tommaso, In 2 Sent., 1, 4, IN SUA ACTIONE,
E S T . Q U A S I I N S T R U M E N T U M I P S I U S D E I A -
G E N T I S", dell'Agente Universale e Primo.

4. Ma, si dirà, e il problema del male? Non indugiamo
sul male fisico, che in gran parte non è tale, quando cioè
si tratta soltanto di una effettiva subordinazione naturale
dell'inferiore al superiore, come nei fenomeni della natura
sia microscopica, che macroscopica, sia nella materia anor-
ganica che nei fenomeni di natura biologica. Il male fisico
violento, anch'esso, non sempre è contro l'ordine debito, co-
me ad esempio quando venisse realizzato come una pena vera-
mente giusta: sia nell'ordine umano sociale, come nell'ordi-
ne della divina giustizia, cioè col fuoco eterno dell'infer-
no, affermato nel Vangelo. Ogni altro ordine fisico violen-
to ingiusto, fuori quindi di ogni debito ordine, oltre al
non essere mai tale "in senso assoluto", non è, comunque ,
che provvisorio nel tempo e nella storia mondana, poichè sa-
rà riportato al "perfetto ordine" nel definitivo stadio e -

scatologico della storia e di tutte le cose. E a proposito,
ricordo qui le particolarmente interessanti, a questo ri-
guardo, mistiche rivelazioni di Giuliana da Norwich del se-
colo XIV (82). Nei 14 capitoli, soprattutto, della tredice-
sima Rivelazione, si tratta ampiamente il problema del ma-
le, e del perchè della sua permissione. Caratteristica è la
insistenza, che "tutto sarà a buon fine". Alla considerazio-
ne della Redenzione, ode queste parole: "dal momento che io
ho fatto riuscire a buon fine il male peggiore, è dunque mia
volontà che tu sappia da ciò, che farò riuscire a buon fine
ogni male minore" (capo XXIX). La mistica, non compreden-
do, era rimasta molto turbata. Comunque, rimane almeno chia-
ro questo, che il male di colpa, a parte che non è per sè u-
na realtà concreta, ma carenza e disordine: pur rimanendo
male in sè stesso, se rimane e non viene redento, non man-
cherà e non manca in definitiva della sua "ragione d'essere
o di permissione" da parte di Dio, nel quadro universale di
rapporti, di relazioni e di intenzionalizzazioni, secondo
la infinita Sapienza, Giustizia, Bontà e Misericordia del
supremo divino Ordinatore.

5. Evoluzione creatrice? o Creazione evolutiva?... Secon-
do la nostra visuale, vogliamo dire una parola anche su que-
sto. In particolare, per l'attualità che ha dato al proble-
ma dell'evoluzionismo la produzione del P. TEILHARD DU CHAR-
DIN. E' noto il "monitum" del S. Ufficio al riguardo. Pur
senza condannare tutta la produzione in blocco, si asseri-
sce e si motiva il monito stesso non solo con le "ambigui-
tà" della nuova teoria, e della tentata sintesi universale
evoluzionistica, ma anche per vari e gravi errori, ivi spar-
si, che urtano contro la dottrina cattolica. Non vengono no-
minati tali errori, ma vari sono rilevati dai critici censo-
ri, anche nella stessa "Civiltà cattolica"; "scatet gravi-
bus erroribus, quae doctrinam catholicam offendunt" (83).

Noi, ad ogni modo, diciamo solo qui che, già in genera-
le, non ammettiamo alcun evoluzionismo propriamente detto,

(82) Rivelazioni dell'Amore Divino, Ed. Studium, Roma, 1957.

(83) Cfr. A.A.S. 1962 (54), 526. - Cfr. G. CANTONI, Gli errori di T.d.Ch., Torino, 1944.

come processo naturale, da specie naturale e specie naturali. (Delle specie puramente sistematiche, essendo convenzionali, non ne parliamo). La ragione per cui tutti i teologi esigono - in linea anche solo di ipotesi - di uno "uno speciale intervento divino", almeno per adattare con la "ultima dispositio" l'organismo bruto, perchè sia "proporzionato" a ricevere una "forma", ossia una "anima" essenzialmente superiore e trascendente, spirituale e immortale, a nostro giudizio filosofico, vale anche per O G N I P A S S A G G I O da una vera specie ad un'altra specie veramente ed essenzialmente diversa: cioè non precontenuta già in virtù, o in potenza naturale nella precedente, come ad es. l'uomo adulto nell'embrione già umano. In tal caso, evidentemente, abbiamo solo una semplice evoluzione, ma non un evolucionismo.

D'altra parte, però, - nella suesposta visuale del "Relazionismo coontologico" - esclusa, tra l'altro, ogni forma, od ombra di una specie di panpsichismo, con conseguente ilozoismo, eccetera, quale almeno appare, o traspare nel Phé - nomène humain di Teilhard, che vorrebbe affermare l'intelligenza dappertutto, anche se non evoluta al grado di riflessione, come dappertutto è latente l'energia nucleare: non rimane assurdo - astrattamente parlando, non concretamente affermando - una prospettiva di C r e a z i o n e e v o l u t i v a. Ma ciò non sarebbe altro che dire, in fondo, una creazione avvenuta ad epoche successive: per opera di Dio Creatore: trascendentemente immanente e compresente, con la sua Immensità ed Onnipotenza, nella natura primitiva da lui creata, nello stesso primitivo "chaos". La nostra divina presenza per "co-ontologicità", creativa per successiva "immissione" o "posizione in essere" di sempre nuove "relazioni captanti, v a r i a m e n t e e v a r i a b i l m e n t e, lentissimamente, parte-cipanti l'essere universale", invertendo i termini - Creazione evolutiva, non Evoluzione creatrice alla Blondel - sembra evitare equivoci, e salva la definizione del Conc. Vatic. I, sess. 3, can. 3-5, e nulla toglie ai postulati della logica, della ragione naturale e della filosofia perenne. Solo, l'ipotesi stes-

sa... non rimane "evoluzionistica", ma "creazionistica". Muterebbero soltanto le modalità dell'effettivo processo storico della Creazione universale.

6. - E finiamo col... Paradiso! Sicuro. Che cosa sarà, secondo la fede e la teologia, la nostra Beatitudine eterna? Si sa che essa consisterà, come oggetto primario, nella visione facciale di Dio stesso, nella sua stessa Essenza, nella infinità del suo E s s e r e, e nella fecondità della sua T r i n i t à SS.ma. Ma vi sarà anche un og - getto secondario. Questo, nella sua globalità, appunto, sarà la... RIVELAZIONE DELL'UNIVERSO IN DIO, COME I N D I O, E COME DEFINITIVAMENTE ORDINATO P E R D I O. Se la nostra prospettiva, o concezione, del mistero della C r e a z i o n e alla luce del mistero della T r i n i t à, è giusta: allora la Beatitudine eterna, nel suo oggetto secondario globale, consisterebbe nella visione ed ammirazione beata e beatificante del... "Relazionismo co-ontologico": di quell' o r d i n e dell'universo, non solo in sè, ma anche verticalmente in Dio, che secondo san Tommaso, vero Angelico Dottore, è ciò che "est o p t i m u m i n m u n - do"!

L'ordine definitivo, finale e globale, sarà così perfetto e beatamente meraviglioso, che, come osserva e spiega l'Angelico nella Summa theol., Suppl. q. 94, neppure la stessa visione - anche perenne - dell'inferno, non lo turberà.

JOSE' RAMOS-REGIDOR

LA CREAZIONE SECONDO TEILHARD DE CHARDIN

La pubblicazione postuma, ancora in corso, delle opere inedite di Pierre Teilhard de Chardin, S.J. (1881-1955), ha dato luogo a un fenomeno intellettuale che non può essere ignorato. E non solo per l'abbondante bibliografia già esistente intorno alla sua persona e alla sua opera; soprattutto per l'importanza dei problemi da lui posti e della "visione" del mondo da lui suggerita. Lo stesso scoppio delle passioni attorno ad essa, mentre da una parte conferma la sua attualità, dall'altra sta ad indicare che è ancora prematuro pronunciare un giudizio definitivo.

Intendiamo qui presentare lo stato attuale della questione circa un problema tipico, quello della creazione. "Tipico" innanzitutto per le contrastanti interpretazioni a cui ha dato luogo, benchè sembri che si stiano chiarendo sempre di più tanto il significato della sua impostazione quanto i pregi e i limiti della sua soluzione. "Tipico" ancora perchè è un problema che appare a tutti i livelli della visione teilhardiana del mondo, dalla "fenomenologia" alla filosofia e alla mistica.

A questo fine, esporremo prima l'approfondimento che della nozione di creazione compì TdC sotto la spinta della visione evoluzionistica dell'universo, per passare poi a presentare la sua nuova "metafisica" della creazione.

I - EVOLUZIONE E CREAZIONE1) Essere creato è dipendere da Dio, essere "sospeso" a Lui

Theilhard riconosce che certi evoluzionisti hanno avuto la pretesa di rendere inutile la Causa Prima in nome del

la loro teoria. A torto, però. Perchè sono saltati dal campo della fisica a quello della metafisica, della spiegazione prossima degli eventi alla loro ultima ragion d'essere. In se, l'evoluzionismo non è nè pro nè contro Dio. Si limita infatti a constatare la concatenazione dei fatti nello spazio e nel tempo. Precisare poi se questo concatenarsi ha la sua spiegazione totale in se stesso o ha bisogno della Causa prima, è una questione che appartiene alla metafisica (1).

Già a livello metafisico, dobbiamo d'altronde ammettere che le nostre sono solo "rappresentazioni" limitate e imperfette della misteriosa realtà della creazione e che queste rappresentazioni sono con frequenza "contaminate" dalla nostra immaginazione. Orbene, la visione evoluzionistica dell'universo può aiutarci a liberare la nozione di creazione da certe sue rappresentazioni immaginative e perciò non necessarie. Per non aver saputo operare questa purificazione o "rinnovamento", osserva Teilhard, molti si sono opposti all'evoluzionismo (2).

Questo per esempio, limitato come è al fenomeno della concatenazione delle cause sensibili, non può percepire l'esistenza di un primo termine della serie, senza antecedenti. Segue da ciò l'eternità della materia? Sarebbe oltrepassare le premesse (3), passando dall'ordine dei fenomeni alla loro spiegazione metafisica. Se è vero, ripete Teilhard, che la visione evoluzionistica suppone l'assenza di un inizio "sperimentale", questo non significa la negazione di un inizio ontologico della durata (4). Ma, d'altra parte, tale esigenza dell'evoluzionismo può servire per illuminare la posizione di questo problema di ordine metafisico: è proprio vero che la nozione di creazione esige quella di un

(1) Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme, *Etudes*, 20, 6, 1921, raccolto in *Oeuvres*, 3, p. 36-37.

(2) Les fondements et le fond de l'idée d'évolution, 1926, *Oeuvres* 3, p. 187.

(3) *ib. ib.*, p. 184.

(4) Les fondements et le fond de l'idée d'évolution, 1926, *Oeuvres* 3, p. 184, nota 1 e 188, nota 1.

primo istante, di un inizio del tempo? Teilhard risponde in una pagina di una notevole precisione terminologica:

"Etre crée pour l'Univers, c'est se trouver dans cette relation "transcendentale" vis-à-vis de Dieu qui le rend secondaire, participé, suspendu au Divin, par les moelles mêmes de son être. Nous avons pris l'habitude (malgré nos affirmations réitérées que la Création n'est pas un acte dans le temps), de relier cette condition d'être "participé" à l'existence d'un zéro expérimental dans la durée, c'est-à-dire d'un début temporel enregistrable. Mais cette prétendue exigence de l'orthodoxie ne s'explique que par une contamination illégitime du plan phénoménal par le plan métaphysique: Réfléchissons un instant et nous verrons que, pour s'exercer au sein du Monde, le propre de l'action divine est justement de ne pouvoir être saisie ni ici, ni là (sauf, jusqu'à un certain point, dans les relations mystiques d'esprit à Esprit), mais de se trouver répandue partout dans le complexe soutenu, finalisé, et, en quelque façon, sur-animé, des activités secondes. Que notre Espace et notre Durée aient, oui ou non, une limite expérimentale, ceci n'a rien à voir avec la supériorité d'une opération dont l'apanage est précisément d'avoir comme point d'application de sa force, la totalité globale du Monde passé, présent et futur" (5).

E' vero, essere creato vuol dire dipendere totalmente da Dio, essere sospeso a Lui fino al midollo dell'essere, in tutta la propria durata. Si tratta di una relazione verticale di dipendenza di tutto il mondo in globo come di ogni creatura, da Dio. Relazione di dipendenza richiesta dalla contingenza stessa dell'essere finito e che perciò non scomparirebbe anche se, orizzontalmente, il succedersi delle cose nel tempo fosse illimitato (6). Relazione di dipendenza,

(5) *ib. ib.*, p. 188.

(6) Cf. A.D. SERTILLANGES, L'idée de création et ses retentissements en philosophie, Paris, Aubier, 1945, p. 5-42. Di fatto però sappiamo dalla rivelazione che il mondo ha una durata limitata e quindi c'è stato un primo momento della sua esistenza. Così la nota di "inizio" appartiene, ma solo secondariamente, alla nozione completa di creazione.

la loro teoria. A torto, però. Perchè sono saltati dal campo della fisica a quello della metafisica, della spiegazione prossima degli eventi alla loro ultima ragion d'essere. In se, l'evoluzionismo non è nè pro nè contro Dio. Si limita infatti a constatare la concatenazione dei fatti nello spazio e nel tempo. Precisare poi se questo concatenarsi ha la sua spiegazione totale in se stesso o ha bisogno della Causa prima, è una questione che appartiene alla metafisica (1).

Già a livello metafisico, dobbiamo d'altronde ammettere che le nostre sono solo "rappresentazioni" limitate e imperfette della misteriosa realtà della creazione e che queste rappresentazioni sono con frequenza "contaminate" dalla nostra immaginazione. Orbene, la visione evoluzionistica dell'universo può aiutarci a liberare la nozione di creazione da certe sue rappresentazioni immaginative e perciò non necessarie. Per non aver saputo operare questa purificazione o "rinnovamento", osserva Teilhard, molti si sono opposti all'evoluzionismo (2).

Questo per esempio, limitato come è al fenomeno della concatenazione delle cause sensibili, non può percepire l'esistenza di un primo termine della serie, senza antecedenti. Segue da ciò l'eternità della materia? Sarebbe oltrepassare le premesse (3), passando dall'ordine dei fenomeni alla loro spiegazione metafisica. Se è vero, ripete Teilhard, che la visione evoluzionistica suppone l'assenza di un inizio "sperimentale", questo non significa la negazione di un inizio ontologico della durata (4). Ma, d'altra parte, tale esigenza dell'evoluzionismo può servire per illuminare la posizione di questo problema di ordine metafisico: è proprio vero che la nozione di creazione esige quella di un

(1) Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme, Etudes, 20, 6, 1921, raccolto in Oeuvres, 3, p. 36-37.

(2) Les fondements et le fond de l'idée d'évolution, 1926, Oeuvres 3, p. 187.

(3) Ib. ib., p. 184.

(4) Les fondements et le fond de l'idée d'évolution, 1926, Oeuvres 3, p. 184, nota 1 e 188, nota 1.

primo istante, di un inizio del tempo? Teilhard risponde in una pagina di una notevole precisione terminologica:

"Être crée pour l'Univers, c'est se trouver dans cette relation "trascendentale" vis-à-vis de Dieu qui le rend secondaire, participé, suspendu au Divin, par les moelles mêmes de son être. Nous avons pris l'habitude (malgré nos affirmations réitérées que la Création n'est pas un acte dans le temps), de relier cette condition d'être "participé" à l'existence d'un zéro expérimental dans la durée, c'est-à-dire d'un début temporel enregistrable. Mais cette prétendue exigence de l'orthodoxie ne s'explique que par une contamination illégitime du plan phénoménal par le plan métaphysique: Réfléchissons un instant et nous verrons que, pour s'exercer au sein du Monde, le propre de l'action divine est justement de ne pouvoir être saisie ni ici, ni là (sauf, jusqu'à un certain point, dans les relations mystiques d'esprit à Esprit), mais de se trouver répandue partout dans le complexe soutenu, finalisé, et, en quelque façon, sur-animé, des activités secondes. Que notre Espace et notre Durée aient, oui ou non, une limite expérimentale, ceci n'a rien à voir avec la supériorité d'une opération dont l'apanage est précisément d'avoir comme point d'application de sa force, la totalité globale du Monde passé, présent et futur" (5).

E' vero, essere creato vuol dire dipendere totalmente da Dio, essere sospeso a Lui fino al midollo dell'essere, in tutta la propria durata. Si tratta di una relazione verticale di dipendenza di tutto il mondo in globo come di ogni creatura, da Dio. Relazione di dipendenza richiesta dalla contingenza stessa dell'essere finito e che perciò non scomparirebbe anche se, orizzontalmente, il succedersi delle cose nel tempo fosse illimitato (6). Relazione di dipendenza,

(5) Ib. ib., p. 188.

(6) Cf. A.D. SERTILLANGES, L'idée de création et ses retentissements en philosophie, Paris, Aubier, 1945, p. 5-42. Di fatto però sappiamo dalla rivelazione che il mondo ha una durata limitata e quindi c'è stato un primo momento della sua esistenza. Così la nota di "inizio" appartiene, ma solo secondariamente, alla nozione completa di creazione.

inoltre, che non sopprime l'attività delle cause seconde, essendone anzi il fondamento ontologico. Non appare quindi come ci possa essere contraddizione tra la visione evoluzionistica dell'universo e la nozione di creazione (7). Come dice infatti il testo citato, l'azione divina creatrice è fisica e fenomenicamente inafferrabile e allo stesso tempo si stende a tutto il complesso dell'attività delle cause seconde, da essa sostenuto, finalizzato e, in un certo senso, sur-animé, cioè super-animato, mosso, diretto in forma profonda ed inafferrabile. Perciò Teilhard ha ragione quando afferma che non si raggiunge l'Assoluto mediante un viaggio orizzontale attraverso in fenomeni intracosmici, bensì mediante un "estasi" (8), mediante un salto nella linea verticale della dipendenza totale del mondo intero e di tutta la sua attività dal suo Creatore.

2) La nozione di trasformazione creatrice o creazione per trasformazione

Per l' "antico creazionismo", annota Teilhard de Chardin, gli esseri apparivano già fatti in un mondo concepito come il loro ricettacolo, senza connessione intima con essi (9). L'apparizione di nuovi esseri di grado superiore era spiegata come una "intrusione" quasi tangibile della potenza divina nel mondo (10).

Per l'evoluzionismo invece il mondo è un'unità nella quale gli esseri appaiono strettamente concatenati tra di loro nello spazio e nel tempo in modo tale che "il più" presuppone il "meno" (11). Tale concezione, include in sé la negazione dell'intervento della Causa Prima? Tutt'altro. Aiuta a capirlo meglio. Da una parte, fenomenologicamente, l'e

(7) Cf. A.D. SERTILLANGES, o.c., p. 127-143.

(8) Les fondements et le fond..., Oeuvres 3, p. 184.

(9) Le paradoxe transformiste, 1925, Oeuvres 3, p. 142. Quell' "antico creazionismo" è senza dubbio la rappresentazione fissista della creazione.

(10) Les fondements et le fond..., Oeuvres 3, p. 187.

(11) *ib. ib.*, p. 186 e 187.

voluzionismo ammette dei punti critici, dei passaggi ad un ordine "nuovo" e "superiore" (come, per esempio, il passo della Riflessione), che permettono al filosofo e al teologo parlare di un "intervento speciale", di una "trasformazione rivoluzionaria", di una "operazione creatrice" (12). Operazione creatrice, inoltre, fenomenologicamente inafferrabile e che tutto invita a considerare come intimamente legata al concatenarsi stesso delle cause seconde. Se ammettiamo, osserva Teilhard de Chardin, l'inserimento dell'azione divina nell'attività vitale della generazione umana mediante la "creazione" dell'anima, perchè non ammettere un intervento simile, un'azione del Creatore "assolutamente libera e speciale", nel corso di tutta l'evoluzione da Lui così diretta e preorganizzata in modo che l'origine dell'uomo "apparisse" come il suo coronamento naturale? (13). Questo significa un approfondimento della nostra rappresentazione dell'influsso del Creatore nel mondo:

"Est-il besoin de rappeler que loin d'être incompatibles avec l'existence d'une Cause Première, les vues transformistes, telles qu'elles sont exposées ici, sont au contraire la plus noble et la plus réconfortante manière de nous représenter son influx? - Pour le transformisme chrétien, l'action créatrice de Dieu n'est plus conçue comme poussant intrusivement ses œuvres au milieu des êtres préexistants, mais comme faisant naître, au sein des choses, les termes successifs de son ouvrage. Elle n'en est ni moins essentielle, ni moins universelle, ni surtout moins intime, pour cela" (14).

Non lanciare cioè nuovi esseri nel mondo senza connessione con esso, ma far nascere nel seno stesso del divenire, i termini successivi e nuovi di esso, per mezzo di "un'azione meravigliosamente mescolata alla marcia dell'Univer-

(12) Le phénomène humain, 1938-40, p. 186 con la nota aggiunta nel 1948; cf. Comment je vois, 1948, n° 7, p. 5.

(13) Les fondements et le fond..., Oeuvres 3, p. 189.

(14) Le paradoxe transformiste, Rev. des qq. scient., janvier 1925, in Oeuvres 3, pag. 142, nota 1.

so" (15). Teilhard aveva già spiegato tutto questo nel 1919 elaborando la nozione di trasformazione creatrice (16):

"La transformation créatrice est un acte qui, "se servant d'un créé préexistant, l'agrandit en un être tout nouveau". En tant qu'il s'appuie sur un réel préexistant, cet acte est une transormation. En tant qu'il produit un être nouveau, il exige l'intervention de la cause première; il est donc créateur" (17).

Niente dunque di "intrusione periodica della causa prima" che rompa la continuità dei fenomeni. Bisognerà allora ammettere una completa autonomia delle cause seconde una volta create? Niente affatto, perchè si tratta di una creazione continua che si identifica con la conservazione e che dà alle cose il loro stesso potere di evolversi e perfezionarsi:

"Il n'y a point nécessairement un moment où Dieu crée et un moment où les causes secondes se développent. Il n'y a jamais qu'une action créatrice (identique à la conservation) qui soulève continuellement les créatures vers le plus-être à la faveur de leur activité seconde et de leurs perfectionnements antérieures" (18).

Si può aggiungere ancora che la potenza creatrice di Dio appare più chiaramente quando la si considera inserita nell'attività delle cause seconde. Per Teilhard creazione e trasformazione sono come due momenti dell'essere. Solo la trasformazione è visibile. Ma quando, nel corso dell'evoluzione, appare un "punto critico", un salto ad un ordine nuovo e più perfetto, si ha come un accrescimento, fenomenologicamente inafferrabile, della creazione, la quale in realtà è sempre dell'opera (19). Perciò si può parlare indiffe-

(15) Les fondements et le fond..., Oeuvres 3, p. 190

(16) Note sur la transformation créatrice, 1919, inedito che non abbiamo avuto tra mano. Ci serviamo perciò dello studio che ne fa M. BARTHELEMY-MADAULE, Bergson et TdC, Paris, 1963, p. 46-61.

(17) M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 47.

(18) Note sur la transformation créatrice, 1919, in M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 47.

(19) M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 47.

rentemente di creazione per trasformazione o di trasformazione creatrice. Categoria questa quindi che, approfondendo la nozione di creazione, realizza in sé l'unione del trascendente atto creativo e dell'immanente attività delle cause seconde, senza annullare la loro distinzione (20). Infatti,

"Incapable de se mélanger et de se confondre en rien avec l'être participé qu'il soutient, anime, relie, Dieu est à la naissance, à la croissance, au terme de toutes choses" (21).

Tale è dunque il primo senso da dare alle espressioni "Créateur de type animant" (22) o "animateur du Monde" (23). Vogliono dire che Dio muove, agita, dirige tutto l'universo in fermentazione (24). Come vedremo subito però, questa "animazione" del mondo ha un senso e una direzione, quella stessa dell'evoluzione.

3) La creazione come attrazione unificatrice di tutto da parte di Dio.

Come abbiamo visto, la visione evoluzionistica dell'universo ha spinto Teilhard de Chardin ad approfondire la nozione di creazione, come appare a noi. Ma l'intreccio di queste due nozioni è ancora più profondo nella sua concezione. La "fenomenologia" dell'evoluzione l'ha portato a vedere tutto l'universo muoversi verso forme sempre più perfette in un processo di unificazione, secondo la legge di complessità-coscienza, verso un Centro di irreversibilità e personificazione, verso un punto Omega che non è altro che il Dio creatore. Ecco allora come questa visione del mondo

(20) Ib. Ib., p. 53.

(21) La vie cosmique, 1916, frammento in Oeuvres 5, p. 396 e in Hymne de l'Univers, p. 156.

(22) Du cosmos à la cosmogénèse, 1951, Oeuvres 7, p. 270.

(23) Lettre du 7 août 1927, in Lettres de voyage, p. 107

(24) Le Milieu mystique, 1917, frammento in Hymne de l'Univers, p. 83

influisce sulla nostra rappresentazione della creazione:

"Et voici que de ce foyer d'irréversibilité une fois découvert, la lumière rejaillit en arrière, illuminant le mécanisme profond du phénomène. Dans un premier temps, nous n'avions pu qu'enregistrer, avec étonnement, sans l'expliquer, la montée persistante, à contre-courant, d'une fraction du Monde vers des états toujours plus improbables de complexité. Nous comprenons maintenant que ce mouvement paradoxal est soutenu par un premier Moteur en avant. La branche monte, non point supportée par sa base, mais suspendue à l'avenir. Voilà ce qui rend le mouvement, non seulement irréversible, mai irrésistible. De ce point de vue (qui est celui, non plus des simples antécédents, mais de la causalité) l'Evolution prend sa figure vraie, pour notre intelligence et notre cœur. Elle n'est point "créatrice", comme la Science a pu le croire un moment; mais elle est l'expression pour notre expérience, dans le Temps et l'Espace, de la Création" (25).

Ci troviamo quindi davanti ad una rappresentazione della creazione come appare alla nostra esperienza. Dio, il Punto Omega, appare al termine dell'evoluzione come Centro verso cui tutto converge e a cui tutto è sospeso. Ed è il Creatore in quanto, essendo preesistente e trascendente, è il Primo Motore "en avant" che tutto fa esistere attraendolo verso di sé (26). Tale attrazione è unificatrice, perché la convergenza è la legge dell'evoluzione stessa. In questo senso, creare è unire (27). Ecco quindi che l' "animatore

(25) La place de l'homme dans l'univers, 1942, Oeuvres 3, p. 323-324.

(26) La messe sur le monde 1923; in Hymne de l'Univers, p. 19: "Récevez, Seigneur, cette Hostie totale que la Création, mue par votre attrait, vous présente à l'aube nouvelle..."; Le phénomène humain, 1938-40, p. 300: "Centre réel et actuel. Pour être suprêmement attrayant, Oméga doit être suprêmement présent..", e più avanti, nel post-fase che aggiunse a Roma nel 1948, p. 344: "... dans le cas d'un Univers convergent tel que je l'ai présenté, - loin de naître de la fusion et de la confusion des centres élémentaires qu'il rassemble, le Centre Universel d'unification (justement pour remplir sa fonction motrice, collectrice et stabilisatrice) doit être conçu comme préexistant et transcendant"; cf. Comment je vois, 1948, n° 20 e 27, p. 13 e 18.

(27) Du cosmos à la cosmogénèse, 1951, Oeuvres 7, p. 271: "En régime de cosmogénèse, créer, pour Dieu, c'est unir".

del mondo", il "Creatore di tipo animante", appare come il Dio evolutore, allo stesso tempo trascendente ed immanente al mondo, che non si evolve con esso, ma che fa esistere, nuove e dirige l'evoluzione nel suo ascendere unificatore e convergente, attraendo e unificando tutto in sé (28), prima in modo "biologico" e impersonale, servendosi cioè della stessa attività degli esseri viventi, poi mediante un'attrazione personale e personalizzante (29).

Da questo punto di vista la trasformazione creatrice si configura come unione creatrice, essendo l'unificazione la forma che in realtà prende la trasformazione. Dio, pertanto, appare come il polo e il centro di una gravitazione in senso inverso, non verso il profondo, ma verso l'alto (30), il che suggerisce a Teilhard questa suggestiva e plastica rappresentazione dell'azione creativa nel mondo in evoluzione:

"On le voit donc: à la lumière de l'union créatrice, l'Universe prend la forme d'un immense cône dont la base se distendrait indéfiniment en arrière, dans la nuit, - tandis que le sommet s'élèverait et se concentrerait toujours plus dans la lumière. Du haut en bas, la même influence créatrice se fait sentir, mais toujours plus consciente, plus épurée, plus compliquée" (31).

Possiamo domandarci se questa visione della creazione dal punto di vista del Centro o fine verso cui converge, dimentichi l'efficienza del Creatore all'inizio. Abbiamo già osservato che la nota di "inizio" è secondaria nella nozione di creazione. Vedremo poi che TdC si preoccupò anche della creazione nella sua fase iniziale. Ma possiamo già da adesso dire che tale prospettiva non sembra totalmente assente da questa rappresentazione. L'influenza creatrice si fa sentire infatti in tutto il Cono, anche alla base, benché que-

(28) ib. ib., p. 271.

(29) Le phénomène humain, 1938-40, p. 325.

(30) Comment je vois, 1948, n° 20b, p. 14.

(31) Mon univers, 1924, p. 8, in M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 604.

sta sia per noi, fenomenologicamente, inafferrabile. Perciò il Dio della fine è anche quello dell'inizio. Solamente è vero che il significato dell'evoluzione viene dato dal suo fine. Questa è la ragione per cui Teilhard, considerando la evoluzione come figura o espressione spazio-temporale della creazione, preferisce insistere sulla funzione attrattiva e unificatrice del Creatore (32).

4) Cristo e la Creazione

Il "fenomeno cristiano" ci assicura che il Creatore è penetrato nel mondo prendendo così la direzione dell'evoluzione (33). Da questo fatto si può ancora concludere che, già anche prima del Natale, Cristo esercitava il suo potente influsso (34). Perchè in realtà, e sempre più chiaramente nell'evolversi del pensiero di Teilhard de Chardin, Cristo si identifica con la "fonte", il "centro di attrazione" e il "termine anche naturale" di tutta la creazione in regime di convergenza (35). E' Lui il Vertice del cono in sviluppo (36), esercitando da questa posizione il suo influsso creativo sul mondo, apparendo quindi in tal modo come il Creatore dell'Universo (37). La Cosmogenesi si identifica dunque con la Cristogenesi, perchè il "Dio evolutore" ci è apparso di fatto come il Cristo evolutore (38), nel senso che il Cristo è "l'Anima superiore e il Foco fisico della Creazione" (39), il "principio motore e il Nucleo concentratore di tutto l'universo in sè" (40), e nel senso che il

(32) Cf. M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 492.

(33) Le phénomène humain, 1938-40, p. 327.

(34) Mon univers, 1924, fram. in Hymne de l'Univers, p. 80.

(35) La vie cosmique, 1916, fram. in Hymne de l'Univers, p. 79.

(36) La transposition conique de l'action, 1942, Oeuvres 5, p. 123-124.

(37) Le Christique, 1955, in C. TRESMONTANT, Introduction à la pensée de TdC, Paris, 1956, p. 93-94.

(38) L'étoffe de l'univers, 1953, p. 7, in M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 463.

(39) La messe sur le monde, 1923, in Hymne de l'Univers, p. 24.

(40) Le Cœur de la matière, 1950, fram. in Hymne de l'Un., p. 150-151.

Cristo stesso si evolve, si forma, come Cristo mistico o "cosmico", continua sempre a crescere con la stessa evoluzione (41).

Vista così la creazione, come fenomenologicamente e di fatto appare a noi, Teilhard afferma che essa doveva sbocciare nell'incarnazione redentrice, giacchè nella stessa misura in cui creare è unire, è anche immergersi nel Molteplice per unificarlo, "corpuscolizzarsi", per superare il male - disordine statisticamente necessario in un processo di evoluzione convergente (42) - e così "cristificarsi" (43).

Non possiamo fermarci qui a precisare e valutare il senso dei gravi problemi teologici che questa particolare visione cristocentrica della creazione comporta (44). Basti per adesso notare due cose a modo di complemento al fin qui detto: (a) Teilhard de Chardin ripete con convinzione che solo la visione evoluzionistica-convergente dell'universo può penetrare ed esprimere con vera profondità il primato di Cristo nella creazione rivelato da san Paolo, che fuori di tale concezione apparirebbe estrinseco e puramente giuridico (45); (b) Tutta questa visione poi è il fondamento della morale e della mistica teilhardiana e dei suoi temi favoriti: senso sacro e cristico del mondo, dell'azione umana e del progresso, responsabilità dell'uomo nel cooperare con Cristo alla riuscita del mondo ancora in evoluzione, fiducia e ottimismo in tale riuscita, raggiungimento di Dio non nel disprezzo, ma nella trasformazione del mondo, accettazione della Croce come l'unico mezzo per superare il male, le forze cioè di disgregazione presenti nell'evoluzione, e

(41) La vie cosmique, 1916, fram. in Oeuvres 5, p. 397 e in Hymne de l'Univers, p. 144; cf. Le phénomène humain, 1938-40, p. 330-331.

(42) Du cosmos à la cosmogénèse, 1951, Oeuvres 7, p. 271.

(43) Ib. ib., p. 272.

(44) Lo stesso Teilhard se ne accorgeva quando scrive per esempio: "Impossible de penser le Christ "évoluteur" sans avoir à repenser en même temps toute la Christologie": L'étoffe de l'univers, 1953, p. 7, in M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 463.

(45) La transposition conique de l'action, 1942, Oeuvres 5, p. 123-124; Du Cosmos à la cosmogénèse, 1951, Oeuvres 7, p. 271-272; Le Christique, 1955, in C. TRESMONTANT, o.c., p. 93-94.

primato dell'amore e della "super-carità" come forza veramente unificatrice di tutto in Cristo.

II - LA NUOVA METAFISICA DELLA CREAZIONE

Benchè, come è noto, Teilhard de Chardin abbia ripetuto con una certa insistenza che la sua non era una metafisica, è evidente che la sua "fenomenologia" sconfina nel terreno della metafisica o dell' "Hyperphysique" o "Ultra-physique" secondo la terminologia da lui qualche volta proposta (46). Lo stesso Teilhard d'altronde parla della sua "Filosofia dell'unione creatrice" (47) e anche della sua "metafisica" (48). Nel 1948 presenta quest'ultima come una costruzione deduttiva e coerente a partire da alcuni principi assoluti (49). Per M. Berthélemy-Madaule la filosofia di TdC sarebbe uno dei momenti della sua "visione", mediatore tra il momento scientifico e il momento mistico, che è all'inizio come intuizione e alla fine come sintesi totale. La sua primitiva intuizione mistica sarebbe stata corroborata dalla scoperta scientifica ed ulteriormente elaborata da una fenomenologia che prepara ed esige la filosofia dell'unione creatrice, considerata come sintesi provvisoria, abbozzo in evoluzione, che però gli permette di organizzare la sua

(46) Cf. Lettres du 29 avril 1934 et du 11 octobre 1936, in C. CUENOT, Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution. Paris, 1958, p. 264-265.

(47) Mon univers, 1924, p. 2, in M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 595: "Teilhard propose sa "Philosophie de l'Union créatrice", c'est-à-dire, "l'exposé synthétique de la philosophie qui supporte et organise l'édifice de mes constructions morale et religieuses".

(48) Cf. i testi citati da M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 595-596.

(49) Comment je vois, 1948, n° 25, p. 17: "Dans cette deuxième partie, je vais chercher à reconstruire déductivement, c'est-à-dire a priori, le système ainsi observé (y compris ses prolongements théologiques ou révélés) en partant de certains principes généraux prises comme Absolu. Je ne me dissimule naturellement pas ce qu'a de précaire et de provisoire une telle Métaphysique. Mais je sais aussi que, de proche en proche, d'approximation en approximation, c'est par de telles essais que se construit graduellement, en Science aussi bien qu'en Philosophie, l'Univers pensé sur lequel, avons nous vu, doit achever de se nouer un jour la Réflexion humaine".

visione totale di natura religioso-mistica (50).

Tale filosofia Teilhard l'ha esposta, nel quadro della sua sintesi totale, in diversi brevi saggi nei primi anni della sua attività di scrittore, e in altri successivi rimanendo sempre fedele alla sua visione primitiva, pur perfezionandone e precisandone la formulazione (51). Tra questi saggi, ancora inediti, abbiamo utilizzato solamente il Comment je vois, finito il 12 agosto 1948 e considerato una delle sue esposizioni più mature (52). Ci limiteremo quindi a trascrivere questo testo con qualche brevissimo commento, per poi integrare l'esposizione con la presentazione dei giudizi espressi dagli studiosi che hanno potuto consultare gli altri inediti.

1) La metafisica della creazione nel "Comment je vois"

In un complesso di 26 pagine questo saggio espone la "Weltanschauung" teilhardiana (53) in tre parti, rispettivamente intitolate: fisica (fenomenologia) metafisica e mistica. La seconda parte comprende i numeri 25-31 e va dalla p. 17 alla 21.

(50) M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 564-631, (chap. X), specialmente il riassunto delle pp. 624-625.

(51) La Vie cosmique, 1916; La Lutte contre la multitude, 1917; L'Union créatrice, 1917; Mon Univers, 1918; Les Noms de la matière, 1919; Note sur les modes de l'action divine dans l'univers, 1920; Mon Univers, 1924; Christologie et Evolution, 1933; Comment je crois, 1934; La Centrologie, 1944; Réflexions sur le péché originel, 1947; Comment je vois, 1948; Le Cœur de la Matière, 1950; Le Christique, 1955.

(52) Sia espresso qui il nostro grazie al Prof. F. ORMEA, presidente del Centro italiano TdC con sede a Torino, che ci diede la possibilità di avere questo inedito.

(53) Comment je vois, avertissement, p. 1: "... la "Weltanschauung" que je propose ne représente aucunement un système fixé et fermé. Il ne s'agit point ici (ce serait ridicule!) d'une solution deductive du Monde, "à la Hegel", d'un cadre définitif de vérité, - mais seulement d'un faisceau d'axes de progression, comme il en existe et s'en découvre peu à peu dans tout système en évolution. Non point épuisement de la vérité, mais lignes de pénétration par où s'entr'ouvre devant nos yeux un immense de Réel encore inexploré". E' dunque quel tipo di metafisica dogmatica e definitiva, "alla Hegel" che lui rigetta e con cui non vuole sia confusa la sua. cf. supra nota 49.

Dopo aver precisato in che senso intende lui la metafisica (cf. supra nota 49), comincia per esporre la sua nozione di essere in contrapposizione a quella della metafisica "classica":

"Dans la Métaphysique classique, l'usage a toujours été de déduire le Monde à partir de la notion d'être, considérée comme primitive, irréductiblement. Fort des dernières investigations de la Physique, qui vient de prouver (à l'inverse de l'évidence "vulgaire" sous-jacente à toute la philosophia perennis) que le mouvement n'est pas indépendant du mobile, mais au contraire que le mobile est physiquement engendré (ou plus exactement co-engendré) par le mouvement qui l'anime, je vais essayer de montrer ici qu'une dialectique plus souple et plus riche que les autres devient possible si l'on pose au départ que l'être, loin de représenter une notion terminale et solitaire, est en réalité définissable (génétiquement au moins, sinon ontologiquement) par un mouvement particulier, à lui indissolublement associé, - celui d'union. En sorte que l'on puisse écrire, suivant les cas:

être = s'unir soi-même, ou unir les autres (forme active)

être = être uni et unifié par un autre (forme passive)

(E subito, in nota, aggiunge):

Ou, plus clairement, en latin:

Plus esse = plus plura unire (forme active)

Plus esse = plus a pluribus uniri (forme passive).

N.B. Dans la première formule, il est clair que le terme "plus plura" ne vaut pas de Dieu dans le cas de la Trinitation, mais qu'il s'applique à la Plerômisation (ou Création, cf. n. 29)" (54).

Evidentemente Teilhard ottiene questa nozione di essere dando un valore metafisico a un dato della sua fenomenologia, e cioè all'affermazione che il movimento non si distingue dal mobile. Qualche giorno più tardi, nell'appendi-

(54) Comment je vois, n° 26, p. 17; Cf. La lutte contre la multitude, 1917, in C. TRE SMONTANT, o.c., p. 111; Mon univers, 1924, p. 6, in M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 604.

ce aggiunto a questo opuscolo il 26 dello stesso mese di agosto, precisa che forse sarebbe meglio concepire l'essere e l'unione come una coppia i cui due termini sono ontologicamente inseparabili, come le due faccie di uno stesso piano (55). Precisazione molto importante per l'interpretazione della susseguente esposizione di questa metafisica dell'unione:

"Marquons et analysons brièvement les temps successifs de cette Métaphysique de l'Union.

(27) Dans un premier temps il faut commencer par supposer toute donnée (aucune différence ici avec la Philosophie classique) la présence irréversible et self-suffisante d'un "Être Premier" (notre Point Oméga). Impossible autrement (logiquement aussi bien qu'ontologiquement) de rien accrocher, c'est -à-dire, de faire un seul pas en avant. Mais, afin que ce Centre initial et final subsiste sur lui-même en son splendide isolement, force est de nous le représenter (conformément au donnée "révélé", - deuxième temps) comme s'opposant trinitairement à lui-même. Ainsi, jusque dans ces profondeurs primordiales, le principe ontologique pris comme base à notre Métaphysique se montre valable et explicatif: Dieu lui-même, en un sens rigoureusement vrai, n'existe que en s'unissant. - Voyons maintenant comment, en autre sens, il ne s'achève qu'en unissant.

(28) Dans l'acte même par lequel sa réalité se pose, Dieu, venons nous de reconnaître, se trinitise. Mais ce n'est pas tout. Par le fait même qu'il s'unifie sur soi pour exister, l'Être premier fait ipso facto jaillir une autre espèce d'opposition, non plus au coeur, mai aux antipodes de lui-même (troisième temps). L'unité self-subsistante, au pôle de l'être; et nécessairement, par suit, tout autour, à

(55) Comment je vois, appendice 3, p. 25-26: "Plutôt que de regarder, ainsi que, je l'ai fait (cf. n° 26), l'esse comme ultérieurement définissable par l'unire (ou l'uniri), mieux vaudrait peut-être considérer les deux notions d'être et d'union (ou, si l'on préfère de mobile et de mouvement) comme formant une couple dont les deux termes (aussi primitifs l'un que l'autre, et radicalement irréductible l'un à l'autre) sont cependant ontologiquement inséparables (telles les deux faces d'un même plan) et assujetties à varier simultanément dans le même sens".

la périphérie, le Multiple: le Multiple pur (entendons bien), ou "Néant créable", qui n'est rien, - et qui cependant, par virtualité passive d'arrangement (c'est-à-dire d'union) est une possibilité, une imploration d'être, - a laquelle (et c'est ici que notre intelligence ne sait décidément plus, à telles profondeurs, comment distinguer suprême nécessité de suprême liberté), à laquelle, dis-je, tout se passe comme si Dieu n'avait pas pu résister" (56).

Tutto si svolge come se... Questa formula è presa dal linguaggio scientifico e sta ad indicare che Teilhard anche qui parla della creazione dal punto di vista fenomenico, co sì come di fatto ci appare nel suo concreto svolgersi. E bi sogna riconoscere con il pastore G. Crespy che in questo senso tale espressione teilhardiana della creazione non pre senta difficoltà insormontabili. E' vero infatti che la fra se immediatamente precedente sembra ben riferirsi allo stesso atto creativo in sé, ma forse vuol solo dire che a queste profondità è veramente difficile distinguere libertà e necessità. Ricorrendo poi, in una breve nota aggiunta a tale frase, all'amore con cui Dio opera la crea - zione, Teilhard sembra salvaguardare sufficientemente la sua libertà (57).

Più infelici sono senz'altro le espressioni che parlano di un Niente creabile che per di più è un Molteplice pu - ro, dotato di una virtualità passiva d'orientamento presentata come una implorazione di essere. Non significa ciò negare la creazione ex nihilo subjecti? Così ha creduto più di un lettore. Ma, a parte la difficoltà e il carattere immaginario della formulazione, bisogna rispondere di no. L'essere, infatti, come è concepito in questo opuscolo, è ontologicamente inseparabile dall'unione. Perciò il Molteplice pu

(56) Comment je vois, n° 26-28, p. 18.

(57) Comment je vois, nota 27, p. 18: "Sayf à reconnaître la présence du Libre à un signe infallible d'un amour associé". Cf. il commento di G. CRESPI, Il pensiero teologico di IdC, Torino, 1963, p. 125-126.

ro non è essere, non preesiste alla creazione (58). D'altronde lo stesso Teilhard, in una nota aggiunta alla fine dell'esposizione del quarto tempo di questa metafisica dell'unione, e cioè della Creazione, esclude esplicitamente qualunque soggetto preesistente all'atto creativo:

"Toujours dans la Philosophie (ou Théologie) classique, la Création ou Participation (en quoi consiste le quatrième temps) tend à se présenter comme un geste presque arbitraire de la Cause première, s'exerçant (suivant une causalité d'analogie "efficiente") d'après un mécanisme complètement indéterminé: véritablement (au sens péjoratif du terme) un "acte de Dieu". Dans une Métaphysique de l'Union, par contre, si la self-suffisance et la self-détermination de l'Etre absolu demeurent intactes (puisque, j'insiste, le Multiple pur, antipodial, n'est que potentialité et passivité pure (59), - en revanche l'acte créateur prend une signification et une structure parfaitement définies. Fruit, en quelque manière, d'une Réflexion de Dieu, non plus en Lui, mais en dehors de Lui, la Plérômisation (comme eût dit St. Paul) - c'est-à-dire la réalisation de l'être participé para arrangement et totalisation - apparaît comme une sorte de réplique ou de symétrique à la Trinisation. Elle vient combler un vide, en quelque façon. Elle trouve sa place. Et, en même temps, elle devient exprimable dans les termes mêmes qui nous ont servi à définir l'être. Créer, c'est unir" (60).

E subito, in nota, aggiunge:

"Pourvu naturellement que (cf. n° 26), rejetant la vieille évidence de sens commun concernant la distinction réelle entre mobile et mouvement, on cesse de s'imaginer que que l'acte d'union ne peut s'exercer que sur un substrat

(58) E' questo l'argomento di H. DE LUBAC, La pensée religieuse du Père IdC, Paris, 1962, p. 288 e 282-284, ripreso e sviluppato da M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 115-118, 434 (nota 3) 560 (nota 1) e accettato da M.-M. LABOURDETTE, L'oeuvre du Père IdC RT 64 (1964) 432.

(59) "Elle-même simple reflet "antithétique" de l'Etre trinitaire".

(60) Comment je vois, n° 29, p. 18-19.

préexistant, "vrai" objet de la création" (61).

La creazione appare, è "exprimable"....: considera Teilhard la creazione in questo testo solo dal punto di vista fenomenico? Certo, la creazione come di fatto si svolge dinanzi ai nostri occhi, appare come l'oggetto di un interesse sommo da parte di Dio, tanto da spingerlo ad incarnarsi per unificare il molteplice incorporandolo a se. Ma, si può arrivare a dire che tale incarnazione sia "inevitabile", come viene affermato poco dopo? (62). Forse si potrebbe dire che di fatto, "ci appare" come necessaria, ma allora, per - chè dedurre a priori questa necessità dalla stessa nozione di essere? Non significa questo oltrepassare i limiti del fenomeno per trovare la sua ultima spiegazione metafisica? E tale spiegazione, è legittima?

Le stesse domande e le stesse riserve si potrebbero fare riguardo alla considerazione della creazione come qualcosa che viene a colmare, in certo modo, un vuoto. Riferita alla creazione come unificazione già in atto, questa frase potrebbe solo significare che l'attrazione unificatrice che Cristo esercita sul mondo serve per colmare la pienezza e la perfezione del suo Corpo. Ma di nuovo, se si vuol dire solo questo, perchè si presenta come una deduzione metafisica necessaria? Ma leggiamo ancora nel testo quale è la conseguenza più delicata di questa nozione di creazione:

"c) Enfin - point plus délicat, et sur lequel il me faut maintenant m'expliquer - nous nous avisons que, pour Dieu, s'attaquer au Multiple, c'est forcément entrer en lutte avec le Mal, "ombre de la Création".

(30) Par l'effet d'habitudes indéracinables, le Problème du Mal continue, automatiquement, à être déclaré insoluble. Et vraiment on se demande pourquoi. Dans le Cosmos ancien supposé sorti tout fait des mains du Créateur, il est naturel que la conciliation parût difficile entre un Monde partiellement mauvais et l'existence d'un Dieu à la fois

(61) Ib., nota 29, p. 19

(62) Ib., n° 29b, p. 19.

bon et tout-puissant. Mais dans nos perspectives modernes, en revanche, l'Univers en état de cosmogénèse, - et plus particulièrement en état d' "enroulement" -, comment se fait-il que tant de bons esprits s'obstinent encore à ne pas voir que, intellectuellement parlant (63), le fameux problème ne existe plus? - Sortons en effet des spéculations imaginaires pour observer les conditions réelles auxquelles, nous venons de le voir, doit satisfaire l'acte créateur. Non point du tout par impuissance, suit-il de notre analyse, mais en vertu de la structure-même du Néant sur lequel il se penche, Dieu, pour créer, ne peut procéder que d'une seule façon: arranger, unifier petit à petit, sous son influence attractrice, en utilisant le jeu tâtonnant des grands nombres, une multitude immense d'éléments, d'abord infiniment nombreux, extrêmement simples et à peine conscients, - puis, graduellement plus rares, plus complexes, et finalement doués de réflexion. Or quelle est la contrepartie inévitable de tout succès obtenu suivant un processus de ce genre, sinon d'avoir à se payer par une certaine proportion de déchets? Dysharmonies ou décomposition physiques dans le Pré-vivant, souffrance chez le Vivant, péché dans le domaine de la Liberté: pas d'ordre en formation qui, à tous les degrés, n'implique du désordre. Rien, je le répète, dans cette condition ontologique (ou plus exactement ontogénique) du Participé qui porte attente à la dignité ou limite la toute-puissance du Créateur. Rien non plus qui "sente" en quoi que ce soit le manichéisme. En soi, le Multiple pur, inorganisé, n'est pas mauvais: mais parce que multiple, c'est-à-dire soumis essentiellement au jeu des chances dans ses arrangements, il ne peut absolument progresser vers l'unité

(63) Teilhard anche qui precisa nella nota 31: "Intellectuellement, par opposition à vitalement. Autre chose évidemment est pour nous d'expliquer rationnellement la com-possibilité du Mal et de Dieu, et autre chose de supporter la souffrance dans notre chair et dans notre esprit. Si, dans le premier cas, une dialectique est suffisante, il ne faut rien de moins, pour nous tirer du second, que la vertu transformatrice de ce que j'appellerais plus loin (n° 37) "la super-charité".

sans engendrer (64) du Mal ici ou là, - par nécessité statique. "Necessarium est ut adveniant scandala". Si (comme il est inévitable de l'admettre, je pense) il n'y a au regard de notre raison qu'une seule façon possible pour Dieu de créer, - a savoir évolutivement, par voi d'unification - le Mal est un sous-produit inévitable, il apparaît comme une peine inséparable de la Création" (65).

La visione evoluzionistica dell'universo permette quindi a Teilhard di dare al male un valore positivo e un preciso significato. Esso è solo un momento, una fase necessaria nello sforzo della creazione evolutiva per riuscire. La sua radice si trova nella stessa limitazione della creatura e nella legge dell'evoluzione convergente secondo la quale si svolge la creazione. Non è qui il caso di dimostrare come la legge statistica dell'evoluzione non possa spiegare totalmente il vero male, il peccato, che è rivolta, odio contro Dio, e che sembra avvolgere il mondo in misura che senz'altro supera le esigenze della formazione evolutiva dell'universo (66). Concediamo pure che, di fatto, Dio crei evolutivamente e che questo dia una certa spiegazione del male. Ma si può dire che questa è per Dio la sola maniera possibile di creare? Non trascende tale affermazione il piano fenomenico per porsi dallo stesso punto di vista di Dio?

Quando si afferma che il male è una pena inseparabile della creazione, bisogna intenderlo della Creazione come di fatto si svolge o della Creazione in sé? Ad ogni modo è certo che tale nozione di creazione permette a Teilhard di stabilire una relazione intrinseca, organica e necessaria, tra i mister

(64) "Quelque libre soit-il" aggiunge qui la nota 31 b.

(65) Comment je vois, n° 29-30, p. 19-20.

(66) Lo stesso Teilhard sembra essersene accorto se si compara la spiegazione che del peccato originale dà a questo punto, nella nota 32 (p. 20) con la spiegazione che propone nello stesso anno 1948, nell'appendice aggiunto a Roma a Le phénomène humain, p. 347. Cf. C. TRESMONTANT, o.c., p. 117; P. SMULDERS, La vision de TdC. Essai théologique, Paris, 1964, p. 149-150 e 165-166; M.-M. LABOURDETTE, l.c., p. 434-435; cf. però, in senso contrario, M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 413-440.

tra i misteri della creazione, dell'incarnazione e della redenzione (67). E notiamo che tale unità sembra essere concepita non come appare di fatto a noi, ma come una necessità metafisica e deducibile a priori dalla stessa nozione di essere (68). Ma non equivale questo a mettere seriamente in pericolo la gratuità di tutto l'ordine soprannaturale? (69).

2) Interpretazioni e valutazioni

Stando alla testimonianza dello stesso Teilhard in una lettera del 1918, le sue riflessioni sulla creazione non si limitarono alla fase attuale, evolutiva, ma si estesero anche alla fase iniziale di essa (70). Ma il suo sbaglio, secondo C. Trsmontant, fu quello di operare una estrapolazione illegittima: applicare alla fase iniziale della creazione, anteriore alla nostra esperienza, la nozione di unificazione del molteplice che Teilhard aveva scoperto nella fenomenologia della sua fase attuale (71). Estrapolazione questa che lo ha reso vittima di una specie di "mitologia metafisica" che parte dall'esistenza di un Caos primitivo per concepire la creazione come lotta necessaria di Dio contro di esso. (72). E' tale mitologia che porta infatti Teilhard

(67) Comment je vois, n° 31, p. 20-21.

(68) Lo stesso Teilhard infatti oppone questa sua concezione all' "estrinsecismo" dell'insegnamento volgare, secondo il quale Dio avrebbe potuto creare o no, creare con o senza l'incarnazione e con una incarnazione redentrice o no: Comment je vois, nota 34, p. 20.

(69) Ci sono senz'altro testi in cui Teilhard lascia in salvo questa gratuità, ma la sua "metafisica" e imprecisione di linguaggio la pongono seriamente in pericolo; cf. P. SMULDERS, o.c., p. 146-148; H. DE LUBAC, o.c., p. 169-183.

(70) Lettre du 13 déc. 1918, in Genèse d'une pensée, p. 349-350.

(71) C. TRESMONTANT, Introduction à la pensée de TdC, Paris, 1956, p. 111-112 e 114.

(72) Lo stesso Teilhard infatti rigetta il Niente-puro per parlare di un Niente-vero, di un Niente-fisico, situato al vestibolo dell'essere ed identificato col Molteplice puro: La lutte contre la multitude, 1917, in C. TRESMONTANT, o.c., p. 112-113; ma il testo più sconcertante è forse quello de L'Unione creatrice, 1917, citato da C. TRESMONTANT, o.c., p. 113-114, dove si parla di un "Niente positivo", soggetto della creazione... che il Creatore ha trovato fuori di lui...".

de Chardin ad affermare che Dio non può creare un mondo senza il male perchè ciò sarebbe contraddittorio (73). Al che bisognerebbe rispondere almeno, con lo stesso Tresmontant, che noi non possiamo con rigore affermare che Dio "avrebbe potuto" o che "non poteva" fare altrimenti, perchè "noi non possiamo ragionare legittimamente mettendoci dal punto di vista di Dio" (74).

E' certo però che Teilhard de Chardin parli della creazione "dal punto di vista di Dio"? Così hanno pensato alcuni che arrivano a vedere nella sua opera una sostituzione della creazione col più radicale monismo metafisico (75). Il che senz'altro ci sembra esagerato e in opposizione con parecchi dei testi già citati circa la trascendenza del Dio Creatore. Tresmontant invece, pur ammettendo che Teilhard parli "dal punto di vista di Dio", fa queste critiche alla sua metafisica non senza averla presentato come un "annesso" o appendice alla sua opera, del resto giudicata con favore (76).

Uno dei più penetranti studi sui problemi teologici posti dalla "visione" teilhardiana è senz'altro quello di P. Smulders. Riguardo al nostro problema, l'autore ammette come valida la rappresentazione della creazione come attrazione del Fine e come animazione dell'evoluzione, pur aggiungendo che dovrà essere ancora approfondita, precisata ed integrata con la visione della creazione dal punto di vista dell'efficienza (77). D'altra parte, dichiarando, come Tresmontant che ciò non gli sembra nè essenziale nella visione di TdC nè l'anima del suo sistema (78), fa delle gravi ri-

(73) Note sur les modes de l'action divine dans l'univers, 1920, in C. TRESMONTANT, o.c., p. 118-119.

(74) C. TRESMONTANT, o.c., p. 119.

(75) Cf. per es. M.-L. GUERARD DE LAURIERS, La démarche du Père TdC, Divinitas 3 (1959) 227-228.

(76) C. TRESMONTANT, o.c., p. 110-111.

(77) P. SMULDERS, La vision de TdC. Essai théologique, Paris, 1964, p. 68-70.

(78) P. SMULDERS, o.c., p. 70 e 97.

serve circa la sua nuova metafisica della creazione (79). Rileva innanzi tutto l'insufficienza della nozione di essere ridotta a unione di "potenzialità e povertà" e qualifica di immaginazione spaziale e mitica la visione della creazione come lotta di Dio contro la materia eterna per colmare un vuoto e completarsi. Forse - suggerisce poi - Teilhard reagiva contro un certo estrinsecismo della teologia appresa nei suoi anni giovanili, e perciò non riusciva a distinguere tra arbitrarietà e vera libertà, negando tutti e due. E' vero poi, concede a Teilhard, che Dio, creando, non è indifferente, ma persegue un fine e chiama l'uomo a collaborare con lui. Ma questo non per necessità, ma per abbondanza, per una libera iniziativa del suo amore che ha voluto aver bisogno dell'uomo nel realizzare il suo disegno. Non una necessità a priori ed oggettiva, ma solo questo libero e misterioso amore, è ciò che spiega la connessione che di fatto c'è tra la creazione e tutti i misteri della nostra salvezza. Quindi è solo questo amore ciò che dà vera sicurezza alla nostra vita e alla nostra azione nel mondo (80).

Non tutti gli autori, però, condividono questo giudizio così negativo, a riguardo della "metafisica" di TdC. Infatti come abbiamo spiegato sopra, ci sembra che, al meno nel Comment je vois, la stessa nozione teilhardiana di essere salvaguardi sufficientemente la creazione ex nihilo subjecti (81). M. Barthélemy-Madaule aggiunge che Teilhard non parla della creazione "in tutta la sua significazione", non pronunziandosi su di essa in quanto "attualità trascendente". Preferisce anzi parlarne "sub specie temporis", cioè dal punto di vista del suo concreto svolgersi nel tempo, arrivando al più a cogliere la creazione "nel punto di tangenza tra il piano ontologico e il fenomenico", e questo anche quando fa

(79) P. SMULDERS, o.c., p. 90-97.

(80) P. SMULDERS, o.c., p. 145-150.

(81) Così la pensano anche H. DE LUBAC, M. BARTHELEMY-MADAULE e M.-M. LABOURDETTE (cf. supra nota 59), cui si può aggiungere R. NORTH, Teilhard and the Problem of Creation, in Theol. Studies, 24 (1963) 601.

delle riflessioni "teologiche" o "metafisiche" (82). Si spiega quindi come abbia abbandonato, senza negarle, l'ex nihilo e la nozione di inizio (83).

Per la stessa ragione non si può nemmeno dire che negasse la libertà della creazione dal punto di vista di Dio, giacché egli si limitava ad affermare la sua necessaria connessione fenomenica con il male e con l'incarnazione redentrice (84), il che gli serviva solo per insistere sul sommo interesse che Dio, di fatto, ha nella creazione (85).

In questo senso, per M. Barthélemy-Madaule, l'unione creatrice è l' "ontologia concreta" che coglie ed esprime l'essere così come si manifesta nel fenomeno (86), è il vero centro di tutta la sintesi teilhardiana (87) e spiega quindi la sua rappresentazione della creazione come unificazione (88).

(82) M. BARTHELEMY-MADAULE, Bergson et Teilhard de Chardin, Paris, p. 52, 58-59, etc.

(83) M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 52-53, 115-118, 605, etc. Tale riduzione di prospettiva all'aspetto fenomenico appare chiaramente in questo testo, citato dall'autrice nella p. 116: "A la limite inférieure des Choses, au-dessous de tout atteinte, elle nous découvre une pluralité immense, - la diversité complète jointe à la désunion totale. A la vérité cette multiplicité absolue serait le néant, et elle n'a jamais existé. Mais elle est la direction d'où sort, pour nous, le Monde" (Mon univers, 1924, p. 7; la sottolineatura è nostra). Anche due testi citati da C. TRESMONTANT, o.c., rispettivamente p. 112 e 113, sembrano parlare della materia primitiva e del molteplice dissociato da un punto di vista fenomenico: La lutte contre la multitude, 1917, e Les noms de la matière, 1919.

(84) M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 118, nota 3; 413-415, 434, 608-610; tale punto di vista fenomenico appare chiaramente in un testo delle Réflexions sur le péché originel, 1947, p. 3, citato dall'autrice nella p. 413.

(85) Cf. per es. Christologie et Evolution, 1933, p. 8: "Créer n'est donc pas une petite affaire pour le Tout-puissant, une partie de plaisir. C'est une aventure, une risquer, une bataille où il s'engage tout entier" (In M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 433-434).

(86) M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 603-607.

(87) Ib., p. 599-602.

(88) Ib., p. 607-613.

Tali precisazioni mostrano senz'altro una profonda conoscenza della mentalità e dell'opera di Teilhard de Chardin. Ci sia permesso però di fare qualche osservazione. Innanzi tutto circa la libertà di Dio nella creazione. M. Barthélemy-Madaule nota con esattezza che, per noi, due sono le questioni che esprimono come i due momenti di questo mistero. "Vuole Dio creare o no? E se vuole, che cosa decide di creare?". Subito aggiunge che la risposta alla prima questione, che si riferisce all'eterna volontà creatrice di Dio, è per noi, esseri temporali, avvolta nella notte e nel mistero (89). Possiamo senz'altro concedere che non potremo mai comprendere questo mistero. Ma dobbiamo aggiungere che ci è possibile almeno affermare l'esistenza di questa misteriosa ed eterna libertà divina dicendo che Dio poteva creare o no. Lo stesso Teilhard d'altronde lo afferma, come ha notato opportunamente il Padre De Lubac (90). Infatti, all'affermazione, trovata nel Comment je vois, della "Self-suffisance" e "Self-determination" di Dio, corrispondono altre esposizioni brevi ma precise di tale realtà, come quando parla della "libera scelta del Creatore" come fondamento della necessità fenomenica dell'evoluzione (91), o quando dice, anche solo incidentalmente, che "Dio poteva fare a meno del Mondo" (92). Tenendo presenti questi testi, la stessa M. Barthélemy-Madaule osserva che Teilhard affermò questo mistero della libertà e gratuità della creazione aggiungendo che la nostra ragione non sa distinguere, a tali profondità, tra suprema libertà e suprema necessità (93), "se non nel segno dell'amore" come abbiamo visto che spiegava a

(89) Ib., p. 610.

(90) H. DE LUBAC, o.c., p. 281-282; cf. R. NORTH, l.c., p. 577 e 599.

(91) Les fondements et le fond de l'idée d'év., Oeuvres 3, p. 184, nota 1.

(92) Mon univers, 1924, frammento in Oeuvres 5, p. 403: "... Dieu et Monde, le Plérôme, - réalité mystérieuse que nous ne pouvons pas dire plus belle que Dieu tout seul, puisque Dieu pouvait se passer du Monde, mais que nous ne pouvons non plus penser absolument accessoire, sans rendre incompréhensible la Création, absurde la Passion du Christ et inintéressant notre effort".

(93) M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 611.

questo punto il testo del Comment je vois.

Detto questo, dobbiamo aggiungere che la risposta che dà TdC alla seconda questione e che Bathélemy-Madaule sembra accettare, non ci pare salvaguardi sufficientemente la libertà di Dio nel suo "secondo momento," cioè la così detta "libertà di specificazione". E' vero che nel mondo presente il male "appare" in certo senso come necessario, ma si può affermare questo come una "condizione" oggettiva che si imporrebbe anche alla stessa decisione divina di creare? (94). Riteniamo che una risposta affermativa a tale quesito non sia legittima e perciò non possiamo ammettere i testi di Teilhard in cui dice che Dio non poteva creare altrimenti.

Ancora un'altra breve osservazione. Ammettiamo che Teilhard preferisca parlare della creazione dal punto di vista del suo concreto e fenomenico svolgersi nel tempo. Però ci pare anche certo che alle volte oltrepassi tale limite e, volutamente, applichi la sua "filosofia dell'unione creatrice" anche alla fase iniziale della creazione (95).

E' vero infine che un giudizio oggettivo e ponderato deve tener ben presente il significato di questa "filosofia" teilhardiana. L'intento di Teilhard fu quello di trovare e organizzare con essa una sintesi tra il suo senso Cristiano dell'Assoluto e il senso e la scoperta dell'evoluzione (96), tra la sua fede in Cristo e la sua fede nel Mondo. Più esplicitamente, egli voleva trovare in essa "la legge della trasformazione" e unificazione di tutte le cose in Cristo (97). Era poi cosciente della precarietà della sua sintesi ed affermava che la estensione della sua "filosofia dell'unione creatrice" alla creazione iniziale aveva bisogno di correzioni, dichiarandosi contento della sua limi-

(94) *ib.*, p. 610.

(95) Cf. *supra* nota 70 e sotto nota 98.

(96) *Mon Univers*, 1924, p. 6, in M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 595.

(97) *Mon Univers*, 1918, p. 6-7: *ib.*, p. 602.

tazione all'ordine dei fenomeni (98). Arrivò, anzi, fino ad affermare come possibile una trascrizione più tradizionalista delle sue concezioni (99).

Arrivati alla fine del nostro lavoro, ci sembra di poter formulare così le nostre conclusioni:

1) Leggendo i testi di Teilhard de Chardin sulla creazione non si deve dimenticare da una parte la sua spiccata preferenza per il punto di vista fenomenico del suo concreto svolgersi nel tempo, e dall'altra la riconosciuta precarietà e il senso religioso mistico della sua "filosofia" dell'unione creatrice.

2) Questo supposto, ci sembrano legittimi e validi dal punto di vista filosofico-teologico, il suo approfondimento della nozione di creazione come relazione di totale dipendenza dal Creatore, nonché la nozione di trasformazione creatrice e la rappresentazione della creazione dal punto di vista del Fine o Centro che tutto muove attraendolo a sé, pur affermando la necessità di un'ulteriore precisazione di tali concezioni ed una più chiara integrazione di esse con la visio-

(98) *Mon Univers*, 1918, p. 8, in M. BARTHELEMY-MADAULE, o.c., p. 602-603: "Je reconnais sans peine que la théorie de l'Union créatrice, sinon dans ses parties centrales (proches du Christ), au moins dans son extension à la création initiale et à la formation de l'âme, a besoin de corrections. Je tiens cependant à faire observer ceci: Mon but, en cherchant à tout ramener à l'union n'a pas été précisément de trouver une solution métaphysique de l'Univers, - mais plutôt de découvrir une forme historique et pratique aux développements de la Création. Supposons prouvé que la création et la spiritualisation des êtres ne puissent en aucune façon se réduire au mécanisme d'une union. Il pourrait demeurer vraie qu'une unification progressive des choses accompagne, mesure leurs accroissements entitatifs. L'union resterait alors la loi apparente, empirique, du perfectionnement et de la sanctification des créatures. Je n'en demande pas plus".

(99) *Lettre du 5 août 1936*, in H. DE LUBAC, o.c., p. 267.

ne della creazione dal punto di vista della efficienza.

3) Ci sembra provato che Teilhard non abbia negato la creazione ex nihilo subjecti e che abbia anche affermato la libertà di Dio nella creazione, rimanendo però molto compromessa, se non addirittura esclusa, la così detta libertà di specificazione.

4) E questo, infine, perchè pensiamo che la sua nozione di essere non sia stata sufficientemente epurata così da poter divenire un principio metafisico di valore universale. La sua "visione", è dipendente da tale nozione? In che misura? Abbiamo visto che i pareri a questo riguardo sono divisi. Tresmontant e Smulders sostengono che tale nozione non intacca la sua "visione" generale. Crespy, Barthélemy-Madaule e Labourdette invece, in forme e gradi diversi, la considerano come il centro della visione teilhardiana. Ci sembra quindi che questo problema rimanga ancora aperto.

Tali pregi e i limiti della concezione teilhardiana della creazione. Il merito però di Teilhard rimane, anche solo tenendo conto dei problemi posti e dell'orientazione suggerita per arrivare a una soluzione.

Nota bibliografica

1) Pubblicazione postuma delle opere di TdC

Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin, Paris, Editions du Seuil

- T. 1 : Le phénomène humain, 1955, 348 p.
- T. 2 : L'Apparition de l'homme, 1956, 375 p.
- T. 3 : La Vision du passé, 1957, 391 p.
- T. 4 : Le milieu divin, 1957, 203 p.
- T. 5 : L'Avenir de l'homme, 1959, 405 p.
- T. 6 : L'Energie humaine, 1962, 223 p.
- T. 7 : L'Activation de l'énergie, 1963, 429 p.

Fuori serie:

- Le groupe zoologique humain, Paris, Albin-Michel, 1956 , 272 p.

- Genèse d'une pensée (Lettres 1914-1919), Paris, Grasset , 1961, 404 p.
- Lettres de voyage (1923-1955), Paris, Grasset, 1956, 370p.
- Hymne de l'univers, Paris, Seuil, 1961, 170 p.
- Cahiers TdC, 4 numeri fino adesso con alcuni inediti, Paris, Seuil.
- Maurice Blondel et le Père TdC, Mémoires échangés en décembre 1919, présentés par H. de Lubac, Archives de Philosophie, Paris, Beauchesne, janvier-mars 1961, p.123-156.

2) Studi su Teilhard de Chardin di cui abbiamo tenuto conto

- BARTHELEMY-MADAULE, M., Bergson et Teilhard de Chardin, Paris, Seuil, 1963, 688 p.
- CRESPIY, G., La pensée théologique de Teilhard de Chardin, Paris, Ed. Universitaires, 1961; trad. it. Torino, Borla, 1963, 250 p.
- CUENOT, C., Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution, Paris, Plon, 1958, XLIX e 486 p.
- Teilhard de Chardin, Paris, Seuil, 1962, 190 p.
- DE LUBAC, H., La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, Paris, Aubier, 1962, 375 p.
- GUERARD DES LAURIERS, M.-L., La démarche du Père Teilhard de Chardin, in Divinitas 3 (1959) 221-268.
- LABOURDETTE, M.-M., L'oeuvre du Père Teilhard de Chardin, in Rev. Thom. 64 (1964) 403-436.
- NORTH, R., Teilhard and the Problem of Creation, in Theol. Studies 24 (1963) 577-601.
- RABUT, O., Dialogue avec Teilhard de Chardin, Paris, Cerf, 1958, 212 p.
- SMULDERS, P., La vision de Teilhard de Chardin. Essai théologique, Paris- Bruges, Desclée de Brouwer, 1964, 275 p.

(trad. della 3^a edizione neerlandese).

- TRESMONTANT, C., Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin, Paris, Seuil, 1956, 134 p.
- WILDIERS, N.M., Teilhard de Chardin, Bruxelles, Edition Universitaires, 1960; trad. it., Milana, Bompiani, 1962, 153 p.

D. BERTEITTO

D I O I N N O I

(Saggio di Teologia Cherigmatica)

La Rivista teologica "La Scuola Cattolica" ha trattato magistralmente i rapporti tra la teologia e l'evangelizzazione cristiana, esponendo i principi vitali della Teologia cherigmatica (1).

Gli illustri Autori, che hanno illustrato i vari aspetti di questo sentito problema, hanno però ripetutamente rilevato che, pur essendosi ormai raggiunto tra i teologi l'accordo circa la necessità di rendere predicabile la teologia per farne sostanzioso alimento di vita spirituale e non solo arido esercizio intellettuale, tuttavia questo lavoro, nella massima parte, deve ancora essere fatto.

Si tratta quindi di offrire questi saggi pratici e concreti di ripensamento vitale della Teologia ai fini della predicazione pastorale.

Per questo ci permettiamo di offrire un modesto contributo.

Si tratta di un tema molto difficile, eppure essenziale per la vita cristiana: la inabitazione di Dio in noi per mezzo della Grazia.

Riguardo a questo sublime argomento P. Glorieux afferma giustamente: "Même si l'explication dernière échappe, la réalité demeure infiniment riche et reconfortante. Elle doit être un des thèmes favoris de la prédication chrétienne.

"Il est certain en effet tout d'abord, que cette réalité, si sublime qu'elle soit, est pour tous, est offerte à

(1) Cfr. "La Scuola Cattolica", luglio-ottobre 1950, fasc. IV-V.

tous. C'est elle que la Passion du Christ a recouvrée et méritée. Or la Rédemption, comme la volonté salvifique de Dieu, s'étend à tous les hommes sans exception. Tous sont donc appelés à la posséder et à en vivre. Mais sa connaissance est également pour tous; car l'enseignement du Christ n'est pas une doctrine ésotérique, dont tout un secteur serait réservé à des initiés. Les Apôtres, comme leur Maître, ont prêché à tous sans distinction, les points les plus sublimes de la doctrine comme les plus simples. Il le faut d'ailleurs, puisque la vie surnaturelle réclame de l'adulte l'adhésion consciente de sa foi. Tous ont droit de connaître les largesses divines. Et tous en sont capables" (2).

Solo con queste solide convinzioni si capisce la dignità della vita cristiana e se ne vivono con maggior impegno e responsabilità i sublimi doveri.

Presentando, con facili adattamenti, queste considerazioni e spiegazioni ad uditori diversi si nota sempre vivissimo interesse. Perciò ci siamo decisi di offrirli ai sacerdoti, come saggio di valorizzazione vitale della Teologia ai fini della predicazione e frutto pastorale della trattazione teologica scientifica, fatta in sede scolastica.

1. La Grazia creata

Quando vuole definire il mistero della nostra elevazione alla vita divina, la Teologia cattolica non fa che riprendere per esaminarla in tutte le sue conseguenze, la celebre affermazione del barcaiolo di Tiberiade, scelto da Gesù Cristo come pietra fondamentale della sua Chiesa: "Per quem (Christum) Deus maxima et pretiosa nobis promissa donavit: ut per haec efficiamini divinae consortes naturae" (2 Petri, 1, 4) e quella non meno celebre dell'Apostolo prediletto:

(2) P. GLORIEUX, Introduction à l'étude du dogme, Lille 1948; pag. 230. Di questo ottimo lavoro, che offre una luminosa e vitale sintesi di tutto il dogma cattolico, abbiamo curato la versione italiana, presso la Soc. Ed. S. Paolo, Alba. Ivi si trovano pure indicazioni bibliografiche per ulteriori sviluppi.

"Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus" (1 Giov. 3, 1).

Filiazione divina, partecipazione della natura divina: ecco le mirabili parole che ci dicono l'inestimabile contenuto della grazia e della santificazione battesimale.

Ma si tratta di semplici parole, di eufemismi, di brillanti metafore, oppure di perfezioni e prerogative reali?

E come può essere reale che una creatura sia ammessa in modo vero alla partecipazione della natura divina?

Dobbiamo quindi cercare di approfondire queste verità, per poterne conoscere meglio ed esporre il loro oggettivo contenuto.

1. - Qual è dunque il senso delle parole di S. Giovanni: filii Dei nominamur et sumus?

In che cosa consiste questa filiazione divina, che ci è comunicata nel Battesimo, per mezzo della Grazia?

- Si tratta di una filiazione divina adottiva, che non si identifica con la filiazione divina naturale, che è propria della seconda Persona della SS. Trinità, la quale riceve dal Padre, per via di generazione intellettuale, la stessa infinita natura divina e quindi è vero Dio, vera Persona divina come il Padre e come lo Spirito Santo.

- Questo non si può assolutamente dire di noi, che non abbiamo questa filiazione divina naturale, la quale conviene solo al Figlio divino, il quale è l'Unigenito. Noi abbiamo solo la filiazione divina adottiva.

- Però la filiazione divina adottiva è essenzialmente distinta dalla filiazione adottiva umana.

Questa è di ordine puramente giuridico. Quando un ricco signore adotta in figlio un povero orfano, non gli comunica nulla di intrinseco, non ne modifica intrinsecamente la natura e le operazioni, ma gli conferisce solo un titolo giuridico, esterno, per cui quel fanciullo, rimanendo intrinsecamente quello che era prima, è introdotto nella casa del ricco, viene considerato come membro della sua famiglia ed avrà diritto alla sua eredità.

- Nella filiazione divina adottiva invece, abbiamo in colui che è adottato, una modificazione reale intrinseca, in

forza della quale si può parlare di una vera rigenerazione, ossia di una nascita spirituale da Dio, "ex Deo nati sunt", (Giov. 1, 13) e di una somiglianza di natura con Dio stesso e in modo speciale con la Persona divina del Figlio, "filii in Filio".

In che cosa consiste questa intrinseca modificazione ed elevazione?

- Nella filiazione divina adottiva - risponde S. Pietro - "Deus maxima et pretiosa nobis promissa donavit": Dio ci ha fatto dei doni preziosi ed inestimabili di ordine intrinseco alla nostra anima. E qual è l'effetto di questi doni? Lo indica S. Pietro proseguendo: "ut per haec efficiamini divinae consortes naturae". Questi doni ci comunicano una partecipazione, un consorzio della stessa divina natura. Noi siamo quindi deificati, divinizzati, per mezzo della grazia.

Questa è l'affermazione chiara di S. Pietro, che ci fa capire la essenziale differenza tra l'adozione puramente umana e l'adozione divina, la quale ci modifica ed eleva intrinsecamente e ci fa nascere al consorzio della stessa natura divina, ossia ci deifica, ci divinizza.

- Ma la mente umana rimane sbalordita davanti a questa affermazione e si domanda con ragione: "E' possibile la divinizzazione, ossia la comunicazione della natura divina? Come può una creatura essere divinizzata? In che cosa consiste questa divinizzazione per mezzo della Grazia?"

2. - Alle sublimi domande risponde Dio stesso mediante la Sua Rivelazione.

a) In Dio si dà questa comunicazione della natura divina.

La natura divina infinita viene comunicata dal Padre al Figlio per mezzo della generazione intellettuale, che ci dà la Persona divina del Figlio, che è Dio, per la filiazione divina naturale.

Il Padre e il Figlio comunicano la natura divina allo Spirito Santo per mezzo della spirazione di amore, che ci dà la Terza Persona divina, lo Spirito Santo, che è Dio, per la origine eterna dal Padre e dal Figlio.

b) E fuori di Dio è possibile la comunicazione della natura divina.

La Rivelazione ci risponde di sì.

1. In Gesù Cristo la Persona divina del Verbo si comunica alla natura umana, ossia termina immediatamente la natura umana, in ordine alla personalità.

La natura umana non cessa di essere quello che è, e non si trasforma nella natura divina; la natura divina non cessa di essere quello che è, e non si trasforma nella natura umana.

Avviene solo una unione immediata, una terminazione immediata della Persona divina del Verbo con la natura umana nel piano della personalità, in quanto la personalità umana viene supplita dalla personalità divina del Verbo.

Il Verbo si comunica, si dona alla natura umana per mezzo della gratia unionis, ossia per mezzo del dono infinito e immediato di se stesso, e non per mezzo della grazia creata che è solo conseguente l'unione ipostatica, per conferire alla natura umana, assunta dal Verbo, la piena santità individuale e sociale, che le spetta.

A causa di questa unione immediata, personale e intima col Verbo divino, la natura umana si può dire divinizzata.

- Come il ferro si dice infuocato, perchè pur restando ferro, è intimamente unito e penetrato dal fuoco, così la natura umana di Gesù Cristo è divinizzata, perchè, pur restando natura umana, è intimamente unita e penetrata dalla Persona divina del Verbo.

"Caro dicitur deificata - afferma S. Tommaso riferendo il pensiero di S. Giovanni Damasceno - non per conversionem (come affermano i Monofisiti), sed per unionem ad Verbum, salvis suis proprietatibus naturalibus, ut intelligatur caro deificata, quia facta est Dei Verbi caro, non quia facta sit Deus" (III, q. 2 a. 1 ad 3).

2. In modo analogo avviene la nostra divinizzazione, per mezzo della grazia santificante creata.

Noi siamo divinizzati non perchè cessiamo di essere creature e diventiamo Dio, ma perchè, pur restando creature,

per mezzo del dono creato della grazia noi siamo elevati ed intimamente, immediatamente uniti a Dio, non nel piano della persona, ma nel piano dell'operazione.

Dio cioè ci si dona, diventa nostro termine immediato, non in ordine alla personalità, perchè noi abbiamo già la nostra personalità umana, ma in ordine alle nostre operazioni, che dalla grazia vengono così elevate e potenziate da poter avere come oggetto e termine immediato Dio stesso.

"Gratia creaturae - dice S. Tommaso - facit unionem ad Deum; quae quidem duplex est, scil. per operationem, secundum quam nos unimur Deo cognoscendo et amando ipsum; et in persona" (In III Sent. d. 10, q. 3, a. 1, sol. 1, in c).

Giova pensare ad una lampada spenta. E' misera cosa : un po' di vetro e un po' di filo. Ma ecco che questa lampada viene accesa, ossia viene investita dalla luce e dal calore e diventa luminosa, incandescente.

Sostanzialmente è ancora quella di prima; eppure quale differenza, mediante il solo contatto intimo con la luce e col calore che l'hanno infuocata!

Anche la nostra povera persona umana viene investita dalla luce e dal calore divino, in quanto le nostre operazioni per mezzo della grazia sono immediatamente unite a Dio, e così per questo contatto operativo intimo con Dio, noi siamo divinizzati.

Non cadiamo dunque nel panteismo, perchè nel piano soggettivo la dualità tra creatura e Creatore rimane salva; in quanto la creatura rimane creatura e il Creatore rimane Creatore; i soggetti rimangono distinti. L'unione avviene solo nel piano oggettivo, in quanto Dio diventa oggetto e termine immediato delle nostre operazioni soprannaturali.

II. La Grazia increata

Dobbiamo ora precisare questo prodigio soprannaturale della nostra divinizzazione, indicando concretamente per mezzo di quali operazioni noi siamo divinizzati, ossia per mezzo di quali operazioni noi terminiamo immediatamente in

Dio, noi ci uniamo intimamente e immediatamente a Dio, e Dio stesso, Uno e Trino, si unisce a noi e ci inhabita, secondo le chiare affermazioni della Rivelazione.

- Procediamo anzitutto per via di esclusione.

a) La nostra divinizzazione non avviene per mezzo della creazione.

La creazione ci comunica una partecipazione limitata e finita delle perfezioni divine, ma non ci comunica Dio con l'inhabitazione delle Persone divine. Lo rende solo presente con la presenza naturale di immensità, per cui Dio è ovunque esercita la sua azione creatrice e conservatrice.

Le perfezioni finite di un uomo sono un debole riflesso delle infinite perfezioni di Dio; ma tra finito e infinito vi è differenza qualitativa. Quindi la creazione non ci divinizza, perchè non ci comunica Dio nel modo soprannaturale, indicato, ma ci rende solo immagini limitate e imperfette della infinita realtà divina.

b) Anche la cognizione naturale di Dio non ci divinizza.

Per mezzo del ragionamento, dagli effetti creati noi possiamo giungere alla conoscenza della Causa prima increata e quindi unirici a Dio intenzionalmente, mediante la cognizione.

Tuttavia questa cognizione naturale di Dio non ci divinizza, perchè non realizza un'unione immediata con Dio, ma solo un'unione mediata, attraverso a poveri concetti inadeguati, che ci dicono qualche cosa di Dio, ma non ci mettono a contatto immediato, intuitivo, con Dio. E, di fatto, questa conoscenza naturale di Dio si può dare anche in un pagano.

c) Anche la fede soprannaturale non è sufficiente per realizzare la nostra divinizzazione; tanto è vero che ci può essere la fede informe, ossia la fede senza la grazia santificante e divinizzatrice.

Un giovane cristiano, per esempio, che è in stato di peccato mortale, non è certo partecipe alla natura divina, non è figlio di Dio, non è quindi divinizzato; eppure egli può avere la virtù infusa della fede soprannaturale. E' la

fede informe, che non giustifica, perchè è separata dalla grazia e dalla carità, e che rimane finchè non si commette un peccato direttamente contrario alla fede stessa.

Perchè la fede non divinizza? Perchè non unisce immediatamente a Dio, non ci dà l'intuizione immediata di Dio, ma solo la cognizione di Dio per speculum in aenigmate.

- La fede soprannaturale supera qualsiasi conoscenza naturale di Dio, ottenuta con l'esercizio della ragione, ma è sempre una cognizione mediata, oscura, che non ci fa vedere Dio faccia a faccia. Essa ci fa conoscere quello che Dio ci ha detto attraverso la Sua diretta testimonianza, la quale però è fatta di espressioni, prese dal linguaggio umano, e quindi è cognizione mediata, oscura e non intuitiva.

La fede ci fa sapere che in Dio esiste la Trinità e quindi è virtù teologale, che ha Dio per oggetto. Non ci fa però vedere la SS. Trinità, non ce ne ottiene la comunicazione, non ce la rende inabitante.

d) La divinizzazione avviene dunque per mezzo della virtù soprannaturale della speranza? Neppure. Noi sappiamo infatti che ci può essere la speranza informe, ossia la speranza senza la grazia, senza la filiazione divina adottiva. Uno può avere la speranza ed essere in stato di peccato mortale, e perciò non è divinizzato, non è figlio di Dio.

Perchè la speranza non ci divinizza? Perchè la speranza ci orienta verso il futuro possesso di Dio, che avverrà per mezzo della visione beatifica, nella vita eterna, ma non ci dà Dio inabitante. Se ce lo desse già fin d'ora, non sarebbe più speranza, ma possesso: cesserebbe di essere speranza.

e) Come avviene adunque la nostra divinizzazione su questa terra? In che modo noi, già su questa terra, possiamo unirci immediatamente a Dio e quindi essere divinizzati ed inabitati dalle divine Persone?

Risponde S. Tommaso: "Caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat" (II, II, q. 23, a. 6).

La nostra unione immediata con Dio avviene per mezzo della carità soprannaturale, che viene infusa in noi con la

grazia santificante ed è inseparabile dalla grazia santificante.

Senza la carità non siamo figli di Dio, non abbiamo la grazia. Se si perde la carità, si perde anche la grazia; se si perde la grazia si perde la carità.

Quindi è per mezzo della virtù soprannaturale della carità, che si verifica in noi l'unione immediata con Dio nel piano operativo, la quale ci divinizza, e ci procura la grazia increata della inabitazione trinitaria.

- Non basta però la carità naturale verso Dio.

Attraverso alle cose create noi concepiamo stima ed amore verso il loro Creatore. Quest'amore tuttavia non divinizza, perchè non unisce immediatamente a Dio, ma unisce a Dio attraverso alle creature, ed è fondato su dei motivi creati, ossia sui riflessi della bontà divina, sparsi nel creato. Questa carità naturale non ci dà Dio, ce lo fa solo amare, non ce lo fa possedere.

Ci vuole invece la carità soprannaturale, infusa. Per mezzo di essa noi possediamo Dio. Per mezzo di questa scintilla divina si opera l'immediato contatto della nostra volontà con Dio, Dio ci si dona immediatamente e diventa nostro possesso, termine immediato del nostro amore.

Noi non oseremmo affermare tanto, se Dio stesso non ce lo avesse rivelato.

Ascoltiamo Gesù: "Si quis diligit me (ecco la carità soprannaturale), et pater meus servabit et pater meus diliget eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus" (Giov. 14, 23).

Ecco le Tre Persone divine che si donano alla creatura e che terminano immediatamente l'amore soprannaturale della creatura!

E S. Paolo aggiunge: "Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis" (Rom. 5, 5). Per mezzo della carità lo stesso Spirito Santo ci è donato e diventa il termine immediato del nostro amore, e ci unisce immediatamente a sè.

"Qui Spiritu Dei aguntur ii sunt Filii Dei" (Rom. 8, 14). Eccoli i figli di Dio, i divinizzati: coloro che sono mossi

dallo Spirito di Dio, ossia coloro che per mezzo delle operazioni sono intimamente uniti a Dio, che muove, alletta e sazia la loro volontà con la sua presenza immediata di inabitazione.

La carità adunque eleva la volontà umana e le fa raggiungere immediatamente Dio stesso, le fa possedere Dio stesso, che fa del giusto il Suo tempio.

- Come si spiega questo prodigio?

Ordinariamente infatti noi vediamo che non basta amare una cosa per possederla realmente!

Il mendicante ama le ricchezze, ma non basta quest'amore per fargli possedere le ricchezze, e per rendere presente l'oro che egli agogna.

La mamma ama il figlio lontano, ma non basta quest'amore per farle abbracciare il figlio e per renderglielo immediatamente e realmente presente.

Come adunque la carità soprannaturale non solo ci fa amare Dio, ma ci donare Dio stesso?

Perchè Dio, che noi amiamo, è un Amico onnipotente, che non solo ci infonde l'amore e il desiderio di sè, ma realizza immediatamente questo amore, donandosi a noi e diventando, già fin da questa vita, possesso immediato della nostra volontà e della nostra anima.

"Si quis diliget me... Pater meus diliget eum et ad eum veniemus..."

Amare dunque! Si quis diliget me.

Ed ecco subito il contraccambio divino: Pater meus diliget eum! Ma questo amore divino è efficace, onnipotente; e il frutto di questa efficacia è il dono di Dio stesso, che diventa nostro possesso immediato: ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus! Questa unione immediata con Dio mediante la carità è la ragione precipua della nostra divinizzazione e della inabitazione dello Spirito Santo e conseguentemente delle Tre Persone divine, indiscindibilmente unite nell'unità numerica della natura divina.

Perciò, alla luce della S. Scrittura, l'insigne teologo Francesco Suarez afferma: "Per gratiam et charitatem perfectissima quaedam amicitia inter Deum et hominem constituitur" (De Trinit. l. XII, c. 5. n. 13).

Orbene, essendo perfettissima tale amicizia, ed essendo Uno degli amici onnipotente, nulla impedisce la unione reale, che di per sè è richiesta dall'amore. Se avvenisse il contrario, bisognerebbe dire che Dio invece di porre la sua onnipotenza al servizio dell'amore, si varrebbe di essa per frenarne l'impulso unitivo.

Ora, la grazia e la carità di per se stesse e con diritto stretto e irresistibile reclamano nell'anima del giusto, fatto amico di Dio per mezzo di tali doni, la sua presenza intima, reale e personale. Appena quindi viene infusa la grazia santificante i divini Ospiti cominciano ad essere presenti nella persona del giusto, ossia del figlio adottivo di Dio, in modo diverso da quello precedente; e in tal modo che se anche non fossero prima stati presenti a causa della immensità divina, verrebbero ora e dimorerebbero liberamente in lui in virtù della grazia e della carità, secondo l'insegnamento di S. Giovanni: "Qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo" (I Giov. 4, 16).

Bastano perciò le esigenze dell'amicizia divina soprannaturale per stabilire un nuovo titolo della presenza di Dio nell'anima.

Questo è il pensiero di Suarez, seguito dopo di lui e tuttora seguito da molti teologi e che egli stesso ritiene complemento del pensiero di S. Tommaso: "Nec est alienus ab explicatione divi Thomae, sed quaedam declaratio illius" (De Trinit., l. XII, c. 5, n. 14, Parisiis, 1856 ss., vol. I, p. 811-812. Citiamo sempre questa edizione).

Riferiamo solo, per dovere di oggettività, due testi tra i più espliciti:

"Per gratiam et charitatem perfectissima quaedam amicitia inter Deum et hominem constituitur. Amicitia vero ex se petit unionem inter amicos, non solum per conformitatem affectuum, sed etiam per inseparabilem praesentiam et conjunctionem, quoad fieri possit. Unde amicitia perfectissima et maxime spiritualis, ac divina, suo iure ac debito postulat intimam Dei praesentiam in homine; quam sibi hoc modo amicum constituit per realem existentiam intra ipsum ex vi talis amicitiae, ita ut quamvis alio titulo ibi non esset, hic sufficeret". (De Trinit. l. XIII, c. 5, n. 13, vol. I, p. 811).

"Si per impossibile fingamus Spiritum Sanctum non esse alias realiter praesentem intra animam, eo ipso quod anima talibus donis afficeretur (= gratia, charitas), ipsemet Spiritus Sanctus veniret ad illam per praesentiam personalem, et in ea esset et maneret quandiu gratia illa duraret" (i - bid., n. 12, p. 811).

Possiamo dunque ritenere questi concetti balisari circa la parziale spiegazione del mistero della inabitazione divina, trinitaria, attestata dai testi della S. Scrittura, di cui abbiamo offerto saggio:

1) La inabitazione importa nell'anima una presenza fisico-sostanziale delle tre divine Persone, specificata e formalmente distinta da quella di immensità, e che, anche se ordinariamente si appropria allo Spirito Santo, è comune realmente a tutta la Trinità.

2) A tal fine, per salvare la immutabilità divina, è imprescindibile, non solo di potenza ordinata, ossia conforme a questo piano di Provvidenza, ma anche di potenza assoluta un effetto o azione di Dio, che non basta sia di ordine naturale, ma deve essere la stessa grazia santificante coi suoi doni e virtù annesse.

3) Questa inabitazione si realizza adeguatamente in tre momenti indivisibili: a) anzitutto Dio, con la infusione della grazia, si rende presente nell'anima, assimilandola soprannaturalmente a se stesso; b) da parte sua l'anima così nobilitata e per mezzo degli atti di conoscenza e di amore provenienti dalla medesima grazia, entra in relazione di amicizia personale col suo divino Ospite; c) che conseguentemente le si concede come oggetto di gioia e di fruizione ineffabile, in proporzione del grado di grazia e di carità, sempre crescenti con l'esercizio della vita soprannaturale.

III. Ulteriori spiegazioni

Davanti a queste grandi affermazioni pullulano però le domande di ulteriori spiegazioni, che ci diano una intelligenza sempre maggiore, sempre meno inadeguata di queste meraviglie divine.

Dobbiamo soddisfare ad alcune di queste legittime domande:

a) E' noto il principio filosofico: Nil volitum quin prae cognitum! Non si può amare quello che non si conosce.

Quindi per amare Dio in modo soprannaturale, mediante la carità, dobbiamo conoscerlo in modo soprannaturale mediante la fede.

Orbene se la fede è cognizione di Dio, solo mediata, oscura, per speculum et in aenigmate, come è possibile che per mezzo della carità noi possediamo in modo immediato, osia che la nostra volontà si unisca immediatamente a Dio e perciò sia divinizzata? Non si deve piuttosto dire che anche la carità è un amore di Dio solo mediato, una unione effettiva con Dio solo mediata e quindi non ci può divinizzare, nè ottenere la inabitazione delle Persone divine?

Rispondiamo: E' vero che non si può amare quello che non si conosce. La conoscenza di un bene orienta la volontà verso l'amore di quel bene. La volontà è una facoltà cieca; ci vuole la luce della ragione e della fede per illuminarla. L'amore suppone la conoscenza dell'oggetto amato. L'amore però non è proporzionato al modo di conoscere l'oggetto, perchè l'amore termina all'oggetto, non com'è nella mente che lo conosce, ma come è in se stesso.

Appena quindi la ragione o la fede ci ha dato in qualsiasi modo (o mediato o immediato) la conoscenza di un bene oggettivo, la volontà ama quel bene, non in funzione del modo secondo cui fu conosciuto, ma lo ama immediatamente, così com'è in se stesso.

Fin che non conosco una persona, non la amo; ma ciò non comporta che se conosco quella persona solo attraverso una fotografia, in modo mediato, io ne ami solamente la fotografia!

Conosco quella persona mediatamente, per mezzo della fotografia, ma l'amo immediatamente, così come è in se stessa.

- Così pure, per mezzo della fede, si conosce Dio mediatamente, per speculum et in aenigmate, ma presupposta questa cognizione, per mezzo della carità si ama Dio non così

com'è nello specchio e nel mistero della fede, ma com'è in se stesso. E Dio contraccambia subito questo amore soprannaturale, che Egli stesso ci ha infuso, con un contraccambio efficacissimo, col dono immediato di Se stesso.

b) Se per mezzo della carità noi possediamo immediatamente Dio, TUTTO Dio, dono infinito, come si spiega che noi possiamo crescere continuamente nell'amore, e quindi nel possesso di Dio, nell'intimità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che ci inabitano?

E' ancora possibile crescere nel possesso di Dio? è ancora possibile che ci siano gradi in questo possesso, quando si possiede già tutto Dio, anche con un solo atto di carità soprannaturale?

Rispondiamo: il possesso di Dio inabitante può aver gradi, poichè il dono è infinito, ma non il possesso di tale dono infinito. Esso invece è proporzionato al grado di grazia e di carità.

Anche per mezzo della visione beatifica, ogni beato possiede, per visionem, tutto Dio. Eppure è dogma di fede che la visione beatifica ammette gradi, poichè è un possesso finito di un dono infinito; possesso proporzionato al grado del lumen gloriae, e della grazia.

c) Se per mezzo della carità possediamo già Dio, in modo immediato, come può ancora essere possibile la speranza, che esclude il possesso e suppone una distanza tra noi e Dio?

Rispondiamo: Noi in questa vita possediamo Dio immediatamente per amorem, ma non per visionem intuitivam.

Ora la speranza ci ordina e ci fa desiderare il possesso di Dio mediante la visione intuitiva, che si realizza solo nella vita eterna.

Solo quando avremo raggiunto il possesso intuitivo di Dio, cesserà la speranza.

Fin che abbiamo solo il possesso affettivo di Dio, ci può e ci deve essere la speranza di giungere al possesso intuitivo di Dio.

d) Se noi possediamo già Dio in modo immediato, perchè non siamo già beati fin da questa vita? Perchè l'amore immediato di Dio inabitante non ci beatifica?

Rispondiamo: Perchè non c'è ancora il possesso di Dio per visionem. Per mezzo della carità noi possediamo veramente Dio, siamo templi di Dio; ma questo non lo vediamo, non possiamo affissarci in Dio. Dio è in noi; ma dietro il denso velo della fede, che chiude i nostri occhi e ci impedisce di vederne la faccia beatificante e di percepirne sperimentalmente la presenza. Perciò non siamo beati e piangiamo le lacrime dell'esilio e sospiriamo verso la patria, in cui ci sarà dato di vedere Dio faccia a faccia, e preghiamo col cieco: "Domine, ut videam".

Solo quando saremo in Cielo, il possesso di Dio Uno e Trino sarà pieno, poichè noi lo possederemo anche con la visione. Allora Dio sarà termine immediato, anche nel nostro intelletto, e quindi la nostra divinizzazione, per unionem immediatam cum Deo, sarà perfetta. "Similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est". (1 Giov., 3, 2).

Si può pensare ad un figlio che ritorna cieco dalla guerra e stringe al cuore il suo padre amantissimo. Egli lo possiede, ma non lo vede. Sa che è suo padre; sa che è tra le sue braccia, ma non lo vede; e quindi sospira fra le lacrime: oh, se lo vedessi! Solo vedendolo, lo possederebbe pienamente e la gioia del ritorno sarebbe completa.

e) Da quanto si è detto si ricava che è l'esercizio della carità soprannaturale, infusa, preceduto dall'esercizio della fede, che ci mette in immediato contatto con Dio, e perciò ci divinizza e ci ottiene la grazia increata della inabitazione trinitaria.

E allora come spiegare che anche i bambini per mezzo del Battesimo sono giustificati e perciò sono resi partecipi della natura divina, sono divinizzati, sono tempio vivo dello Spirito Santo, anche senza l'esercizio delle virtù teologali? Come si spiega che anche durante il sonno, senza l'esercizio attuale delle virtù teologali, si continua ad essere giustificati, ad essere inabitati da Dio, purchè si conservi lo stato di grazia?

Rispondiamo: si deve notare che c'è una essenziale differenza tra le virtù naturali e le virtù soprannaturali.

Le virtù naturali presuppongono gli atti, l'esercizio, e si acquistano con la ripetizione di atti, con l'esercizio.

Invece le virtù soprannaturali vengono infuse nel Battesimo insieme con la grazia e poi si esercitano.

Nell'ordine naturale prima c'è l'atto, poi l'abito; nell'ordine soprannaturale, in via ordinaria, prima c'è l'abito, la virtù, infusa nel Battesimo che si riceve ordinariamente da bambini, e poi ci sono gli atti, quando si acquista l'uso di ragione.

Orbene, Dio ci viene dato quando ci sono infuse la grazia e la carità; e quindi basta la virtù della carità, anche senza l'esercizio, per essere uniti immediatamente a Dio e quindi per essere divinizzati e divinamente inabitati.

L'esercizio della carità soprannaturale aumenta il possesso di Dio; ma il dono infinito di Dio ci viene già fatto quando ci è infusa la grazia con la carità, e Dio inabita la nostra anima anche indipendentemente dall'esercizio della carità, purchè rimanga la virtù infusa della carità.

Anche nell'ordine naturale, un sapiente, un artista possiede in se stesso l'oggetto della sua scienza e della sua arte e non cessa di essere sapiente e artista per il fatto che non pensa attualmente all'oggetto della sua scienza e dell'arte.

Così noi possediamo Dio per mezzo della virtù della carità. Per mezzo di essa, noi portiamo sempre Dio inabitante in noi, come l'artista porta sempre in sé il mondo interiore, a cui si estende la sua arte, anche quando dorme. Per il fatto che dorme non cessa di essere un artista.

Anchenoi non cessiamo di essere teofori, per il fatto che cessa per qualche tempo il nostro attuale esercizio di unione con Dio. Se in noi rimane la grazia con la carità, continuiamo ad essere uniti a Dio, continuiamo a possedere la inabitazione delle Persone divine e quindi continua la nostra divinizzazione.

f) Se la SS. Trinità è già in noi mediante la grazia e la carità, quale apporto nuovo può conferire la presenza reale di Gesù nella Santa Comunione?

Rispondiamo. Per ricevere degnamente la S. Comunione bisogna essere in stato di grazia e quindi essere Tempio

vivo della SS. Trinità. Con la S. Comunione, finchè durano le specie eucaristiche, è realmente presente in noi Gesù Cristo come uomo, e in forza della unione ipostatica anche il Verbo divino, ossia la seconda Persona della SS. Trinità, la quale è un solo Dio col Padre e con lo Spirito Santo. Quindi, mediante la S. Comunione, la Persona del Verbo è presente in noi col massimo titolo e legame, ossia della sua unione personale con la natura umana assunta e in noi realmente presente sotto le specie eucaristiche; questa divina presenza è pure il massimo titolo della presenza inabitante delle Tre Persone divine.

Quando poi cessa la presenza reale di Gesù Cristo in noi, con la corruzione delle specie eucaristiche, cessa pure tale specialissima presenza Trinitaria, ma l'anima, in forza della grazia sacramentale della Comunione ricevuta, acquista un maggior grado di grazia e di carità e quindi anche di inabitazione Trinitaria.

IV Conferme teologiche

Presentiamo ora alcuni testi molto significativi, nei quali autorevoli Maestri del pensiero cattolico descrivono la inabitazione Trinitaria, anticipazione della gioia beatifica del cielo, ove sarà svelato e portato a piena maturazione ciò che ora è sicura garanzia e reale premessa, affermata da Dio stesso. Queste citazioni, debitamente tradotte e spiegate, servono di conferma e di ulteriore approfondimento della dottrina esposta.

S. AGOSTINO commentando le parole di S. Paolo: "qui autem confirmat nos... et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris" (2 Cor. 1, 21-22), afferma che lo Spirito Santo non è solo pegno, ma caparra della gloria futura e spiega così il suo pensiero: "Qualis res est, si pignus tale est? Nec pignus, sed arrha dicendus est. Pignus enim quando ponitur, cum fuerit res ipsa reddita, pignus aufertur. Arrha autem de ipsa re datur, quae danda promittitur; ut res quando redditur, impleatur quod datum est, non mutetur" (De verbis Apost., serm. 156, c. 15, n. 16; ML. 38, 858).

SUAREZ così riassume la dottrina dei Padri e teologi sull'Inabitazione trinitaria: "Quando Deus infundit animae dona gratiae sanctificantis, non solum creata dona, sed ipsaemet divinae Personae homini dantur, et animam eius inhabitare incipiunt, et ideo talium donorum interventu Spiritus Sanctus invisibiliter mittitur. Ita docent Doctores Scholastici, adeoque certam reputant hanc veritatem, ut dominus Thomas errorem appellaverit sententiam dicentium, non dari Spiritum Sanctum, sed eius dona. Idem sentit Alensis et alii theologi. Estque sententia communis Patrum". (De Trinit. l. XII, cp. V, n. 8, vol. I, p. 809).

L. BILLOT afferma e prova: "Donum iustificationis, non solo dono gratiae creatae et inhaerentis constat, sed et potissimum dono gratiae increatae et inhabitantis, quae est ipse Deus unus et Trinus sese fruendum dans creaturae" (De Deo Trino, th. 43, p. 596).

SUAREZ commenta I Cor. 3, 16-17: "Si quis autem Templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos", scrivendo: "Sanctitas autem Templi huius in gratia consistit; ergo per hanc Spiritus Sanctus habitat in illo et illa ablata discedit ac proinde per eandem gratiam mittitur ad animam" (De Trinit. l. XII, cp. 5, n. 7; vol. I, p. 809).

Commentando l'affermazione scritturistica della dona - zione invisibile dello Spirito Santo all'anima (cfr. Rom. 5, 5), S. TOMMASO scrive:

"Ad donationem Spiritus Sancti, non sufficit quod sit nova relatio, qualiscumque est, creaturae ad Deum, sed oportet quod referatur in Ipsum sicut ad habitum; quia quod datur alicui habetur aliquo modo ab ipso. Persona divina non potest haberi nisi ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae; aut ad fructum imperfectum et sic habetur per donum gratiae gratum facientis" (S. Thomas, In I Sent. d. 14, q. 2, a. 2 ad 2).

"Habere autem potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem" (S. Thomas, I, q. 43, a. 3).

SUAREZ aggiunge: "Sic dicitur Deus donari homini iusto, quia in eo incipit esse speciali modo, tamquam in templo et amico suo ut obiectum intimae cognitionis et amoris" (Suarez, De Trinit. l. XI, c. IV, n. 3, vol. I, p. 783).

La ragione per cui lo Spirito Santo, in modo speciale e personale, è detto dono viene così espressa da LEONE XIII: "Ipse enim vero, non modo affert nobis divina munera, sed eorundem est auctor (cfr. I Cor. 12, 11), atque etiam munus ipse est supremum; qui a mutuo Patris Filiique amore procedens, iure habetur et nuncupatur Altissimi donum Dei". (Enc. Divinum illud munus, Acta Leonis XIII (1897) 138-139).

P. GALTIER afferma che Dio donandosi alla nostra anima dimora in essa, così com'è, "non solo per mantenerla nell'esistenza e muoverla verso il suo fine, per formarla a sua immagine e renderla partecipe del suo modo di agire, ma anche e soprattutto per concedersi (se livrer), per comunicarsi ad essa, per metterla in stato di godere, in certa misura, del dono che le è fatto dalla stessa Trinità" (Temples du Saint Esprit, Rev. d'Asc. et Myst. 7 (1926) 367).

Circa l'inabitazione Trinitaria, S. AGOSTINO scrive: "Deus ubique praesens est, et ubique totus praesens; nec ubique habitans, sed in templo suo, cui per gratiam benignus est et propitius. Capitur autem habitans ab aliis amplius, ab aliis, minus" (De Praesentia Dei, c. XIII, n. 38, ML. 33 847).

I SALMANTICESI affermano che per mezzo della grazia e della carità "trahitur Deus ad anima et iungitur illi, ut sit et maneat in ea: sicut hospes amicabile manet in domo amici, et ut Deus in templo sibi consecrato, et ut cognitum in cognoscente et amatum in amante, quo (amato) ipse amans pro libito fruatur, et cum quo familiariter colloquatur, et cui amabiliter convivat et conversetur" (Salmanticenses, De gratia Dei, disp. I, cp. I, n. 19, vol. I, p. 11).

Il dono creato della giustificazione soprannaturale (grazia santificante, virtù e doni) è quindi sempre congiunto col dono increato dello Spirito Santo inabitante e conseguentemente con l'inabitazione del Padre e del Figlio, con-

giunti in unità numerica di natura divina con lo Spirito Santo, amore personale del Padre e del Figlio.

"Ipsa persona Spiritus Sancti atque adeo tota Trinitas vera est gratia increata, quatenus peculiari modo iustis confertur" (Suarez, De gratia actuali, Prol. III, c. III, n.4; vol. 7, p. 137).

Infatti, afferma già S. AGOSTINO: "Gratia quippe Dei donum Dei est, donum autem maximum ipse Spiritus Sanctus est et ideo gratia dicitur" (Serm. 61, De verbis Domini c.I, ML. 38, 788).

Bisogna pure notare con SUAREZ: "Spiritus Sanctus, licet sit gratia increata, tamen ut peculiari modo donatur homini, illique, coniungitur, est gratia in tempore comunicata, ac subinde temporalis. Neque hoc repugnat aeternitati ipsius doni, quia licet ab aeterno sit donabile (ut sic dicam), nonnisi in tempore donatur et sic habet rationem gratiae temporalis" (l. c., n. 7).

La relazione tra dono creato e dono increato sembra non sia dovuta solo ad una positiva ordinazione divina, ma ad un nesso intrinseco, imprescindibile, in quanto la nuova presenza divina suppone Dio come principio del nuovo effetto soprannaturale creato, e termine del medesimo, come oggetto di cognizione ed amore soprannaturale.

Così il PESCH: "Donum creatum et increatum non sunt inter se separanda; quia neque sine uno neque sine altero relatio illa (nova creaturae ad Deum) concipi potest, secundum quam Spiritus Sanctus dicitur mitti ad nos; nam relatio postulat fundamentum, et hoc est donum gratiae creatae, et postulat terminum et hic est Spiritus Sanctus" (De Deo Uno et Trino, Frib. Brisg. 1903, vol. II, p. 357, n. 668).

Quindi Dio produce il fondamento della relazione, ossia la grazia e così sorge una nuova relazione soprannaturale dell'anima a Dio, che importa la inabitazione come termine.

C o n c l u s i o n e

Anche poveri accenni al mistero insondabile dell'inabitazione trinitaria possono far vibrare il nostro cuore di riconoscenza verso Dio: gratias Deo super inenarrabiles dono eius (2 Cor. 9, 15).

Riconoscenza al Padre che ci ha adottati; al Figlio Incarnato, che ci ha meritato la grazia della partecipazione alla vita divina; allo Spirito Santo che ci è stato donato; alla Trinità SS., che noi possediamo mediante la grazia, e che è in noi come termine immediato del nostro amore, per cui siamo figli adottivi del Padre, fratelli di Gesù, sacramento dello Spirito Santo.

Impegno a vivere queste grandezze e a comunicarle, per aumentare il numero dei figli di Dio Padre, dei fratelli di Gesù, dei templi vivi dello Spirito Santo, eredi della Chiesa trionfante.

Così il Dominus nobiscum si esplica nel Dominus vobiscum.

E. QUARELLO

LO STATO ATTUALE DEGLI STUDI SUL SACRIFICIO
E LA CONCEZIONE DI E. MASURE

E' ampiamente riconosciuto che una delle espressioni fondamentali della vita religiosa dell'uomo nei suoi rapporti con Dio è il sacrificio. Ma è anche vero che questa realtà sembra rapidamente sparire dall'orizzonte dell'uomo contemporaneo. Salvare, valorizzare ed approfondire questa idea, che è giunta a noi dai millenni più remoti della storia dell'umanità è lo scopo di uno studio, di cui qui presenteremo soltanto un inizio.

Quale via scegliere nel vastissimo campo della letteratura, che esiste a questo riguardo? Siamo debitori al teologo Eugenio Masure di un'idea sul sacrificio, che a nostro parere, è in grado di unificare la molteplicità a primo aspetto sconcertante delle varie scuole, che si sono pronunciate sulla natura od essenza del sacrificio.

E' necessario perciò in un primo tempo venire a contatto con queste varie scuole e confrontarle in un secondo tempo con la nozione espressa dall'A. nel suo Le Sacrifice du Chef (Paris, Beauchesne 1932).

PARTE PRIMA

LO STATO ATTUALE DEGLI STUDI SUL SACRIFICIO

I

Il sacrificio nel Vecchio Testamento

Bibliografia: R. de Vaux, Les Institutions de l'A.T., II (1960), pp. 291-347.

P. Imschoot, Théologie de l'A.T., II (1956), pp. 130-157

G. von Rad, Theologie des Altes Testaments, I (1958), pp. 249 - 260.

1) I riti sacrificali nel V.T.

Non è possibile trovare un comune denominatore in tutti quei riti che gli Autori del V.T. denominano sacrifici - cio, per il fatto "... che i termini che designano il sacrificio sono assai numerosi e che il loro senso non è sempre nettamente distinto, che uno stesso termine può designare molte speci di sacrificio e che inversamente molti termini possono applicarsi allo stesso sacrificio" (De Vaux 291). Si deve notare in particolare la fluttuazione della terminologia relativa al cosiddetto sacrificio per il peccato (hatta't) ed al sacrificio di riparazione (asam); anche nei testi più recenti "gli ultimi redattori, che hanno stabilito queste regole imbrogiate, non sapevano chiaramente che cosa fosse il sacrificio hatta't ed il sacrificio asam: o essi vollero distinguere dei termini che erano inizialmente sinonimi oppure essi hanno confuso dei termini di cui non conoscevano più il valore specifico" (o.c., 299)

Sotto questa molteplicità di termini, fra i quali manca un termine proprio corrispondente a quello di sacrificio, è possibile tuttavia rintracciare il significato religioso espresso dai diversi riti sacrificali.

2) Anche in questo punto non si devono nascondere le difficoltà nello stabilire il senso interiore con cui un gesto

sacrificale veniva compiuto. G. von Rad osserva giustamente (250-252) che già la sola diversa collocazione geografica può incidere sull'atteggiamento interiore di coloro che compiono uno stesso sacrificio.

Che dire poi della diversità di sentimenti, che può sorgere col passare dei tempi e che può animare uno stesso rito, anche se esso è già stato fissato e regolamentato da norme determinate? Nè deve sfuggire il fatto che la spontaneità e l'immediatezza dell'agire dell'uomo in epoche assai lontane dalla nostra, fanno sì che egli molte volte non esprima l'interno stato d'animo, che è stato impresso con grande semplicità al gesto esteriore.

Ciò che però rende più complesso lo studio del sacrificio israelitico è il fatto che una grande parte delle nazioni sacrificali, materialmente considerate, non sono originate direttamente dalla fede in Jawhe. Lo studio della storia delle religioni ed in particolare dell'etnologia religiosa ci indicano come frequentemente si riscontrino vere e proprie coincidenze fra sacrifici di popoli antichi, di popolazioni che ancor oggi vivono in uno stato pressochè primitivo, con i sacrifici d'Israele.

Ma anche a prescindere dalla materialità dei riti, è facile notare una certa coincidenza negli stessi atteggiamenti spirituali con cui viene compiuto il sacrificio in Israele e nei sacrifici di altre religioni.

Per quanto riguarda il popolo eletto, un accordo si è venuto creando fra gli studiosi, che raccolgono attorno a tre idee fondamentali il significato dei vari sacrifici. De Vaux e von Rad, che cita a sua volta Eichrodt e Rowley (252, n. 149) ammettono che in ogni sacrificio si esprime almeno una di queste tre intenzioni fondamentali nei riguardi di Dio:

DONO ESPIAZIONE COMUNIONE

Gli autori suddetti non si preoccupano di dirci quali dei tre elementi sia essenziale al sacrificio, mentre è assai facile notare nelle loro ulteriori spiegazioni come i tre elementi siano strettamente uniti fra loro. Non ci è

possibile naturalmente esporre tutto quanto può essere compreso in questo o quell'autore sotto il termine "dono", "espiazione", "comunione". Abbiamo però notato una grande affinità di procedimento fra gli studiosi del V.T. e quelli di storia delle religioni. E' necessario perciò esporre, sia pur sempre sinteticamente, le principali conclusioni degli etnologi sulla natura del sacrificio.

II

II sacrificio nella storia delle religioni

Fra la stragrande varietà degli studi in questa materia, la scelta non ci pare difficile. Si tratta di venire a contatto con le varie 'scuole', che hanno cercato di raggiungere il significato fondamentale del sacrificio. G. Graneris in La vita della religione nella storia delle religioni, (Torino S.E.I., 1960), pur con la preoccupazione di una propria concezione, ci è parso quanto mai obiettivo e preciso nell'esporre le diverse dottrine.

1) La prima constatazione che si può fare con facilità è che le varie scuole, sia pur con presupposti filosofici e metodologici notevolmente differenti, si riconducono a - gevolmente al trinomio sopra enunciato, che indicava gli atteggiamenti fondamentali presenti nei sacrifici dell'Antica Legge.

Infatti una delle più note classificazioni del sacrificio, quella di E.B. Tylor (Graneris, 241) - gift-theory, homage-theory, abnegation-theory - si può collegare col dono e con l'espiazione. Crediamo che si possa collocare sotto il termine generico di dono la gift-theory e la homage-theory (anche se lo stesso Graneris le espone separatamente). In entrambi le teorie infatti si tratta sempre di una offerta fatta con diverse finalità: nella gift-theory il dono sarebbe interessato, sia perchè l'offerente intende ricevere qualcosa dalla divinità, sia perchè la divinità stessa apparirebbe interessata nel ricevere doni (quando

addirittura non appaia bisognosa di essi, come avviene quando erroneamente si pensa a un dio affamato...). Nella homage-theory invece il sacrificio-dono è compiuto con animo disinteressato, anche qui con diversi atteggiamenti, come diremo fra poco.

La abnegation-theory a sua volta è strettamente connessa con l'idea di espiazione, come appare dal semplice confronto dei termini.

Nella classificazione di Tylor manca l'idea di comunione, che però sappiamo esser stata proposta da diversi etnologi, da R. Smith, che la propose per primo (1907), alla scuola sociologica francese con H. Hubert e M. Mauss ed in particolare nel preanimismo magico totemista di E. Durkheim.

2) Una seconda constatazione, più importante, che si può fare è questa: quando i vari autori si accingono ad analizzare più dettagliatamente le loro teorie, si vede come queste, più che opporsi fra loro, si riavvicinano parecchio.

Così se si considera la dottrina del sacrificio-omaggio, essa è suscettibile di due interpretazioni: con l'omaggio sacrificale si può riconoscere il diritto di Dio sia sulla vita come sulla morte. Celebre rappresentante della prima interpretazione è W. Schmidt: "... l'essenza del sacrificio sta nel privarsi dei primi mezzi di sussistenza, offrendoli a Dio per riconoscere la sua alta sovranità ed il suo dominio, specialmente sopra tutto ciò che serve a mantenere la vita. Così, lasciando cadere il rapporto negativo del sacrificio con la vita, quale viene concepito nella teoria della distruzione, noi conserviamo quel rapporto, rafforzandolo in senso positivo" (presso Graneris, 252).

Ascoltiamo ora un altro rappresentante, che vede nel sacrificio un omaggio per riconoscere il diritto di Dio sulla morte dell'uomo. E' il Lugo, che non è certamente uno storico delle religioni, ma che esprime assai chiaramente la posizione: "A me piacque sempre ciò che suggerisce Eusebio, dicendo che l'uomo deve a Dio la sua vita in sa -

crificio; ma poichè ciò non conviene, si introdusse l'uso di sostituire un animale o qualcosa di simile... e così distruggendo qualcosa esprimiamo il desiderio della nostra distruzione (affectum nostrae destructionis), se fosse lecita o necessaria al culto di Dio... Diciamo dunque che è nella natura del sacrificio di essere un riconoscimento di quella eccellenza divina, per la quale Dio è degno che la nostra vita sia distrutta in suo onore, sia che questo riconoscimento avvenga con la reale distruzione della propria vita, sia che si manifesti nella distruzione di un'altra cosa" (Tract. de ven. Euch. Sacr., disp. XIX, sect. 1).

Questa spiegazione negativista viene oggi respinta da molti; ma ecco che noi troviamo un'altra spiegazione della rinuncia, che accompagna ogni offerta, che ci permette di passare dalla teoria del sacrificio-omaggio a quella del sacrificio-abnegazione. "Questa distruzione (che accompagna ogni offerta) non è voluta per se stessa. Contro una teoria del sacrificio-annientamento e contro una certa scuola moderna di spiritualità, bisogna ritenere che Dio, padrone della vita e dell'essere, non può essere onorato dalla distruzione di un essere o di una vita... (La) distruzione (si giustifica, perchè essa) è il solo mezzo di rendere l'offerta inutilizzabile, di farne veramente un dono irrevocabile" (De Vaux, 341-342). Non c'è bisogno d'aggiungere che per distruzione non si deve solo intendere l'atto di uccidere, di bruciare la vittima, ma anche la rinuncia a raccogliere le primizie, oppure il ridonare la libertà al primo animale preso a caccia: tutti gesti che rientrano nella abnegation-theory.

Infine il passaggio da questa teoria a quella del sacrificio-comunione non è affatto forzato. Infatti sia che la abnegation-theory venga spiegata nel senso sopra riferito da De Vaux, sia che nell'abnegazione si veda implicato il motivo di una pena vendicativa, che espia i nostri peccati presso Dio, sia che si veda in essa la semplice distruzione del peccato, tutto ciò che è fatto certamente per comunicare maggiormente con la divinità. Partendo dal sacrificio-omaggio, abbiamo così raggiunto il sacrificio-comunione.

Una conferma della stretta connessione delle varie teorie l'abbiamo in Imschoot, che nella sua definizione di sacrificio nel V.T., parte dalla comunione, introducendo successivamente vari elementi di altre scuole. "Si può proporre la seguente definizione di sacrificio: esso è un'azione rituale (ordinariamente la distruzione di un oggetto o di un essere vivente), per cui l'uomo cerca di entrare in contatto, cioè in comunione con la divinità, per renderle omaggio, rendersela propizia, soddisfarla o per proteggersi dal suo sdegno e scartare influenze dannose o nocive" (133). Questa definizione, che è piuttosto una descrizione e che coincide quasi del tutto con quella dell'enciclopedia Die Religion in Geschichte und Gegenwart³, (voce Opfer, Religionsgeschichtlich, col. 1637) si può ritenere come una sintesi conclusiva delle varie scuole attuali circa il significato religioso del sacrificio nel V.T. e nella storia delle religioni.

Diciamo: significato religioso, perchè non mancano celebri studiosi, che tendono ancora ad accentuare il significato magico del sacrificio, cioè, specialmente nelle sue origini più remote. Cfr. Fr. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, 1961) p. 205, che parla di un'origine predeistica magica del sacrificio, connessa con la sua tesi della possibilità di una religione senza il rapporto con un Dio trascendente e personale. Si riconosce tuttavia che il sacrificio indica "l'eminente attività della religione" (563) e che "l'intera storia del sacrificio, la pagana come l'israelitica, appare come una preparazione all'idea cristiana del sacrificio" (223).

Il sacrificio nel Nuovo Testamento

Bibliografia: C. Spicq, L'Épître aux Hébreux, II (1953),
Excursus: Prêtre et Sacrifice, pp. 119-139.
 St. Lyonnet, De peccato et redemptione, II (1960), De
vocabulario redemptionis.
 K.H. Schelkle, Die Passion Jesu in der Verkündigung des
N.T. - Heidelberg 1948, pp. 131-150.

Il Nuovo Testamento non aggiunge molto alla nozione
 di sacrificio; il nuovo grande annuncio riguarda la Perso-
na, che si è sacrificata per la nostra salvezza; Cristo Si
gnore. Lo scritto neotestamentario che ricorre più esplici-
 tamente e più frequentemente all'idea di sacrificio è l'E-
pistola agli Ebrei, specialmente in IX, 1 - X, 25, dove
 viene dimostrata la superiorità del sacerdozio e del sacri-
 ficio di Cristo su quelli del Vecchio Testamento. Nel fa-
 re questo parallelo non v'è dubbio che l'Autore dell'epi-
 stola ricorre al vocabolario sacrificale tradizionale ed
 in particolare "attinge la sua concezione di sacerdozio e
 di sacrificio al Vecchio Testamento" (Spicq, 133).

E' sintomatico che nello studio filologico di Lyonnet,
De vocabulario Redemptionis, manchi la voce sacrificio, di
 cui si parla piuttosto rapidamente quando si introduce il
 termine "espiazione" (68-70) e quando si tratta della fun-
 zione sacrificale del sangue (120 sg.): ed in queste pagi-
 ne vi è un costante riferimento alle formule del V.T.

L'epistola agli Ebrei sottolinea la novità del sacri-
 ficio di Cristo, principalmente in questi termini: nel sa-
 crificio di Cristo si ha identità fra offerente e offerta.
 Cristo stesso è la vittima (9,26), il cui valore non consi-
 ste tanto nella morte materiale, quanto nell'intimore ac-
 cettazione volontaria della volontà divina (10, 8-10). Ne
 segue perciò nei cristiani non una purificazione rituale,
 ma una "purificazione delle coscienze" (9,12 sg), che av-
 venne una volta per sempre, senza bisogno di essere reitera-
 ta (10, 1. 10), mentre il Sommo Pontefice del N.T., entrato

ormai nel tempio celeste, intercede continuamente per noi
 (7,25).

Ricordiamo infine un prezioso commento di Bonsirven,
 che ci illumina sul rapporto fra aspetto morale interno e
 aspetto fisico esterno del sacrificio di Cristo. E' un te-
 sto che si avvicina già di molto alla posizione di Masure,
 che illustreremo nella seconda parte: "... il sacrificio
 volontario del corpo di Gesù esprime contemporaneamente la
 volontà del Padre, che ha consegnato il suo Figlio alla
 morte per salvarci (Hebr. 2,10; Rom. 8,32; 5,8) e la volon-
 tà del Figlio, che si è dato per noi (Ef. 5,2.25; Gal. 2,
 20). Così si conciliano in una sintesi divina, il punto di
 vista morale ed il punto di vista ritualista (materiale del
 sacrificio), sublimato e purificato. D'un lato l'omaggio
perfetto di Gesù Cristo a Dio suo Padre si materializza nel
 suo proprio sacrificio. D'altra parte questo sacrificio
 cruento, l'ultimo che Dio gradisca, trasfigura e giustifi-
ca in qualche modo, dandogli la forma di una figura e di
 una preparazione l'enorme fiume di sangue versato nel mon-
 do per fini religiosi" (S. Paul. Epître aux Hébreux, Paris
 1942, pp. 429-430).

IV

Il sacrificio nel Magistero recente della Chiesa Cat- tolica

Bibliografia: D. Bertetto; Il magistero Eucaristico di Pio
XII, Torino 1957.
 U. Thiesen, O Conceito de Sacrificio segundo a "Media -
tor Dei", in Revista Eclesiastica Brasileira II
 (1951), pp. 125-134.

Il Concilio di Trento, che definì solennemente la Mes-
 sa come 'verum et proprium sacrificium' (D. 997), si asten-
 ne dal darle una definizione. Se negli schemi preesistenti
 erano state inserite alcune definizioni, queste sono assen-
 ti nello schema definitivo approvato.

Le voci "immolazione" e "oblazione", che ricorrono nel Concilio di Trento, sono state usate senza un preciso significato, ma soltanto per indicare nella Messa un sacrificio vero e proprio. I. Filograssi, dopo aver citato diversi testi, conclude: "Rebus sic stantibus, non mihi patet vocem immolare adhibuisse Tridentinum sensu technico, prout contradistinguitur a vocibus offerre et oblatio. Forte indeterminate adhibuit ad indicandum sacrificium verum et proprium" (De Sanctissima Eucharistia, 1953, p. 388).

La teologia cattolica posteriore non realizzò l'accordo per una comune definizione, cosicchè alla fine del secolo scorso Franzelin doveva scrivere: "Non si è giunti a stabilire su questo punto una dottrina che s'imponga. Il numero e la divergenza delle opinioni che corrono fra i teologi cattolici lo mostrano all'evidenza" (Tractatus de SS. Euch. Sacramento, 1879, p. 381).

L'Enciclica "Mediator Dei" (1947), chiudendo definitivamente la questione della natura fisica del Sacrificio Eucaristico - che si dichiara consistere essenzialmente nella transustanziazione, al momento della consacrazione (AAS, 2 dic. 1957, p. 548) - non impone una particolare concezione del sacrificio in se stesso considerato.

In un passo ritenuto fondamentale si può tuttavia notare un accostamento dell'elemento immolazione a quello dell'offerta. "Etenim etiam atque etiam animadvertendum est Eucharisticum Sacrificium suapte natura incruentam esse divinae victimae immolationem, quae quidem mystico modo ex sacrarum specierum separatione patet, ex earumque oblatione Aeterno Patri peracta" (p. 563). La conclusione di D. Bertetto, che cita diversi passi del magistero eucaristico di Pio XII, ci conferma l'unione dei due elementi: "Abbiamo dunque una reale offerta, esternamente manifestata con un'immolazione rappresentativa dell'immolazione cruenta. Perciò la Messa è un reale sacrificio, essenzialmente re-

lativo al sacrificio cruento della croce, di cui rinnova l'offerta e rappresenta l'immolazione cruenta" (529).

Offerta ed immolazione sono appunto l'insegna delle due scuole, che si sono cimentate per secoli nel cattolicesimo, dopo il Concilio di Trento, nelle dispute sul sacrificio. La "Mediator Dei" sembra voler conciliare entrambi, anche se, come già aveva fatto il Concilio di Trento, tace sul significato tecnico delle due voci.

V

Il sacrificio nelle scuole teologiche recenti.

Bibliografia: M. Lepin, L'idée du Sacrifice de la Messe, Paris, 1926.

G. Sartori, Le concezioni sacramentali del Sacrificio della Messa, 1949.

In questi ultimi anni non si è registrato un vero progresso nel precisare il concetto di sacrificio. I teologi moderni sono ancora prevalentemente occupati nel determinare come il sacrificio eucaristico sia un sacrificio.

La doppia corrente accentuatasi dopo il Concilio di Trento e che si potrebbe qualificare coi termini di "oblazionista" e "immolazionista", sembra aver attutito i suoi contrasti dopo la "Mediator Dei", secondo la quale, come poco fa si è detto, nel sacrificio eucaristico entrano sia l'oblatio come l'immolatio. Ma, come pure è già stato notato, la medesima Enciclica non contiene un concetto chiaro di oblazione e di immolazione.

E' un fatto però che mentre alcuni decenni addietro, la scuola che riponeva l'essenza del sacrificio nell'immolazione, si trovava in difficoltà nell'ammettere un'immolazione, sia pur incruenta, nel sacrificio eucaristico, dando così occasione agli oblazionisti di affermarsi, in questi ultimi anni, diverse sentenze di teologi si sono venute raggruppando attorno alla cosiddetta concezione sacramentale del Sacrificio della Messa.

G. Sartori, che ci ha dato una chiara esposizione di queste varie concezioni, ne ha colto giustamente questo elemento essenziale, che prescinde da molteplici sfumature di pensiero di vari autori: "... l'Eucarestia, anche come sacrificio, appartiene all'ordine sacramentale. I sacramenti contengono ciò che significano:

ora le specie eucaristiche significano il sacrificio della croce: dunque lo contengono anche, in quell'ordine di realtà, che corrisponde alla natura rappresentativa del segno efficace" (123).

Vi sono ancora differenze fra teologi nel concepire l'oblazione e l'immolazione (o.c., pp. 112-113), ma la maggior parte le unisce assieme, affermandone la presenza sacramentale.

La concezione sacramentale della Messa ha arrestato di fatto le indagini sulla natura del sacrificio, per il semplice motivo che non interessa più tanto a questa dottrina che cosa sia il sacrificio: comunque si definisca (in accordo certo coi dati generali offerti dalla Rivelazione) sappiamo che esso è sacramentalmente presente sotto le specie eucaristiche.

Pensiamo tuttavia che la spiegazione di E. Masure sia ancor sempre degna di essere presa in considerazione e che possa illuminare di nuova luce sia il mistero eucaristico come quello della croce. Sono applicazioni che l'A. non ha fatto e che speriamo di poter presentare in due studi successivi.

Nella parte che segue ci limiteremo allora alla concezione generale del sacrificio, senza entrare nelle considerazioni presentate dal Masure sul sacrificio della Croce e della Messa.

PARTE SECONDA

IL SACRIFICIO SECONDO EUGENIO MASURE

Bibliografia: Ci limitiamo a Le Sacrifice du Chef, Paris, Beauchesne 1932, in cui si trova l'essenziale del suo pensiero. Nella sua opera più citata Le sacrifice du Corps Mystique (1950), si parla esclusivamente del sacrificio eucaristico.

Gli studiosi del Vecchio Testamento e della storia delle religioni convenivano in qualche modo fra loro nel tracciare le grandi linee del significato religioso del sacrificio, espresso nel trionfo:

DONO ESPIAZIONE COMUNIONE.

I teologi, specialmente dopo il Concilio di Trento, si sono allineati secondo queste correnti:

OBLAZIONE IMMOLAZIONE (COMUNIONE).

E' facile notare la corrispondenza fra il dono e l'oblazione, così pure fra l'espiazione e l'immolazione. Il termine "comunione" messo fra parentesi indica lo scarso numero degli appartenenti alla scuola.

La dottrina di E. Masure ha il pregio di congiungere strettamente fra loro l'oblazione e l'immolazione, includendo nella prima l'idea di comunione.

L'OBLAZIONE è concepita da Masure in termini di ritorno a Dio, che l'uomo, creatura di Dio, deve compiere, percorrendo liberamente la via segnata dallo stesso Creatore. S'intravede subito l'impostazione tomista della Summa Theologiae, cui anzi esplicitamente ricorre l'A., citando il celebre passo d'ispirazione agostiniana: "(sacrificium est) omne illud quod Deo exhibetur, ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum" (la definizione di Agostino era: "Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo" - De civ. Dei, X, 6) e la Summa con-

tra Gentiles: "Offert autem se mens nostra Deo (in sacrificio), scilicet quasi suae creationis principio, quasi suae operationis auctori, quasi suae beatitudinis fini" (III, c. 120).

Su questo gioioso incontro della creatura con Dio aveva già insistito la scuola di G. Schmidt, che aveva richiamato l'attenzione sui sacrifici di popolazioni ritenute appartenenti a culture più antiche, in cui l'unica forma di azione sacrificale era data dall'offerta delle primizie. E. Masure sente il bisogno di scrivere un intero capitolo (22-30) dal titolo: "Una falsa pista ed una definizione infelice" contro la scuola del Lugo (cfr. supra, p. 554), in cui l'essenza del sacrificio consisterebbe nella distruzione di un bene creato, per affermare così il supremo dominio di Dio sulla vita e sulla morte.

Da rilevare inoltre il fatto che l'oblazione della creatura a Dio non è concepita come una forma giuridica di sudditanza, ma come un assecondamento di una tendenza metafisica, insita nella creatura, che tende naturalmente all'Essere, costitutivo della sua esistenza. Com'è noto S. Tomaso esprime talvolta il rapporto fra creatura e creatore in termini di servo e padrone, come nella frase seguente: "... ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitae subiectionis et honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii..." (II-II, q. 85, a. 1c). Masure sa cogliere molto bene il nostro legame di dipendenza verso Dio, che oltrepassa di molto la semplice relazione di dominio, ma include una profonda dipendenza dell'essere, che sappiamo esserci donato dall'amore di Dio.

Il sacrificio però non può esaurirsi in una semplice offerta; deve intervenire pure l'IMMOLAZIONE. L'A. inserisce a questo punto un capitolo (51-59), in cui si tende a rilevare l'aspetto doloroso del nostro orientamento verso Dio, che sarebbe insito nella semplice possibilità di peccare, che è propria della creatura. Offrire qualcosa a Dio, dirigere qualcosa a Lui significa un distacco dalla creatu-

ra, che vorrebbe richiamare su di sé quell'adesione, che solo merita il nostro ultimo fine. Il capitolo si presterebbe a qualche discussione, che non è necessaria al nostro discorso.

L'aspetto doloroso della nostra offerta è senza dubbio causato dalla situazione di peccato, in cui l'uomo si trova coinvolto. E' dal mondo del peccato, che sorge l'aspetto mortificante del sacrificio. Quel punto che era rimasto oscuro e quasi affermato a priori nella classica opera del De la Taille sul sacrificio eucaristico (Mysterium fidei, 1921) trova in Masure una spiegazione evidente in due capitoli intitolati: "Il più grande sacrificio dopo il peccato" (60-67); "Il posto dell'Immolazione nel sacrificio" (68-75): l'uomo, prima di lanciarsi verso Dio, deve risalire una china, un abisso nel quale il peccato l'ha precipitato. Il peccato compiuto è un peso ingombrante; e liberarcene è doloroso. Il sì dell'offerta esige un no di immolazione.

Una questione, solo in apparenza sottile, si presenta qui: questo dolore è un qualcosa di intrinsecamente connesso con la colpa, di modo che ritrattata radicalmente la colpa esso scompaia, oppure è un debito estrinsecamente imposto da Dio, di modo che, ritrattata anche totalmente la colpa, vi sia ancora una pena esterna ad essa, da scontare? La soluzione di questa questione è fondamentale per la soteriologia. Infatti, o i dolori di Cristo sono soltanto visti come una derivazione necessaria dal peccato dei Giudei, e quindi non sono in nessun modo voluti dal Padre né da Cristo (il quale quindi ci redimerebbe con un atto interno di amore e di dedizione verso il Padre, compiuto sulla Croce) oppure quei dolori sono visti come qualcosa in qualche modo prodotto dalla giustizia divina, che, se vuole esigere una soddisfazione adeguata, deve esigere un tanto di dolore, ed in questo caso la sofferenza come tale diventa oggetto non solo di permissione, ma di volontà divina. Il nostro A. sembra incline alla prima posizione. Ma il confronto dell'idea dell'A. col dogma della Redenzione lo differiamo ad un apposito studio.

Infine possiamo attenderci che nella visione del sacrificio in Masure sia introdotto l'elemento COMUNIONE. Effettivamente già nel ritorno a Dio attuato nel primo momento dell'offerta si verifica una comunione dell'uomo con Dio (49, 52) ed il momento dell'immolazione non rappresenta che l'eliminazione di un ostacolo per comunicare più strettamente con Dio. Quest'idea dell'immolazione come distruzione di un ostacolo all'unione con Dio non è ampiamente illustrata, ma piuttosto implicitamente affermata.

Quello che l'A. ci ha detto finora vale propriamente per quello che Lepin chiama sacrificio personale. Questo costituisce senza dubbio l'essenza di ogni atto sacrificale; però è facile accorgersi che nella storia delle religioni, compresa quella cristiana, o'incontriamo spesso in riti sacrificali o sacrifici rituali. Masure nel suo ultimo capitolo dedicato all'analisi del sacrificio (76-90) ci spiega il valore ed il significato di questi riti, introducendo l'importante nozione di SEGNO.

Diciamo subito che in questo punto si rende necessaria la lettura di altre opere del medesimo autore per un'analisi completa di esso. Aggiungeremo che proprio in questo capitolo finale, il linguaggio più lussureggiante del solito, riduce a poco il suo contenuto. Comunque ecco in sintesi gli elementi principali:

- 1) per segno l'A. intende "un simbolo visibile, che porta in sé la realtà nascosta che esso rappresenta" (77);
- 2) il segno è una magnifica espressione del composto umano, che a differenza dell'animale esprime un contenuto spirituale in gesti, il cui significato trascende il risultato immediato del movimento muscolare (79-80);
- 3) l'uso del segno, fatto d'immagini e simboli, ci permette d'utilizzare in funzione dell'intelligenza delle realtà superiori, le forze dell'emozione e della sensibilità, che la ragione astratta non possiede (86);
- 4) Fra segno e atteggiamento spirituale v'è una causalità

tà reciproca: il sacrificio esprime e sviluppa la religiosità dell'anima, che a sua volta spinge a compiere l'atto sacrificale (89).

Ma a noi ora interessa meno il segno in quanto tale, quanto il sacrificio. Ed in questo tema specifico abbiamo voluto soltanto indicare che l'apporto di Masure è atto a sintetizzare le principali teorie espresse dalle varie scuole.

J. A. CANTINI

D I R I T T O E T E O L O G I A

Non è un segreto per nessuno la poca simpatia che gode il Diritto Canonico in alcuni ambienti ecclesiastici. Ed è inutile che per discrezione o comodità cerchiamo di chiudere gli occhi per non notarla. Il pastore di anime e il seminarista esterneranno talvolta i loro sospetti e pregiudizi nei riguardi dei canonisti, dei quali non di rado anche l'uomo di studio si formerà un concetto "a priori" da applicarsi, automaticamente e prima di ogni eventuale concreto accertamento, a tutti i rappresentanti di codesta "specie". La vocazione del canonista verrà considerata da taluni come qualcosa di inspiegabile, e il giovane destinato dai superiori allo studio del Diritto Canonico sarà qualche volta compatito dai propri compagni: essi potrebbero rassegnarsi a tutto - affermeranno - eccetto che a chiudersi gli orizzonti umani dentro degli schemi giuridici, lontani dalla vita, alieni dalla realtà, inutili alla salvezza delle anime....

Abbiamo esagerato? E' invece diverso l'atteggiamento generale degli ambienti universitari non ecclesiastici nei riguardi delle scienze e delle tecniche giuridiche non canoniche. Domandiamocene le cause: motivi razionali o motivi sentimentali? La materia in se stessa o lo stato attuale della scienza del Diritto Canonico? La "tipica" mentalità di coloro che vi si sono specializzati, oppure lo spirito del nostro tempo? La evidente inutilità pratica delle nozioni che alle volte vengono impartite in scuola, o la mancanza di quegli argomenti giuridici veramente interessanti che sono invece trattati in sede di Teologia Morale? Non oseremo affermare indiscriminatamente la presenza attiva di tutte le cause suddette, nè determinare quali di esse abbiano avuto od abbiano tuttora l'influsso maggiore, il peso decisivo. Non vogliamo neppure analizzarle singolarmente; ma

pensiamo che tra i fattori dello stato sopra descritto non debba escludersi il modo eccessivamente e quasi esclusivamente analitico con cui vengono spesso affrontati durante il corso teologico i problemi giuridici. Finchè gli allievi non vedranno con ampiezza e profondità, in una sintesi giuridico-teologica, il posto che occupa il Diritto Canonico nella realtà e nel mistero della Chiesa, non dovremmo meravigliarci della non troppa simpatia che alcuni settori della "opinione pubblica" ecclesiastica serbano per questa scienza.

Queste note vorrebbero soltanto offrire alcuni spunti per questa visione sintetica che auspichiamo (1). Ecco quindi

(1) Le pubblicazioni al riguardo non mancano. Citiamo, tra le principali:

- ALONSO J.M., Juridismo y caridad, nella XII Semana española de Teología, Madrid 1953, p. 449-541.
- ARBUS M.R., Le Droit de l'Incarnation, in Revue de Droit Canonique, 2(1952) 133-170; 277-310.
- BACCARI R., Il sentimento religioso nell'interpretazione del D.C., in Studi in onore di Vincenzo Del Giudice, I, Milano 1953, p. 1-22.
- BERTRAMS W., Das Privatrecht der Kirche. Ein Beitrag zu der Frage nach der Natur des Kirchenrechts, in Gregorianum 25(1944)283-320.
- Die Eigenart des Kirchenrechts. Das geistliche Übernatürliche Wesen des Kirchenrechts, in Gregorianum 27(1946) 527-566.
- Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts, in Gregorianum 29(1948) 588-593.
- Von Sinn des Kirchenrechts, in Stimmen der Zeit, 74(1948)100-112.
- Vom Ethos des Kirchenrechts, in Stimmen der Zeit, 81 (1955-6) 268-283.
- BIGADOR R., Lo Spirito del Diritto Canonico, Roma 1959.
- De nexu inter theologiam et jus canonicum ad mentem Francisci Suarez, in Gregorianum, 28(1947) 455-73.
- CIPROTTI P., Considerazioni sul "Discorso generale sull'ordinamento canonico" di Pio Fedele, in Archivio di diritto ecclesiastico, 3(1941) 341-51; 441-71.
- Il fine della Chiesa e il Diritto, in Archivio di diritto ecclesiastico, 4(1942) 36-40

di la ragione del loro titolo, in cui si riassume la nostra modesta intenzione: realizzare una veloce scorribanda nei campi delle realtà giuridiche della Chiesa, guidati dalla

- ./.
- CREUSEN J., Il diritto nella vita della Chiesa, in Archivio di diritto ecclesiastico, 5(1943)209-220.
- D'AVACK A., Considerazioni su alcune peculiarità dell'ordinamento giuridico della Chiesa, in Archivio di diritto ecclesiastico, 5(1943) 123-42; 305-50.
- DE ECHEVERRIA L., Caratteri comuni e differenziali nel diritto canonico, in Il Diritto ecclesiastico, 66 (1955) I, 86-100.
- D'ERCOLE G., Gesù Legislatore e l'Ordinamento giuridico della sua Chiesa nei Vangeli, Roma 1957.
- ELLUL J., Le fondement théologique du droit, in Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, n. 15-16, Neuchâtel 1956.
- FEDELE P., Discorso generale sull'ordinamento canonico, Padova 1941.
- FOGLIASSO E., Circa la rettificazione dei confini tra la teologia morale e il diritto canonico, in Salesianum 13(1951) 381-413.
- JAEGER N., Il diritto nella Bibbia, Assisi 1960.
- KAISER M., Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments un der Apostolischen Väter, München 1956.
- KLEIN J., Grundlegung und Grenzen des Kanonischen Rechts, Tübingen 1947.
- KEMMEREN C., Ecclesia et Jus. Analysis critica operum Josephi Klein, Romae 1963
- KOHLMEYER E., Charisma oder Recht? Vom Wesen des ältesten Kirchenrechts, in Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, K.A. 38(1952) 1-36.
- LESAGE G., La nature du Droit Canonique, Ottawa 1960.
- MAY G., Das geistliche Wesen des kanonischen Rechts, in Archiv für katholisches Kirchenrecht, 131(1961) 1-30.
- MÖRSBÖRGER K., Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche, in Münchner theologische Zeitschrift, 3(1952) 329-248.
- Katholisches Kirchenrecht, in Staatslexicon IV (1959) coll.899-909.
- Kirchenrecht, in Lexicon für Theologie und Kirche IV (1961) coll. 245-252.
- SALAVERRI J., El derecho en el Misterio de la Iglesia, in Revista Española de Teología, 14 (1954) 207-73.
- SMULDERS P., Sacramenta et Ecclesia. Jus Canonicum, Cultus, Pneuma, in Periodica de re morali, canonica, liturgica, 48 (1959), 3-53.

luce della Teologia. Canonisti e teologi collaborarono attivamente in altri tempi, stimandosi a vicenda (2); perchè dovrebbero oggi assumere atteggiamenti diversi? La Teologia quando si attua nella vita, non ha forse bisogno dell'aiuto anche degli organi e degli strumenti del Diritto? E il Diritto, per capire qualcosa di se stesso, per esprimersi con sicurezza, per giustificare persino la sua esistenza nel Corpo Mistico di Cristo, non deve chiedere luce e forza alla Teologia? Non separiamo quindi artificialmente ciò che è unito nella Rivelazione stessa.

1 - Dignità e limiti del Diritto.

Trattandosi di una realtà che riscontra tanti aspetti analoghi nelle società naturali, sarà conveniente, prima di cercare l'illuminazione della Rivelazione, rivolgerci brevissimamente alla Filosofia del Diritto. Non si riuscirà infatti facilmente a capire l'indole tutta particolare del Diritto Canonico ignorando la natura del Diritto in genere; è precisamente a questa insufficiente conoscenza della natura delle realtà giuridiche, della loro imprescindibile necessità e delle sue congenite incapacità, a cui deve talvolta attribuirsi quella mentalità antiggiuridica, che quando non è frutto di ingenuità, può farci pensare alla superficialità e immaturità...degli adolescenti.

A - Ora, davanti ai tre aspetti od elementi essenziali della realtà giuridica (il Diritto come cosa giusta, il Diritto come facoltà della persona, il Diritto come insie-

./. STICKLER A.M., Das Mysterium der Kirche in Kirchenrecht, in Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, II, 571-647.

USEROS CARRETERO M., "Statuta Ecclesiae" y "Sacramenta Ecclesiae" en la Ecclesiologia de Sto. Tomas de Aquino, Roma 1962.

ZEIGER I., De juris canonici ad Ecclesiae naturam habitudine, in Gregoria - num, 16 (1935) 3-15.

(2) Si leggano per esempio Molari C., Teologia e Diritto Canonico in S. Tommaso d'Aquino, Roma 1962, e gli opportuni rilievi fatti su questo lavoro da Composta, in Salesianum 25(1963) 651-53.

me di leggi) bisogna evitare il pericolo di non vedere quasi che quest'ultimo, proponendo una nozione prevalentemente "normativista" del Diritto, come se, per esempio, "Diritto Canonico" fosse esclusivamente un sinonimo di "Codice di Diritto Canonico". Accentuando questo ultimo aspetto (la cui importanza pur non neghiamo), il minimo che si otterrà sarà confermare il pregiudizio sulla famigerata lontananza reciproca tra realtà viva e Diritto, tra attività apostolica e scienza giuridica.

I manuali di filosofia morale partono generalmente da una nozione di Diritto come facoltà morale inerente alla persona che deve raggiungere il suo fine (3); S. Tommaso in vece, nella questione 57 della II-II^{ae}, che dedica per intero al Diritto, vede in esso fondamentalmente la stessa cosa giusta, l'oggetto della giustizia (e oggetto pure, praticamente, della suddetta facoltà morale che noi chiamiamo diritto soggettivo (4). Questo "realismo giuridico" di S. Tommaso (5), che ci sembra spiegare così bene l'essenziale esteriorità della materia giuridica, ne accentua l'aspetto oggettivo, senza negarne il soggettivo: la facoltà morale; che è ordinata alla cosa giusta, non nasce, possiamo dire, dopo la cosa giusta, ma contemporaneamente con essa. Una cosa è giusta, infatti, in quanto è dovuta a un al-

(3) Così per esempio Gonzalez Moral, Philosophia Moralis, Santander 1952, p.272 ss.; Berghin-Rosè, Elementi di Filosofia, VII, p.150 ss. Diversamente, invece, Cathrein, nella sua Filosofia Morale, vol. I, lib. VIII, che parte dal Diritto come cosa giusta: "ciò che spetta a ciascuno come cosa sua".

(4) "Unde manifestum est quod jus est objectum justitiae...Hoc nomen jus primo impositum est ad significandam ipsam rem justam" (II-II; 57,1). Ben tre volte S. Tommaso ripeterà ancora negli articoli seguenti: "Jus sive justum..." E nel Commento all'Etica dirà ancora che i giuristi "nominant jus quod Aristoteles justum vocat" (V,12).

(5) Cfr. Graneris G., Contributi tomistici alla filosofia del diritto, Torino 1949, p. 26 ss. Si veda anche Olgiati F., Il concetto di giuridicità e S. Tommaso d'Aquino, Milano 1951, e La riduzione del concetto filosofico di diritto al concetto di giustizia, Milano 1932; Laversin M., Droit Naturel et Droit Positif d'après Saint Thomas d'Aquin, in Revue Thomiste 38 (1933) 3-49; 177-216; Guisan F., Qu'est-ce que le "juridique"? in Revue de Théologie et de Philosophie, Nouvelle série 34 (1946) 199-206.

tro (6): la "res justa" suppone cioè la persona con la facoltà morale di esigerla; e la facoltà morale non si può concepire se non in ordine a ciò che è giusto. Sarà, sì, invece il Diritto normativo, a nascere dopo! Ed è questo che ci preme sottolineare: esso apparirà, come vi accenneremo subito, in un secondo momento, come espressione e integrazione di un ordine oggettivo giusto, in cui vivono in armonia le cose giuste e le correlative facoltà morali.

Se applichiamo queste nozioni alla materia che adesso ci interessa, comprenderemo che il Diritto Canonico non può essere concepito come un prodotto filtrato dalle scartoffie e dai codici (immaginare che non di rado si intravede come sfondo implicito ed esclusivo di certi ragionamenti sul Diritto della Chiesa): esso invece deve essere visto nel suo vero volto, come l'insieme cioè di tutto ciò che è giusto nella Chiesa di Cristo; ciò che nei rapporti sociali deve essere rispettato, oltre che nel nome della Carità, "regina virtutum", anche nel nome della Giustizia; ciò che la Giustizia chiede ai pastori di anime nei riguardi dei fedeli, e ai fedeli nei riguardi dei pastori; ciò che è dovuto per giustizia al più piccolo dei membri del Cristo; ciò che la Giustizia soprannaturale ordina nei rapporti tra Primato ed Episcopato, tra Gerarchia e Laicato; ciò che la Giustizia cristiana esige a tutti i fedeli ai coniugi nel focolare, al militante, al professionista, all'operaio, mentre "consacrano il mondo". Ecco fondamentalmente il Diritto Canonico: l'insieme delle cose "giuste" e delle attività "giuste" con le correlative facoltà morali di esigerle, nell'ambito della Chiesa. Siamo lontani quindi da un Diritto concepito innanzitutto - o, meglio, travi-

(6) Così nella II-II, q. 57 a.2: "Jus sive justum est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum"; e nell'art. 3: "Jus sive justum naturale est quod ex natura est adaequatum vel commensuratum alteri"; e nell'art. 4: "Jus sive justum dicitur per commensationem ad alterum"; e ancora: "Unde dicitur jus militare, vel jus magistratum aut sacerdotum... propter hoc quod unicuique conditioni personae secundum proprium officium aliquid proprium debetur" (ib.).

sato - come un elenco di paragrafi di leggi e disposizioni arbitrarie di legislatori di altri tempi: "Lex non est ipsum jus proprie loquendo", ci dice infatti S. Tomaso (7). La dignità del Diritto quindi deriverà dalla maestà della Giustizia, da una parte, e, dall'altra, dalla dignità della persona umana, che di esso si serve per raggiungere il suo fine ultimo. Il che vale a fortiori nel campo canonico: nobiltà della giustizia soprannaturale, tutta imprègnata di carità, e grandezza della persona umana, elevata a un ordine soprannaturale, la quale nel Diritto della Chiesa dovrà trovare un mezzo per raggiungere la salvezza.

La Giustizia però, per non rimanere cieca e muta nelle cose e nelle persone, avrà bisogno naturalmente di una espressione: ecco il compito della legge giuridica: gli uomini potranno così "leggere" le esigenze delle cose giuste. Non solo: esprimendo in concreto la "res justa", sarà anche necessario determinare per la pratica ciò che in astratto è indeterminato, tenendo conto dei tempi e dei luoghi, adattando cioè i rapporti ideali di giustizia al mondo reale: questa determinazione sarà un secondo servizio che la legge giuridica, nella concisione delle sue formule, presterà a tutto ciò che è giusto. Se la legge "non est ipsum jus proprie loquendo", è però "aequalis ratio juris" (8). Nasce dal Diritto per esprimerlo e determinarlo, adattandolo e integrandolo (9). Il Diritto non potrà fare a meno della legge giuridica: sarà esso però a darle vita, e non viceversa! Siamo così arrivati a una nozione di Diritto che abbraccia i tre elementi sopraccennati: la cosa giusta, la facoltà morale e la norma. Il Diritto nella sua totale complessità sarà l'insieme di tutto ciò che è giusto (= dovuto cioè a una persona che ne ha la relativa facoltà morale) con il suo necessario rivestimento di leggi che ne sono espressione e determinazione.

(7) II-II, 57 1, ad 2 um.

(8) Ibidem.

(9) Graneris, op. cit., 33-5.

B - Quanto si è detto però sulla dignità del Diritto non vuol essere una cortina di fumo per nascondere le sue - per dir così - "deficienze", i suoi limiti. Questo sguardo panoramico sul Diritto Canonico, che ci sembra necessario all'inizio degli studi teologici, dovrebbe, anzi, metterli in evidenza. I limiti del Diritto in genere saranno pure i limiti del Diritto Canonico, in quanto esso debba considerarsi un vero Diritto. E chi non li vede, per esempio, quando si considerano i rapporti tra Diritto e Morale, tra Diritto e Giustizia?

Dati i caratteri differenziali della materia giuridica, e innanzitutto la sua esteriorità, è evidente che un vastissimo settore della attività umana sarà sempre irraggiungibile dal Diritto; esso proclamerà senza reticenze la sua innata incapacità a modificare, da solo, le disposizioni interne degli uomini, e dovrà limitare il suo lavoro per necessità di natura a costruire delle "impalcature", a creare cioè le condizioni esterne e sociali favorevoli all'attività di fattori meta-giuridici: cultura, educazione, religione, amore (11). Ecco perchè il giurista completo, pur conoscendo la necessità della legge, non potrà mai far troppo affidamento su di essa per cambiare una società: la "super-fiducia" nella legge giuridica proviene infatti da una insufficiente conoscenza della natura del Diritto. Non si risolverebbe, per esempio, il problema della progressiva dissoluzione del nucleo familiare solo con il provvedimento giuridico della abrogazione delle leggi che ammettono il divorzio. E questo è bene saperlo, per non chiedere al Diritto miracoli che superano la propria capacità naturale, e per non disprezzarlo quando vediamo che non fa ciò che è incapace di fare. Perchè nessuno disprezza la quercia quando constata che essa non può volare come le rondini.

I limiti congeniti del Diritto ci appaiono ancora più chiari dal confronto fra legge e Giustizia. Abbiam detto

(10) Graneris, op.cit. 42-48

(11) Graneris, op.cit., 52-53.

che il Diritto è innanzitutto la cosa giusta; e in questo senso potremmo pur parlare di identificazione tra Diritto e Giustizia. Si è aggiunto però che esso, in tutta la sua complessa integrità esige l'espressione, la determinazione, l'adattamento, della legge giuridica. Ed è precisamente quando viene contemplato in questo suo necessario rivestimento di formule, che il Diritto può deludere e perfino scandalizzare l'uomo superficiale: ci troviamo infatti davanti a formule necessariamente statiche che devono regolare una realtà che non è mai perfettamente identica; davanti a norme rigide e fisse per ordinare una attività sempre fluida e cangiante, una vita che si rinnova e che non ama ripetersi. Non facciamo certamente una scoperta dunque constatando che, data la sua natura, il Diritto non potrà sempre adeguarsi perfettamente alla perfetta giustizia oggettiva; la norma giuridica non potrà seguire tutte le "sinuosità" delle cose giuste: ci vorrebbe una norma per ogni singolo caso; oppure sarebbe necessario che ognuno avesse la potestà di adattare la norma generale alle esigenze concrete del caso particolare: ma allora avremmo distrutto il Diritto, e con esso l'ordine sociale, aprendo le porte al soggettivismo giuridico, con le conseguenze che ciascuno può facilmente immaginare. La legge umana riconoscerà quindi umilmente la sua incapacità di impedire tutto il male e di promuovere tutto il bene (12). Di questa naturale incapacità del Diritto basti citare l'esempio del conflitto tra verità oggettiva e sentenza del giudice, con i conseguenti drammi nel santuario della coscienza individuale, conflitti e drammi che il Diritto non sarà sempre in grado di evitare pienamente. Neppure il legislatore più avveduto riuscirà dunque a eliminare tutte le possibili ingiustizie della legge che promulga, la quale, come dice il Vico, "ut dictet omnibus aequum, aliquando aliquibus iniqua est" (13). Guai se dovessimo credere che il monopolio della giustizia debba trovarsi nelle mani dei testigali!

(12) Graneris, op. cit., 62-66.

(13) De universi juris uno principio et fine uno, n. 82

II - Giuridicità del Diritto Canonico.

Le incapacità sopra descritte saranno altrettanti limiti del Diritto Canonico, nel caso in cui questo sia veramente, e non equivocamente, un "Diritto". Ed è questa una questione che non possiamo trascurare, quando consideriamo tutto ciò che nella Chiesa presenta almeno le apparenze delle realtà giuridiche umane: leggi, organi per crearle ed applicarle, un certo apparato coattivo. Si tratta di realtà veramente giuridiche? La materia di ciò che è chiamato "Diritto Canonico" è qualcosa a cui si può applicare tutto quanto la Filosofia del Diritto predica di ogni vero Diritto? (14). I dubbi al riguardo possono acquistare maggior consistenza davanti a quelle norme dell'ordinamento canonico in cui constatiamo la preponderante preoccupazione delle virtù interne e della santità del singolo fedele, del chierico, del religioso, del sacerdote, virtù e santità la cui essenza non si trova certamente negli elementi esteriori che sono i soli raggiungibili da un vero ordinamento giuridico (15). Prima però di ogni altra constatazione, possiamo domandarci a priori come sarà possibile conciliare, in un codice, per esempio, le esigenze della Religione e le esigenze del Diritto. La materia giuridica infatti, data la sua essenziale exteriorità, conserva il suo valore e la sua consistenza anche nel caso in cui venisse a mancare la buona volontà del soggetto: è l'indistruttibile valore della cosa giusta, che continua ad essere tale "etiam non considerato qualiter ab agente fiat" (16), anche cioè se afferrata da un glaciale atteggiamento interiore. Nella religione invece nulla ha valore se non viene accolto nell'animo del soggetto, se non procede da un a

(14) Cfr. Forchielli G., La giuridicità del diritto canonico al vaglio della dottrina contemporanea, in Studi in onore di Vincenzo Del Giudice, II, Milano 1953, 469-532; Invrea F., La giuridicità del diritto canonico, in Il Diritto Ecclesiastico, 52(1941) 397-404.

(15) Per esempio i cc. 124; 132 § 1; 468 § 1; 593; 863; 1273; 1276; 1347 § 2...

(16) II-II, 57, 1. Cfr. Graneris, op. cit., 22-6; 45-8.

nimo che abbraccia dal di dentro ciò che realizza esteriormente. Sarà possibile allora fondere in forme giuridiche la materia religiosa? In una presentazione sintetica del Diritto della Chiesa, questa almeno apparente opposizione tra religione e diritto non può essere nascosta nè attenuata. La siffatta antitesi verrà ancora esasperata se parliamo non della religione in genere, bensì della religione che in questo nostro caso intende servirsi di forme ed elementi giuridici per esprimere alcune o molte delle sue esigenze: come potrà infatti la religione dell'Amore, che sente il bisogno di raggiungere i seni più reconditi dell'anima dell'uomo, rassegnarsi alle exteriorità giuridiche, che tanti punti di contatto sembrano avere con quel fariseismo così duramente condannato dallo stesso Redentore?

I termini dell'antitesi cominciano però a conciliarsi appena si ricorda quanto la Rivelazione ci dice sulla natura della nuova religione: il suo Fondatore infatti la volle come una vera società, una vera comunità di uomini. E' pacifico che non può ridursi a questo la realtà completa della Chiesa: quell'aspetto societario, comunitario, non potrà però essere escluso nè minimizzato. Ora dove c'è una comunità di uomini, ci sono necessariamente rapporti di giustizia tra i membri della medesima precedentemente ad ogni attività legale positiva: c'è quindi la "res justa" che esige una espressione, una determinazione, un adattamento. Dal momento in cui entro a formar parte di una società, acquisto il diritto al meno di non essere disturbato nel raggiungimento del fine della medesima; questa facoltà morale non potrà sussistere senza i correlativi doveri, in tutti gli altri membri, di rispettare il mio diritto. Così, prima ancora che il legislatore pensi a regolare quella rete di diritti e doveri, il rapporto giuridico è già nato: "ubi societas, ibi jus". E questo varrà pure per la Chiesa, se essa è veramente una società. La carità che è la sua legge fondamentale, trasformerà e renderà più facile il rispetto di questi rapporti giuridici, ma certamente non li distruggerà. La comprensione reciproca e fraterna potrà poi risolvere moltissimi conflitti distruttori dell'ordine sociale;

non è vero però che tra le prime cose che bisogna cogliere con comprensione fraterna, figurano precisamente le ragionevoli esigenze della "res justa"? Anche se non avessero avuto, come si dimostra nella Teologia Fondamentale, una o rigine divino-positiva, gli elementi giuridici si sarebbero così resi nella Chiesa ugualmente necessari (17).

L'inconciliabilità dei termini della antitesi religio-ne-diritto sembra ancora quasi svanire completamente quando scorgiamo in non pochi riti schiettamente religiosi i lineamenti caratteristici della materia giuridica: ci riferiamo ai sacramenti e al meno in parte alla Messa e al culto liturgico. Il fedele riceverà la grazia e i frutti essenziali dei sacramenti "ex opere operato", indipendentemente dalle buone disposizioni di colui che compie come ministro il rito sacramentale e l'assoluzione impartita da colui che non è in pace con Dio ridarà la pace di Dio al penitente, riconciliandolo pienamente con Dio e con la Chiesa: guai se gli effetti dei sacramenti dovessero dipendere principalmente dall'animo religioso del ministro! Non ci troviamo qui davanti al volto inconfondibile della materia giuridica, con la sua inoppugnabile resistenza all'animo ingiusto, capace cioè di sussistere anche quando il soggetto che esternamente la maneggia sembrerebbe distruggerla internamente con una volontà indifferente e addirittura avversa? (18). Ciò che constatiamo sul valore religioso dei sacramenti, possiamo a fortiori estenderlo agli atti più solenni dell'esercizio della potestà della Chiesa. L'elezione di un Romano Pontefice avrà pieno valore indipendente - mente dagli interessi terreni e dalla eventuale totale mancanza di preoccupazioni soprannaturali di coloro che danno il voto: ci basterà constatare in ogni caso la presenza di quegli elementi esteriori che il Diritto è in grado di determinare e "toccare". L'infallibilità di una dichiarazione dogmatica conciliare non dipenderà dalla fede del Papa che

(17) Cfr. Graneris, op.cit., 221-22.

(18) Graneris, op. cit., 222-4.

convocò il Concilio o dal grado di adesione alla verità dei padri che approvarono la formulazione del dogma, bensì dal fatto di trattarsi di un concilio ecumenico in cui si constatino necessari requisiti esterni raggiungibili dal diritto. In questi e in tanti altri momenti della attività della Chiesa, senza negare minimamente le radicali esigenze di interiorità della religione cristiana, avranno un valore determinante le realtà esterne, "etiam non considerato qualiter ab agente fiat", quasi in modo uguale a quanto ci dice la filosofia del diritto sui fenomeni giuridici in genere. Anzi in tutti questi casi sarà precisamente l'aspetto giuridico con la sua esteriorità, a salvare per il destinatario del rito il valore religioso dell'atto. Il non aver voluto ubbidire quindi a un Alessandro VI, per esempio, presentando come scusa la sua indegnità, dimostrava che non si era capita sufficientemente la funzionalità religiosa degli elementi giuridici, che sono indipendenti dall'animo religioso del soggetto.

Nella amministrazione di qualunque sacramento poi ci vorranno sempre un ministro e un soggetto; ma dovunque c'è un "io" e un "tu", sorge necessariamente un rapporto in cui il Diritto scoprirà subito la "alterità" della materia che esso è capace di disciplinare. E se vogliamo arrivare a un caso limite, gli ultimi sacramenti amministrati dal pastore indolente su cui incombe la minaccia di una pena canonica, apriranno le porte del cielo al fedele che forse ignora come sia stato il timore di incorrere nella comminata censura ciò che ha spinto il suo pastore a volare di notte per aiutarlo a ben morire!: ecco di nuovo il valore religioso dell'atto nella sua esteriorità, anche se strappato coattivamente al ministro negligente e pigro.

Nonostante dunque l'apparente opposizione sopraccennata, il diritto può servire la religione cristiana, e questo fino al punto di diventare garanzia della stessa religiosità di molti riti schiettamente religiosi. E si tratta di un diritto che presta questo servizio senza perdere la sua caratteristica esteriorità e alterità, la sua possibile amoralità e coercibilità: possiamo dunque affermare la

vera giuridicità del Diritto della Chiesa.

III - Analogicità del Diritto Canonico.

La conclusione precedente non riuscirà però a farci perdere la coscienza della distanza, dell'abisso esistente fra il fenomeno giuridico semplicemente umano e quello che constatiamo nel Popolo di Dio.

Di fatti i riti religiosi a cui abbiamo testè accennato non sono mai pienamente indipendenti dall'animo del ministro: si potrà prescindere, è vero, dalla grazia e perfino dalla fede dal ministro, ma si richiederà sempre un minimo di interiorità: l'intenzione al meno di fare ciò che fa la Chiesa. E se nel ministro basterà questa intenzione, nel soggetto tutta l'efficacia del sacramento dipenderà dalle disposizioni interne, dalla fede, dalla grazia o dal pentimento secondo i casi, realtà tutte che nessuno strumento giuridico riuscirà mai a cogliere e a constatare. Il Diritto della Chiesa, anche nei momenti in cui esige imprescindibilmente determinati requisiti esterni, riconoscerà sempre il primato dello spirito e della interiorità. Questa preoccupazione poi apparirà così insistente in altre norme canoniche (19), da farci subito capire come le categorie giuridiche vengono necessariamente modificate dal Diritto Canonico: bisogna in certo qual modo forzarle per riuscire a inquadrare in esse tutti i fenomeni giuridici della Chiesa: è da escludersi dunque che si tratti di un Diritto a cui univocamente si possa applicare tutto ciò che si dice, per esempio, del Diritto Civile. Ecco perchè se da un lato gli studenti di teologia possono essere talvolta urtati dalla esteriorità di molte disposizioni canoniche ("troppo giuridiche"), gli studenti di legge, dall'altro, restano alquanto disorientati davanti all'interiorità dell'ordinamen-

(19) Un esempio classico si trova nel c. 861.

to giuridico ecclesiastico ("troppo poco giuridico!"). Eppure tutti hanno osservato la stessa realtà: dimenticano però i primi che si tratta di un vero diritto; non avvertono invece i secondi che si tratta di un Diritto in senso analogo: ed è solo servendoci della analogia che possiamo usare la stessa parola per parlare di Diritto Canonico e di Diritto Civile!

IV - Compito e fine del Diritto Canonico.

Il confronto dei compiti e dei fini del Diritto Canonico con quelli del Diritto Statale rafforza la conclusione precedente.

Anche il Diritto Canonico avrà il compito (come ogni vero Diritto) di procurare, difendere, mantenere l'ordine della società in cui vive, un ordine che verrà realizzato (come in ogni società di uomini), "secundum aliquam justitiam" (20). La maggior parte delle norme canoniche ad altro infatti non tende che ad ottenere questo ordine collettivo, mediante la collaborazione organizzata dei pastori e dei fedeli e la regolamentazione dei possibili conflitti intersubiettivi (21). E mediante quest'ordine si otterrà la pace, la "quies Ecclesiae", di cui parla S. Tommaso (22): e fin qui, quasi non ci sarebbero delle differenze fra il fine del Diritto Statale e il fine del Diritto Canonico.

"Quasi non ci sarebbero delle differenze", abbiamo detto, perchè anche l'ordinamento canonico si orienta verso l'ordine sociale. Senonchè l'ordine che qui ci interessa è un "ordo" che non dovrà essere costruito semplicemente "secundum aliquam justitiam"; i criteri per "ordinare" verranno da una zona molto lontana dal regno del diritto e sa-

(20) Comment. in Polit. Arist. III, 7. Cfr. Graneris, op. cit., 137-142.

(21) Lesage, La nature du Droit canonique, 156-8; Ciprotti, Considerazioni sul "Discorso generale sull'ordinamento canonico" di Pio Fedele, in Archivio di diritto ecclesiastico, 3(1941) 463.

(22) Quodlibetum XII, art. 24.

ranno somministrati oltre che dalla giustizia (ma, in questo caso, "giustizia soprannaturale"!) dalla fede, dalla speranza e dalla carità, virtù teologali che non distruggeranno certamente la giustizia naturale, ma che la illumineranno di una luce tutta nuova, ultraterrena, inconoscibile da qualsiasi diritto umano guidato dalla sola ragione naturale. Fede, speranza e carità sono infatti elementi essenziali della vita cristiana; ed è la vita cristiana che deve essere ordinata dal Diritto Canonico, non semplicemente la vita umana. Perciò quel "secundum aliquam iustitiam" che è sufficiente in qualunque società umana, sarebbe da solo insufficiente per ordinare la società ecclesiale. Basta pensare all'ordine instaurato dalla legge della Chiesa riguardo alla pratica dei voti di obbedienza e povertà, per non accennare che a solo due degli istituti giuridico-canonici poco facilmente comprensibili dalla mera ragione naturale. Possiamo dire dunque che l'"ordo Ecclesiae" dovrà essere un ordine secondo una certa giustizia, sì, ma una giustizia soprannaturale, illuminata dalle tre virtù teologali.

Inoltre, quella collaborazione organica di pastori e di fedeli, in cui consiste praticamente l'ordine sociale della Chiesa, non si cerca nè si realizza che in vista del raggiungimento di beni e fini soprannaturali. Il Diritto dovrà indicare ad ogni cristiano il posto giusto nella comunità ecclesiale: tutto questo però in ordine alla vita della Grazia, con lo sguardo sempre fisso in realtà non solo spirituali (le quali - se superano il livello dei nostri sensi - non eccedono però le capacità della nostra ragione), ma anche misteriose e soprannaturali, inaccessibili a qualunque intelletto creato.

Basterebbero queste poche osservazioni per comprendere che un diritto che deve costituirsi in funzione di questi beni, e muoversi e orientarsi, verso queste mete, sarà così distante dai restanti ordinamenti giuridici umani, come le realtà soprannaturali lo sono dalle realtà terrene. Abbiamo da fare quindi (e qui le parole sembrerebbero quasi urtarsi a vicenda come inconciliabili) con

un DIRITTO SOPRANNATURALE; soprannaturale, perchè tutto quanto tende verso un fine soprannaturale; soprannaturale, perchè si muove in mezzo a realtà soprannaturali; soprannaturale, perchè ordina una società soprannaturale (23).

Tutto ciò che si è fin qui detto può riassumersi, con frase di S. Tommaso, dicendo che fine del Diritto della Chiesa è "la salvezza delle anime" (24), dottrina esposta ripetutamente da Pio XII, che del Diritto della Chiesa conosceva profondamente anche la struttura materiale: "Il Diritto della Chiesa non è fine a se stesso. Esso è un mezzo ordinato a un fine superiore. Come tutte le cose nella Chiesa, esso è a servizio della "salus animarum" e dell'apostolato. Deve aiutare ad aprire ed appianare nel cuore degli uomini il cammino che conduce alla verità e alla Grazia di Gesù Cristo. Perciò non si tratta di qualcosa che abbia soltanto un valore umano e che appartenga solo dall'esterno alla struttura intima e alla essenza della Chiesa..." (25).

V - Ripercussioni concrete di questo peculiarissimo fine nella legislazione canonica.

Tenendo conto di questa meta suprema del Diritto della Chiesa, ogni legge, consuetudine, precetto, privilegio perderà la forza di obligare appena ne risulti un danno o un vero pericolo per la salvezza delle anime: tale la dottrina dei grandi canonisti fin dal medio evo (26), dottrina

(23) Lesage, op.cit., 154-6.

(24) Quodlibetum XII, art. 24.

(25) AAS 48(1956)498. E ancora, parlando ai prelati della Rota Romana, lo stesso Pontefice faceva notare come la scienza e la tecnica del Diritto Canonico avessero "l'ufficio di dirigere, nei limiti fissati dalla legge divina, il sistema giuridico ecclesiastico sempre e interamente verso il fine della Chiesa stessa, che è la salute delle anime" (AAS (1949) 608). E all'inizio del suo pontificato: "Etiam juris canonici disciplina ad animarum salutem dirigitur et omnibus normis legibusque suis in id denique potissimum tendit, ut homines gratia Dei sancti effecti vivant et moriantur" (Discorsi e Radiomessaggi I, 214-5).

(26) Lesage, op.cit., 155; Lefebvre, "Aequitas canonica" et "periculum animae" dans la doctrine de l'Hostiensis, in Ephemerides Juris Canonici, 8(1952)308, 315, 320

che trovò la sua formulazione sintetica nel famoso adagio giuridico che al diritto romano deve soltanto la sua ispirazione verbale: "Salus animarum suprema lex".

A) - Ed è interessante notare come nella pratica il Diritto Canonico vigente, senza dimenticare il suo compito più immediato (l'ordine della comunità ecclesiale) è tutto impregnato di questa preoccupazione di salvare le anime, e non solo "tutte in genere", ma anche "ciascuna singolarmente". Questo si vede non tanto in quei casi in cui vi si accenna esplicitamente (cc. 1131 § 1; 1427 § 2; 2147 § 1 e 2; 2162...), come soprattutto in quegli istituti giuridici - caratteristi ed esclusivi del Diritto Canonico - che hanno come oggetto l'individualità di un caso concreto: la dispensa, il privilegio, la tolleranza. In essi noi scopriamo una legislazione tutta premurosamente rivolta, oltre che al bene comune, al bene del singolo. La legge generale, necessaria alla comunità intera, in forza della sua natura non può tener conto dei casi particolari, dei bisogni eccezionali: a questa impotenza si "rassegna" la legge civile in tutti i codici; non così la legge canonica: essa non può permettere che la generalità di una norma possa causare danno spirituale a colui che si trova in condizioni particolari, appunto perchè non dimentica che la sua finalità è la salvezza di tutte le anime e di ogni anima; il Diritto Canonico rilascerà allora per il singolo il rigore della norma che obbliga tutti (dispensa) oppure costituirà una norma particolare "contra legem" per un gruppo determinato di persone o per una sola persona (privilegio). Tutto ciò sarebbe inconcepibile nel diritto statale appunto perchè questo, a differenza di quello canonico, non deve cercare direttamente che il bene comune ("salus populi suprema lex").

B) - Ed è in funzione di questa duplice orientazione (salvezza di tutti e salvezza di ciascuno) che il Codice di Diritto Canonico ci appare ornato di quella flessibilità che viene considerata dagli autori uno dei suoi caratteri distintivi: centinaia di volte leggiamo nel Codice,

dopo una affermazione creativa di un obbligo generale, le particelle che aprono subito la porta sia alle necessarie eccezioni ("nisi", "dummodo", "praeter"...), sia alla conservazione di qualche consuetudine locale contraria.

C) - In questo desiderio di procurare il bene comune e l'ordine sociale senza dimenticare i bisogni spirituali del singolo trova la sua ragione di essere la distinzione tra foro esterno e foro interno, esclusiva del Diritto della Chiesa. Esso non è livellatore, come per sua natura tende ad esserlo il Diritto dello Stato: non solo del bene spirituale del singolo, ma anche, e a fortiori, del bisogno particolare dei piccoli gruppi il Diritto Canonico vorrà tenere conto: di qui per esempio l'utilità pastorale dei cc. 22 e 30: la legge universale non revocherà senza espressa menzione le leggi e le consuetudini locali, che rispondono a peculiari esigenze spirituali di cui non può aver conoscenza perfetta il Legislatore universale.

D) - E non ci sarà branca del Diritto Canonico in cui si possa notare l'assenza di questa preoccupazione di salvare tutte le anime ed ogni anima. E' nel Diritto processuale di qualunque ordinamento giuridico dove forse più che in ogni altro ramo del Diritto normativo appare visibilissima la rigorosa fedeltà con cui viene rispettato l'ordine delle formalità legali, anche nei casi in cui un sifatto ordine diventa un ostacolo piuttosto che un aiuto per conoscere la verità e amministrare la giustizia. Ed è giusto - in concreto - che sia così, per evitare le arbitrarie di cui altrimenti tutti potremmo essere vittime. Nessuna meraviglia quindi se anche nella Chiesa viene osservato un uguale rigore. Il Diritto Canonico però non può non considerare la possibilità che la lentezza del processo, provocata da tali formalità, abbia un effetto nocivo per la cura delle anime: avranno luogo allora i cosiddetti "processi amministrativi": così nella remozione dei parroci, nel loro trasferimento, nei processi contro i parroci negligenti e contro i chierici concubinari o che non osservano l'obbligo della residenza: in tutti questi casi "sum-

marie procedendum est" (27). Un processo sommario di questo genere non avrà sempre come causa un delitto: trattandosi di rimuovere o trasferire un parroco, basterà che, senza nessuna colpa del pastore (28), il bene delle anime così lo esiga: "Si bonum animarum postulet ut parochus a sua, quam utiliter regit, ad aliam paroeciam transferatur, Ordinarius eidem translationem proponat ac suadeat ut eidem pro Dei atque animarum amore consentiat" (29). E sarà pure il bene delle anime il motivo ultimo del potere dell'Ordinario di imporre la sospensione "ex informata conscientia" senza processo e per semplice decreto, purchè abbia raccolto prove sufficienti del delitto e della sua gravità. Ma neppure in questo caso, per provvedere alla salvezza di tutte le anime dimenticherà il Diritto la salvezza di "questa anima", del chierico cioè così sospeso: l'Ordinario infatti "pastorali adhibita sollecitudine et charitate", farà in modo che la punizione "ex paternis quae interposuerit monitis, ... etiam ad emendationem delinquentis et ad occasionem peccati eliminandam inserviat" (30).

E) - Sarà però nell'esercizio del potere coattivo dove questa materna sollecitudine del Diritto della Chiesa raggiungerà il suo culmine: al delinquente pentito si dovrà concedere subito l'assoluzione della censura (31); e il superiore, prima di infliggerla, dovrà servirsi di tutti i mezzi a sua disposizione per procurare la resipiscenza del reo: il C. 2233 § 2 dipinge infatti la figura di un giudice-pastore, che desidera e cerca il bene del reo nel momento stesso in cui sente incombere su di sé il grave obbligo di restaurare l'ordine sociale violato dal delitto; un giudice che avrà perfino il potere di offrire al delinquente la possibilità di compiere determinate pratiche di pietà e

(27) C. 2145

(28) Cfr. cc. 2147; 2157.

(29) C. 2162.

(30) C. 2193.

(31) C. 2248 § 2.

mortificazione (preghiere, pellegrinaggi, alcuni giorni di esercizi, qualche digiuno o qualche elemosina) (32), con la precisa finalità "ut delinquens...poenam effugiat" (33). E si dirà ancora al giudice che in tali casi, queste penitenze "non tam secundum quantitatem delicti, quam secundum poenitentis contritionem moderandae sunt" (34). E' davvero interessante e se guardato con l'occhio del giurista profano addirittura incomprensibile lo strano atteggiamento di questo giudice preoccupato della contrizione del delinquente per dosare non diciamo la pena ma la penitenza applicata per risparmiargli la pena! Ed è la stessa preoccupazione pastorale che spinge il legislatore a dare una così peculiare rilevanza giuridica nell'ordine penale al pericolo di scandalo o di infamia: di qui la facoltà di concedere immediatamente l'assoluzione a qualunque censurato, anche trattandosi delle più gravi scomuniche "latae sententiae", per evitare l'infamia di un solo fedele o per impedire lo scandalo (35); di qui pure la concessione del c. 2232 § 2 che scusa il delinquente, prima della dichiarazione o condanna del legittimo superiore, dall'osservanza di qualsiasi pena "latae sententiae", anche vendicativa, "quoties eam servare sine infamia nequit". E' poi il c. 2254, già citato, in cui il sincero rimpianto di beni invisibili da parte del peccatore viene, si direbbe, preferito dal sistema penale della Chiesa ad ogni altra esigenza di giustizia vendicativa e di ordine sociale: è il canone in cui l'Ordinamento ecclesiastico sembra dare una struttura giuridica alla parabola del figlio prodigo e inchinarsi benevolo come il buon pastore per accogliere e porre sopra le proprie spalle la pecorella smarrita. Il tutto in piena armonia con lo spirito e la lettera del c. 2214 § 2, dove il legisla-

(32) C. 2313

(33) C. 2312 § 1.

(34) C. 2312 § 3.

(35) C. 2254 § 1.

tore apre la porta e delimita i confini della zona più inospitale di qualunque ordinamento giuridico ("De Poenis") usando parole che pienamente giustificano il qualificativo di "pastorale" che abbiamo voluto applicare al diritto della Chiesa: "Meminerint Episcopi alique Ordinarii se pastores non percussores esse", seguite da un piccolo vocabolario di termini che potrebbero sembrare alquanto estranei alle esigenze di un codice penale: "bonitas...patientia...benevolentia...exhortatio...caritas...mansuetudo...misericordia...lenitas...".

F) - E il giurista puro passerebbe ancora di sorpresa in sorpresa se dimenticasse la finalità soprannaturale dell'ordinamento canonico, vedendo che il legislatore ha inserito nel codice, senza premettere nessuna distinzione o divisione fra ciò che è giuridico e ciò che non lo è, elementi che sono di per sé inafferrabili dagli strumenti giuridici, come nel canone 124 in cui si enuncia il principio: "Clerici debent sanctiorem prae laicis vitam interiorem et exteriorem ducere eisque virtute et recte factis in exemplum excellere"; come pure nelle ripetute insistenze, tutte intrise dalla sollecitudine per la santità, lo zelo, la pietà dei pastori e per la fervida vita cristiana dei fedeli, dei cc. 125; 468 § 1; 593; 595; 810; 863; 1273; 1276; 1347 § 2; 1367; 331 § 1 n. 4; 453 § 1; 559 § 1... Ovviamente, disposizioni di questo genere mettono in pericolo la vera giuridicità del Codice di Diritto Canonico, fino a comprometterla, fino a farci dubitare della sua vera indole. La Chiesa però non tiene tanto alla completa giuridicità del suo codice, quanto piuttosto alla funzionalità soprannaturale del medesimo (36). E' un codice di diritto, ma di un diritto che non potrebbe essere soddisfatto se non agevolasse a tutti il raggiungimento della salvezza e della santità. Papa Giovanni non si era fermato certamente alla cortecchia del Codice quando parlando al suo clero durante il Sinodo Romano affermava: "Il diritto Canonico rappresenta a sua volta nella "lex vivendi" la sintesi più bella

(36) Graneris, op.cit., 230.

e più autorevole della vita cristiana e sacerdotale santamente fattiva" (37).

G) - La "suprema lex" della "salus animarum" dovrà essere finalmente non solo la meta ultima dello "jus conditum" ma anche il principio orientatore del "jus condendum". La critica delle leggi e delle istituzioni, considerata da taluni come scienza autonoma nel campo delle scienze giuridiche, avrà nel settore del Diritto Canonico il compito di adattare sempre più e sempre meglio il diritto vigente alla finalità soprannaturale della salvezza delle anime, attuando ciò che Paolo VI ha chiamato recentemente "quella perenne riforma, di cui la Chiesa stessa in quanto istituzione umana e terrena, ha perpetuo bisogno" (38). Compito che vediamo realizzato nelle ultime parziali riforme della disciplina canonica: si pensi alle nuove disposizioni sul digiuno eucaristico (39) e alle due successive innovazioni nel regime delle diocesi suburbicarie (40), per non accennare a quelle più radicali che annunciano i discorsi del Papa (41) e le proposte dei padri conciliari. Attraverso le presenti e le future riforme ad altro non tenderà il Diritto che a realizzare ciò che deve essere: il condizionamento comunitario della salvezza e della santificazione delle anime (42).

H) - E siccome l'impresa della salvezza di tutti e di ciascuno, anche se non può realizzarsi indipendente dai legittimi pastori, non è però opera esclusiva dei pastori, il Diritto Canonico ben lungi dal concedere il monopolio di ogni iniziativa di bene ai superiori gerarchici, riconosce pure alle comunità particolari la possibilità di indurre consuetudini che avranno per le medesime valore di

(37) AAS (1960) 234.

(38) AAS (1963) 797.

(39) AAS (1953) 15 ss.; AAS (1957) 177.

(40) AAS (1961) 198 ss.; AAS (1962) 253 ss.

(41) AAS (1963) 797-8.

(42) Bertrams, Das Privatrecht der Kirche, in Gregorianum 26 (1944) 307.

legge: l'autorità gerarchica dà così rilevanza giuridica ad attività che possono avere eventualmente tutte le caratteristiche degli eventi carismatici (43). Forse alcuni pastori non hanno pensato a determinati bisogni di taluni popoli: ma lo Spirito del Signore suscitasse in essi una corrente di operosità benefica e un modo di agire costante e uniforme, una tale consuetudine acquisterebbe (sotto precise condizioni necessarie per impedire l'anarchia) valore di legge ecclesiastica anche senza l'approvazione espressa di quei pastori. Che se il superiore competente non procedesse poi, per incapacità o per inerzia, a revocare leggi che o non rispondono già alle condizioni attuali di un popolo, o impediscono per esempio lo slancio apostolico di molti, potrà di nuovo sorgere dal popolo una consuetudine contraria a quella legge meno utile; e il Diritto Canonico riconoscerà ancora qui, e questa volta esigendo requisiti ancora più facili, tutto ciò che ci sarà di ragionevole e vantaggioso per il bene delle anime in quella iniziativa che era tutta e solo dei fedeli (44).

VI- Il Diritto al servizio del Corpo Mistico.

Compito immediato del Diritto Canonico è l'ordine della società ecclesiale in vista della salvezza. Ma la Chiesa non è soltanto una comunità di diritto, è soprattutto una comunità di grazia e carità: questi due aspetti sono però inscindibilmente uniti nell'unica realtà soprannaturale del Corpo Mistico di Cristo. Il diritto della Chiesa non procurerà quindi l'ordine (sotto l'aspetto societario) e ostacolerà la comunicazione di vita e l'effusione di carità (sotto l'aspetto carismatico), quasi che l'ufficio giuridico dei pastori voluto da Cristo possa essere in opposizione alla missione invisibile dello Spirito Santo inviato dal Padre e dal Figlio (45). Dio ha voluto infatti che

(43) Rahner, Das Dynamische in der Kirche, Freiburg 1958, 62.

(44) Cfr. cc. 26-28.

(45) Enc. Mystici Corporis, AAS (1943) 224.

la Chiesa fosse la continuazione e il prolungamento dell'Incarnazione e della Redenzione. Ora è nella unità della Persona Divina che la Divinità e l'Umanità del Verbo operano la Redenzione del genere umano; ed è anche nella misteriosa unità del Corpo Mistico di Cristo che gli aspetti invisibili e visibili della Chiesa la continuano e prolungano nel tempo e nello spazio. Gli elementi visibili e invisibili voluti da Dio non possono essere in lotta: così pure come non può darsi conflitto tra le due Nature nella persona del Verbo (46). Perché dovrebbero allora essere in lotta la Grazia e il Diritto?

A - Il diritto dunque non sarà un elemento al servizio soltanto della Chiesa-società, perchè la "Chiesa-soltanto-società" non esiste, ma è una sola realtà con e nella Chiesa comunità di grazia e carità. Il Diritto Canonico perciò, sarà tutto al servizio di tutto il Corpo Mistico: e quantunque possa servirlo solo con i suoi strumenti essenzialmente esteriori, il suo servizio si estenderà anche alle operazioni più vitali del medesimo: la comunicazione della Grazia e alla diffusione della Parola di Dio. Se abbiamo visto più sopra come operano gli elementi giuridici nella amministrazione dei sacramenti, possiamo adesso notare come riunisca pure le caratteristiche della materia giuridica l'atto del superiore legittimo per cui viene conferita il mandato di predicare (47). In un corpo sociale come è la Chiesa, sia la "potestas sanctificandi" come la potestas docendi" sentiranno inoltre la necessità di essere regolate dalla "potestas regendi": ed è ovvio che questa, per dare le indicazioni necessarie al valido e fruttuoso esercizio delle medesime, si serva del Diritto normativo, che diventa così servitore della Grazia e della Parola. L'unità di fede e di culto verranno ancora garantite dalla unità di regime, e al servizio di questa vedremo apparire di nuovo il Diritto: esso promuoverà così la necessaria unità

(46) Ibidem, p. 223-4.

(47) Cfr. cc. 1328; 1337.

delle attività culturali e dottrinali; concorrerà alla santità dell'ideale cristiano proponendo, esprimendo, determinando e applicando ad ogni tempo i precetti del Signore; accrescerà la cattolicità del Popolo di Dio nella erezione delle nuove diocesi, dei nuovi vicariati, delle nuove missioni e delle nuove parrocchie, nella nascita insomma delle nuove cristianità locali per cui i confini della Chiesa si dilatano; garantirà l'apostolicità della gerarchia, vegliando sulla valida collazione degli ordini sacri e dei poteri di governo: la sua mediazione, essenziale (come è essenziale al Corpo Mistico il suo aspetto sociale), sebbene non principale, concorrerà dunque a rendere la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica, apostolica (48). E nel momento in cui Cristo stesso conferisce al suo Vicario appena eletto la suprema giurisdizione con tutti i diritti soggettivi che le sono inerenti, saranno di nuovo gli elementi giuridici a garantirci che è a lui e non a un altro a cui dobbiamo prestare quella obbedienza fuori della quale non c'è salvezza. E' questa funzione "ministeriale", questa sua fedele ed umile "δρακονία", che conferisce al Diritto Canonico dignità e grandezza.

B - Ci resta però un altro aspetto ancora più luminoso da sottolineare: i rapporti tra il Diritto e il capo stesso del Corpo Mistico. Per il teologo che conosce le misteriose relazioni che intercorrono tra il Capo e le membra della Chiesa, questo ulteriore approfondimento non potrà certamente apparire ardito. Cristo infatti "talmente sostiene la Chiesa e talmente vive in certo modo nella Chiesa, che essa sussiste quasi come una seconda persona di Cristo" (49), si da poter con ragione affermare che "per quella missione giuridica con la quale il Divin Redentore mandò nel mondo gli apostoli come Egli stesso era stato mandato dal Padre, è proprio Lui che battezza, insegna, go-

(48) Lesage, op. cit., 54.

(49) Enc. Mystici Corporis, AAS (1943) 217-8.

verna... per mezzo della Chiesa"(50). E' Lui quindi che governa nella Chiesa, così come è Lui che amministra i sacramenti nella Chiesa. Ora, così come nel sacerdozio di coloro che hanno la potestà di ordine si incarna il Suo Sacerdozio per santificare per mezzo di essi ("è Lui che battezza"), così pure nella potestà di giurisdizione di coloro che governano si incarna la Sua Regalità per reggere per mezzo di essi ("è Lui che governa"). Conseguentemente se nei sacramenti che ci amministrano coloro che hanno la potestà di ordine, ci viene comunicata la Grazia di "Colui che battezza", così pure nelle leggi di coloro che hanno la potestà di giurisdizione ci viene come somministrato il Volere attuale di "Colui che governa". Ecco dunque gli aspetti più sacri del Diritto Canonico: il Diritto soggettivo dei pastori appare in verità come l'incarnazione della Regalità di Cristo Capo; il diritto oggettivo, come il Suo volere concreto nel piano della giustizia soprannaturale; il Diritto normativo come uno degli strumenti di cui si serve Lui, incarnato nei pastori, per guidare il Popolo di Dio verso la Terra promessa. "Sì, certamente senza alcuna macchia risplende la pia Madre nei sacramenti coi quali genera ed alimenta i figli, nella fede che conserva sempre incontaminata, nelle santissime leggi con le quali comanda" (51).

VII - Necessaria imperfezione, indefinità perfettibilità di questo servizio.

Nella visione sintetica delle realtà giuridiche della Chiesa, la dignità della funzione ministeriale del Diritto Canonico non cancella le imperfezioni e le limitazioni congenite a cui è soggetto, come abbiám detto più sopra, ogni vero diritto. Continuerà ad essere un vero olio che macchia

(50) Ibidem, p. 218.

(51) Ibidem, p. 225.

la stoffa il S.Crisma di cui la Grazia dello Spirito Santo si serve per effondersi nell'anima del fedele: così pure la norma giuridica in cui si esprimerà concretamente la volontà di Cristo Capo conserverà tutte le imperfezioni dello strumento umano; e sarà talvolta poco chiara, talvolta assai lontana dalla perfezione tecnica ideale. La Chiesa però avrà coscienza dell'indefinita perfettibilità del suo Diritto e lavorerà continuamente per adattarlo sempre meglio alle esigenze della sua missione soprannaturale; e quantunque dopo ardue riforme possa sentirlo più vicino all'ideale, avrà sempre la certezza di dover lavorare ancora per raggiungerlo.

Il canonista quindi, che è conscio di questa sempre attuale perfettibilità di ogni ordinamento giuridico, non potrà mai essere un adoratore delle formole, tanto da giudicarle intangibili e immutabili; anzi agognerà - come gli altri e ancora più degli altri, appunto perchè più degli altri può conoscere la funzionalità degli strumenti giuridici - il progresso del Diritto attraverso quelle riforme che, come disse Paolo VI, non solo "è facile prevedere, ma è bene desiderare" (52).

Dopo le più intelligenti e opportune riforme, però tanto il legislatore come il canonista non crederanno di aver fatto tutto ciò che la Chiesa doveva fare: resta da compiere la parte più difficile e necessaria della missione della Chiesa: "penetrare nell'animo dei fedeli per accendervi il fuoco della carità, che arde e divampa al di sopra di tutti gli schemi legali" (53).

Il Diritto renderà dunque al Corpo Mistico tutti gli essenziali servizi sociali di cui è capace; il suo servizio potrà diventare sempre più efficiente; ma la sua opera nel quadro della realtà totale e in ordine ai fini della Chiesa, sarà sempre - da sola - una attività incompiuta, così come è incompiuto, in ordine all'irrigazione dei cam-

(52) AAS (1963) 797-8.

(53) Graneris, op. cit., 231.

pi, il lavoro dell'ingegnere che ha costruito i canali attraverso i quali non scorre ancora l'acqua.

Concludiamo:

Partendo dal compito immediato del Diritto Canonico (l'ordine della comunità ecclesiale) siamo arrivati al suo fine: la salvezza delle anime, salvezza che si opera mediante l'attività salvifica di Cristo e di tutto il suo Corpo Mistico, di cui il Diritto diventa, in forza della propria funzione "ministeriale", fedele servitore.

Spingiamo adesso più avanti lo sguardo e ricollegiamoci allo stadio supremo della realtà nell'attuale ordine di Provvidenza: la pienezza del Cristo totale e la gloria del Padre nella Gerusalemme celeste, termine definitivo del pellegrinaggio della Chiesa militante. In vista di questa ultima meta il Diritto legherà - come in cordata - i pellegrini durante la marcia; esso ha coscienza però di essere uno di quegli attrezzi utili soltanto nel cammino; non sarà più necessario, ovviamente, dopo l'arrivo: dietro a molti carismi (54), molto dietro alla speranza e alla fede teologali, ma insieme ad essi, esso rimarrà alla porta senza entrarvi, ripetendo umilmente dopo il suo più che millenario servizio le parole del Vangelo: "Servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus" (55). Si rende quindi utile e necessario adesso, per diventare innecessario e inutile allora. E come ogni realtà creata, mentre svolge il suo penoso compito (penoso perchè essenzialmente esteriore, limitato, legato alle forme; penoso perchè obbligato spesso a fare delle parti odiose), "ingemiscit (...) revelationem filiorum Dei exspectans" (56), nella attesa del giorno in cui verrà assorbito dalla carità: cesserà anche esso, assieme alle altre realtà terrene, per lasciare il passo alla virtù "quae numquam excidit" (57), alla carità, che esso ebbe la missione di servire nella terra.

(54) I Cor., XIII, 8.

(55) Luc., XVII, 10.

(56) Rom., VIII, 19-23.

(57) I Cor., XIII, 8.

G. LORENZINI

PUNTI DI PSICOLOGIA RELIGIOSA

La religione rappresenta uno dei valori più elevati che dà un grande contributo alla formazione della personalità umana. Considerandola infatti come atteggiamento o vita religiosa dell'uomo, essa rappresenta la più alta e nobile espressione delle attività dello spirito: è l'attività con cui l'uomo si mette in rapporto con l'Essere Supremo, trascendente, Dio.

Sono state elaborate molte definizioni psicologiche della religione. J. Leuba nella sua opera "A psychological study of Religion" (New York, Macmillan 1912) ne ha raccolto oltre una quarantina; ogni studioso, trattando di questo argomento, ne ha elaborato una propria. Or tali definizioni sono tutte più o meno incomplete, benchè per lo più ognuna di esse affermi un punto giusto; generalmente mettono in evidenza uno dei molteplici aspetti, con cui si manifesta la vita religiosa. Perciò il Leuba ha potuto distribuire in tre gruppi le definizioni raccolte:

- a) - definizioni comportamentistiche, impostate specialmente sugli atteggiamenti umani verso Dio;
- b) - defin. intellettualistiche, nelle quali viene molto accentuato l'apporto della ragione e dell'attività intellettuale (la religione, per es., è considerata come una conoscenza, una credenza in Dio, ecc.);
- c) - defin. sentimentalistiche, che vedono nella religione prevalentemente l'aspetto sentimentale ed emotivo.

Or assumendola sotto un significato generico e vasto, tale da poter essere applicato a tutte le religioni, da quel

le semplici degli uomini primitivi a quelle più universali ed evolute, la religione può essere definita come "un vincolo di dipendenza che unisce l'uomo ad uno o più esseri giudicati superiori, dai quali sente di dover dipendere ed ai quali tributa atti di culto, sia individuali, sia collettivi".

Già S. Tommaso d'Aquino aveva riconosciuto nel senso di dipendenza e di debolezza dell'uomo la ragione fondamentale della religione. "La religione umana detta all'uomo di sottoporsi a qualche essere superiore a causa delle debolezze e deficienze, che egli sperimenta in se stesso, e nel riguardo delle quali egli sente il bisogno di essere aiutato e diretto da qualche Essere superiore". (Sum. Theol., II° II°°, q. 85, art. I).

Per precisare meglio il concetto di religione, specialmente in quanto essa può essere oggetto di studio della psicologia, conviene riferirci alla distinzione classica tra:

a) - religione oggettiva: rappresenta tutto l'insieme di dottrine, di verità, che l'individuo deve riconoscere e credere riguardo a Dio, di leggi divine e precetti che egli deve osservare, di riti e di culti. Queste verità religiose e leggi divine possono essere quelle che vengono conosciute già con la sola ragione umana, ed allora si ha la religione naturale, la quale scaturisce spontaneamente nell'animo umano al pensiero di un Dio Creatore e Signore, e mira ad un fine naturale proporzionato all'intelligenza e alla volontà dell'uomo; oppure tali verità e leggi sono conosciute per mezzo della rivelazione divina ed allora si ha la Religione soprannaturale; tali sono la rel. mosaica e la rel. cristiana.

b) - religione soggettiva: è costituita dal riconoscimento intellettuale e dall'accettazione dell'esistenza di un essere superiore, ritenuto come causa prima di ogni cosa, cioè come Dio e dall'adesione della propria volontà alla volontà di Dio, esprimendosi specialmente nelle sue leggi o comandamenti, che costituiscono praticamente le norme della vita morale.

Lo studio psicologico si interessa specialmente di questo aspetto soggettivo della religione, il quale viene spesso considerato come la forma principale dell'esperienza religiosa.

Analizzata psicologicamente, l'esperienza religiosa ha un carattere totalitario, cioè essa è tale da implicare la partecipazione di tutta la personalità. Si presenta come l'espressione più elevata di quella sintesi vitale di funzioni fisio-psichiche e spirituali, che caratterizzano l'atto umano; sintesi della personalità, delle sue tendenze, dei suoi valori, essa gerarchizza nel proprio concetto tali tendenze e valori in modo che la sistemazione di essi sia accompagnata dall'esperienza dell'assolutezza. Nella realtà tale sintesi non è uniforme in tutti gli individui, poichè non tutti stabiliscono nel loro pensare e nel loro vivere lo stesso ordine di valori. Inoltre altra è la sintesi del fanciullo e altra è quella dell'adulto: nel fanciullo è ancora imperfetta e precaria, oscilla e alle volte si spezza all'apparire, durante la pubertà, dall'anarchia delle tendenze e delle crisi varie che accompagnano tale periodo di vita.

Nell'atto religioso si richiede dunque la partecipazione di molteplici attività psichiche:

a) - vi è l'elemento intellettuale, cioè una certa idea di Dio e la credenza o adesione ad una verità. E' un fatto che si può comunemente constatare, ed è anche manifestazione di un'esigenza psicologica; un atteggiamento religioso senza una fede, senza una credenza ben definita, difficilmente può sussistere. Boutroux affermava che i "dogmi costituiscono un elemento integrante di ogni religione reale". "Le credenze, osserva il Magnin, in realtà sono dogmi, perchè in nessuna società religiosa vengono considerate come facoltative; possono tali credenze essere più o meno numerose, possono essere pochissime, ma perchè la società religiosa non si dissolva, bisogna che ce ne siano almeno un minimo"(1).

(1) - S. Magnin, "Religion", In: Dictionnaire de la Théologie Catholique. Paris, Beauchesne, 1909-1914, Tom. XIV°, col. 2244.

Risulta perciò molto incompleta e unilaterale la concezione della religione elaborata da R. Otto specialmente nella sua opera "Das Heilige" (Breslavia, 1917 - esiste una traduzione italiana, "Il Sacro" curata da E. Bonaiuti, Bologna 1926); egli, associandosi a Schleiermacher, a Fries ed altri studiosi, ha cercato di minimizzare o quasi sopprimere l'elemento intellettuale della religione e di affermare una quasi assoluta prevalenza dell'elemento sentimentale. E' necessario che ci sia il fondamento intellettuale perchè possa sussistere il sentimento religioso; il sentimento infatti, il quale non si fissa su di un oggetto; di cui si abbia una conoscenza, si dissolve. H. Pinard de la Boullaye afferma: "All'inizio di un sentimento religioso si trova sempre un'idea religiosa". Questa è una tesi cattolica, ma è stata condivisa anche da Girgensohn e da Gruehn, benchè protestanti; ed è opposta alla concezione protestantica e modernistica, che imposta la religione sul sentimento scaturiente dell'inconscio.

b) - la partecipazione della volontà nell'atto religioso è richiesta nell'adesione in forma di fede alle verità, che la religione insegna, specialmente quando esse sono tali da essere superiori alla capacità di comprendere dell'intelletto umano; si aggiunga che tale adesione alle verità religiosa porta ad una dedizione, cioè ad ordinare se stesso e la propria vita a Dio e implica un'adesione pratica a tutto un insieme di norme di vita, che dipendono dalle verità di fede; ciò rivela un energico momento volontario (Werner Gruehn).

Inoltre la religione, comunque si manifesti, sia in una forma rudimentale o in una forma superiore, impone sempre all'uomo un certo numero di pratiche, che non sono semplici ingiunzioni della società, come ritengono le dottrine sociologiche, o della coscienza individuale, ma precetti, "comandamenti" di Dio, i quali impegnano l'uomo ad agire secondo una morale. Or quanto più una religione si sviluppa e si purifica, tanto più si accentuano le sue esigenze morali, che presuppongono la possibilità dell'atto volontario e libero.

c) - un elemento affettivo e sentimentale si rivela nella esperienza religiosa come un bisogno di confidenza, di fiducia e di donazione verso un Essere riconosciuto come supremo; vi si uniscono sovente anche sentimenti di timore e di amore. Gli studi di W. James, di J. Leuba, di H. Bergson hanno messo molto bene in luce che quanto più un credente eleva il suo spirito nel campo religioso, tanto più la sensibilità partecipa al suo atto di fede.

d) - anche un elemento istintivo è riconosciuto nell'esperienza religiosa, e si rivela specialmente nei primi anni di vita. Il Gemelli, trattando delle prime manifestazioni della religiosità infantile, scrive: "Non si può negare che vi è qualche cosa di istintivo in questo bisogno di dipendenza che caratterizza il sentimento religioso. Per convincersene non bisogna guardare alla vita religiosa dell'uomo che è educato nel cristianesimo, e nemmeno al sentimento religioso naturale dell'uomo colto, ma alle manifestazioni dei primi stadi della vita. La facilità con cui il bambino, ancora prima dei quattro anni, si mette in atteggiamento di preghiera, non è soltanto dovuto all'apprendimento o all'imitazione, ma è indice di questa tendenza. Gli atteggiamenti di rispetto, di commovente soggezione del bambino e del fanciullo sono incomprensibili, se vogliamo rendercene ragione solo per mezzo dell'influenza dell'ambiente; entra in giuoco un fattore più intimamente personale ed esso è dato appunto da questa tendenza istintiva. Il bambino manca di attività intellettuale e volitiva, necessarie perchè si dia un vero atto religioso; eppure egli assume atteggiamenti simili a quelli che sono propri dell'adulto religioso". (Psicologia dell'Età evolutiva, Milano Giuffrè 1955 4°, pag. 340).

e) - infine si può riscontrare nell'esperienza religiosa anche un elemento sociale, rappresentato specialmente dal sentimento di carità e di fratellanza dinanzi a Dio, considerato come padre comune, di unione nella preghiera, nell'adorazione e nelle varie pratiche religiose.

L'oggetto della religione.

L'oggetto della religione non è soggettivo, ma è una realtà oggettiva: la religione infatti mira sempre ad un Essere trascendente o supremo e personale. L'atto religioso viene rivolto all'essere potente, determinato o vago anonimo o denominato, che l'uomo concepisce come supremo: la preghiera, il sacrificio, il gesto, o il sentimento di adorazione tendono sempre verso il Signore, gli Dei, il Cielo, ecc. Benchè l'uomo abbia sovente abbassato e frantumato il divino nel suo modo di concepirlo e di agire, tuttavia quell'Essere, che egli prega, è supremo, poichè al di là e al di sopra di esso non conosce e non immagina nulla.

L'oggetto della religione, oltre che supremo, è anche personale; soltanto la nozione di un essere personale può suscitare nell'animo umano il sentimento di dovere verso di esso, nelle varie forme in cui tale sentimento si può manifestare. Soltanto tra esseri coscienti, cioè tra persone esistono rapporti di diritti e di doveri, di amicizia, di benevolenza, di amore reciproco.

Queste caratteristiche di essere "supremo e personale", che sono affermate come proprie dell'oggetto personale della religione, sono confermate anche dalle osservazioni e dalle ricerche, compiute dagli etnologi e dagli studiosi delle scienze della religione, sulla fede in un Essere supremo presso i popoli primitivi.

La religione, come fenomeno spirituale, è universale nel tempo e nello spazio: in ogni tempo e in tutte le regioni della terra si è sempre verificato il fenomeno religioso. Le religioni, come manifestazioni concrete e come forme di culto, variano e sono determinate secondo i popoli, le razze, i fattori ambientali e culturali; esse costituiscono le forme storiche delle religioni.

LA PSICOLOGIA RELIGIOSA

Le considerazioni fatte sulla religione dimostrano che uno studio integrale e comprensivo della personalità non può prescindere dal fatto religioso e dai valori dinamici che esso conferisce alla personalità. La psicologia perciò incominciò, specialmente negli ultimi decenni del secolo scorso, ad intraprendere studi ed indagini sulla religione; benchè inizialmente vista con notevole diffidenza, dovuta alla natura particolare e alla complessità del fatto religioso, sorse presto la Psicologia Religiosa. Essa può essere concepita come quella parte della psicologia o come quella scienza positiva che si applica allo studio dell'esperienza religiosa o fenomeno religioso, in quanto è attività psichica.

Le attività religiose presentano anch'esse una parte che è osservabile: sono esperienze vissute (idee, sentimenti, comportamenti di preghiera, di adorazione, ecc.); possono quindi essere studiate da una scienza positiva o in osservazione; sono anch'esse attività psichiche, come le altre: diventano religiose per il fatto che si riferiscono, come a loro oggetto, a Dio in quanto è Dio. Questo riferimento costituisce la loro caratteristica essenziale. Si può perciò dire che è oggetto della psicologia religiosa tutto ciò che è psicologico nel rapporto tra Dio e l'uomo.

La psicologia religiosa si prefigge lo scopo di analizzare il fenomeno religioso per conoscere la natura degli elementi psicologici che vi sono in esso, valendosi dei propri metodi, come scienza positiva. Tende a cogliere gli elementi costitutivi e a classificare le varie manifestazioni specifiche dei fenomeni religiosi e a formulare le leggi che regolano la struttura della religione; infine affronta il problema dello sviluppo religioso nell'uomo e dei vari tipi psichici nella loro reattività al fatto religioso e nella loro modalità fenomenica di vita religiosa.

Perciò si sogliono distinguere due parti della Psico-

logia Religiosa:

a) - una Psicologia Religiosa generale, la quale studia l'esperienza religiosa, analizzata nei suoi fattori e nelle sue componenti essenziali.

b) - una Psicologia Religiosa speciale, la quale si applica allo studio dell'aspetto evolutivo dell'esperienza religiosa specialmente durante i primi anni di vita, oppure del suo aspetto tipologico, delineando i vari tipi di persone religiose, oppure anche del suo aspetto patologico.

Ambito della Psicologia Religiosa.

Conviene ora presentare una precisazione sulle possibilità e gli ambiti della Psicologia scientifica nello studio dei fatti religiosi. Essa infatti, come scienza di osservazione, non ha la possibilità di cogliere e spiegare completamente il fatto religioso, come erroneamente hanno ritenuto tanti Positivisti.

La Religione, e specialmente la Religione Cattolica (e questo studio considera prevalentemente l'ambiente cattolico) non è un fenomeno di pura origine psichica, o una semplice attività psichica. Essa contiene altre realtà di ordine trascendente, che sfuggono al metodo di indagine una scienza positiva. Perciò la competenza della psicologia si limita allo studio della fenomenologia del fatto religioso; ogni giudizio di valore viene dato dalla Filosofia; quando poi si tratta di verità rivelata da Dio, l'ultima parola spetta alla Teologia. L'analisi fenomenologica, quale viene compiuta dalla psicologia, non esaurisce il problema religioso, ma soltanto lo pone; lo studio esauriente sarà compito di un'indagine filosofica e teologica.

Inoltre anche nello studio fenomenico del fatto religioso la Psicologia deve procedere con le debite riserve e cautele, perchè parecchi fatti religiosi sono tali che eccedono le comuni leggi delle attività psicologiche. Già il Flournoy, psicologo svizzero, pioniere della Psicologia Religiosa, all'inizio di questo secolo, affermava: "La Psi -

cologia non si preoccupa di affermare e negare l'esistenza del trascendente negli oggetti della Religione; essa si limita a prescindere da un problema che giudica esulare dalla sua competenza".

Ricordiamo a questo proposito i canoni metodologici che lo stesso Flournoy aveva proposto per ovviare alle difficoltà fondamentali dello studio psicologico del fatto religioso: a) - il principio dell'esclusione della trascendenza, il quale importa l'analisi, dell'esperienza religiosa, senza la preoccupazione di pronunciarsi sul valore di tale esperienza. Si prescinde dalla trascendenza, non la si nega. b) - il principio dell'interpretazione psicologica dei fatti religiosi.

Anche T. Ribot, psicologo positivista francese, nella sua opera "La psychologie des sentiments" (Paris, 1896), afferma: "Per la psicologia il sentimento religioso è un fatto che essa deve semplicemente analizzare e seguire nelle sue trasformazioni, senza alcuna competenza per discutere il suo valore oggettivo, o la sua legittimità". Recentemente lo psicologo americano Gordon Allport asseriva che la Psicologia come scienza non può nè affermare, nè refutare le affermazioni della religione concernenti le verità del suo contenuto, poichè l'elemento trascendente esula dalla sue possibilità di scienza empirica e di osservazione.

Parecchi studiosi cattolici propongono questi principi:

a) - la Psicologia non ha la competenza e la possibilità di risolvere quei problemi che riguardano il trascendente.

b) - la psicologia si trova nell'impossibilità di valutare la relazione formalmente religiosa, cioè attivamente stabilita tra il soggetto e la realtà considerata come trascendente, per es. la vita di grazia, la vita virtuosa, i meriti, ecc. Non vi sono tests psicologici della santità.

c) - la maturità psichica e la maturità spirituale non sono intrinsecamente dipendenti tra di loro; tuttavia la maturità spirituale ordinariamente richiama le forme corrispondenti della maturità psichica.

La psicologia ha come suo compito specifico di studiare e di interpretare i dati dell'esperienza e dell'osservazione per mezzo di ipotesi sempre più generali, che la portino a formulare le leggi sul modo ordinario di svolgersi dell'attività umana; non resta però escluso che essa possa indicare quando qualche attività umana, per ragioni che essa non è sempre in grado di scoprire, esce dal modo ordinario, superando le leggi che le sono proprie.

Perciò quando si tratta della Religione Cattolica, l'azione, per es., della Grazia divina nelle anime non può essere colta direttamente, né analizzata e l'intensità del suo influsso sfugge alle investigazioni psicologiche; tuttavia i suoi effetti sono accessibili alle indagini della psicologia e si possono studiare e scoprire impulsi e predisposizioni derivanti dalla sua azione. Il P. Hugon scrive: "I teologi non possono non accogliere con favore quegli studi di psicologia che tendono a mettere in luce il lavoro misterioso che si svolge a poco a poco dalla Grazia divina sulle anime protese verso l'ideale e le tappe successive che le conducono a Dio".

I METODI DELLA PSICOLOGIA RELIGIOSA

I metodi e le tecniche di indagine usate dalla Psicologia Religiosa non sono sostanzialmente diversi da quelli della Psicologia generale. La caratteristica complessità dell'esperienza religiosa ha fatto però incontrare sempre particolari difficoltà nel sottoporla all'indagine psicologica, tanto che alcuni studiosi, come per es., Max Scheller, non hanno ammesso la possibilità di sottoporre allo studio con una metodologia sperimentale il fatto religioso, perchè il suo oggetto trascendente sfugge alla sperimentazione. Per superare tali difficoltà la Psicolo-

gia Religiosa ha fatto ricorso all'uso di vari metodi, che consentissero di cogliere l'esperienza religiosa nella sua struttura psicologica, sia nella vita interiore dell'individuo, sia nelle manifestazioni esterne o di comportamento e di atteggiamento, tentando di adattarvi opportunamente i vari metodi della psicologia generale.

Accenniamo ad alcuni dei metodi che sono stati più frequentemente usati in varie ricerche durante lo sviluppo della psicol. religiosa.

a) - Il "metodo dei ricordi di infanzia": consiste in genere nel proporre ad adulti un questionario con domande circa il tempo e il modo con cui si verificarono determinati fenomeni religiosi nei primi anni di vita. Le ricerche classiche di Starbuck sull'inizio, la durata, i motivi di certe forme di crisi religiose, come la così detta "conversione", sono state compiute quasi totalmente con questo metodo. In altre ricerche, per es., quelle di Gulick, si richiese a gruppi di adulti in quale età avessero sentito più intensamente l'influsso del sentimento religioso, ecc. Questo metodo è stato talora integrato dal

b) - Metodo dei "documenti personali", cioè dall'analisi psicologica dei diari, delle lettere, delle autobiografie, ecc. Le ricerche di Stanley Hall sulla conversione degli adolescenti, l'opera classica di W. James, "The varieties of religious experience" e molti altri studi sono stati compiuti con il metodo biografico, il quale, benchè di difficile validazione e oggettivazione per un'indagine scientifica esatta, tuttavia ha dato, secondo Gordon Allport, la possibilità di studiare con una certa adeguatezza, anche se non completa, l'esperienza religiosa personale, che è tra le più soggettive.

c) - Metodo del questionario, nelle varie forme, cioè di "questionario chiuso" o specialmente di "questionario aperto" (cioè a risposte con libertà di esposizione) con - sente, mediante una serie più o meno vasta di domande, di indagare su particolari aspetti della vita religiosa. Era stato usato molto già sin dagli inizi della psicologia re-

ligiosa, ed anche attualmente viene frequentemente applicato; nonostante le sue deficienze e imperfezioni, specialmente per quanto riguarda la costanza e la validità e il pericolo di soggettivismo nell'interpretazione dei dati, può dare un valido contributo per la conoscenza empirica di molte esperienze religiose, anche se i risultati possono raggiungere talora un valore prevalentemente descrittivo e ristretto per i soggetti interpellati. Questo metodo è spesso integrato, per un maggior approfondimento, dall'intervista.

d) - La metodologia dei tests, nelle loro forme di prove standardizzate e validate, non può dirsi ancora sufficientemente elaborata per lo studio dell'esperienza religiosa; ciò deve essere attribuito alla particolare difficoltà psicologia e alla delicatezza morale del problema della valutazione e misurazione del fatto religioso, molto complesso e legato a vari fattori, molti dei quali sono strettamente personali e soggettivi e sfuggono alla valutazione quantitativa.

Recentemente sono stati fatti tentativi di usufruire delle tecniche proiettive con materiale opportunamente elaborato per lo studio della vita religiosa. Ricordiamo la ricerca compiuta da A. Godin e A. Coupez in Belgio (su 50 ragazze tra i 15-20 anni), usando una serie di dodici immagini sul tipo di quelle del "Thematic Apperception Test" di Murray, e riproducenti situazioni e relazioni particolarmente tipiche nell'esistenza umana e nella vita religiosa. (Cfr. "Lumen Vitae", XII°, 1957, N° 2). I risultati hanno rivelato notevoli possibilità da parte delle tecniche proiettive per lo studio specialmente di determinati aspetti della vita religiosa. Analoghi tentativi di uso delle tecniche proiettive sono stati compiuti da E.M. Ligon in America; ne presenta i risultati nella sua opera "Dimensions of Character" (New York, Macmillan 1956).

e) - Anche i metodi rigorosamente sperimentali sono stati applicati specialmente da studiosi tedeschi allo studio e all'analisi del fenomeno religioso, mirando a metter

ne in luce la struttura psicologica nei suoi elementi. L'esperimento, impostato sulla introspezione provocata, viene condotto secondo le norme precise del metodo di O. Külpe e della Scuola di Würzburg: l'individuo è guidato metodicamente ad analizzare ed a mettere in evidenza quegli elementi psichici i quali costituiscono l'esperienza religiosa che gli vien fatta vivere come esperimento.

Karl Girgensohn, per es., nel suo studio sulla struttura dell'esperienza religiosa, applica i metodi del laboratorio di psicologia sperimentale di O. Külpe nell'Università di Würzburg, mirando con l'introspezione sperimentale a rivelare quegli elementi che sfuggono all'introspezione spontanea, o sono da essa trascurati e talora anche alterati; con questo metodo Girgensohn coglie e analizza un insieme di sentimenti, di rappresentazioni e di volizioni, che costituiscono la struttura più profonda della vita religiosa. In questa forma ha lavorato anche Werner Gruehn, il quale recentemente ha presentato anche i risultati di ricerche di una psicologia differenziale o tipologia religiosa.

Ora senza dilungarci ulteriormente nell'enumerare altri metodi che sono stati tentati e applicati, concludiamo osservando che un contributo per la conoscenza di alcuni aspetti del fenomeno religioso è dato anche da altre scienze dell'uomo, come la Sociologia e l'Antropologia culturale, le quali, sia pur indirettamente, hanno dovuto nelle loro ricerche trattare e studiare il fenomeno religioso. Citiamo, ad esempio, gli studi della Scuola Sociologica francese, specialmente di E. Durkheim, anche se non sono accettabili parecchie delle sue concezioni sulla natura della religione e dell'esperienza religiosa.

LO SVILUPPO DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA

Un elemento molto importante per una sempre più adeguata comprensione del fenomeno religioso è rappresentato dall'indagine sul come la vita religiosa va gradualmente

sviluppendosi e manifestandosi durante l'età evolutiva dell'uomo. In questo periodo il giovane essere, attraverso a profonde trasformazioni psichiche e organiche, passa dalle primitive forme infantili al raggiungimento di quelle capacità fisiche e psichiche che sono caratteristiche della maturità e dell'età adulta.

Fattori dello sviluppo.

Lo sviluppo della vita religiosa è legato a parecchi fattori, dei quali alcuni sono interni e inerenti ai processi della maturazione della personalità, altri invece sono esterni, ambientali.

I fattori interni sono rappresentati dallo sviluppo intellettuale e dalle tendenze o bisogni religiosi. La vita religiosa è in stretto rapporto con il grado di sviluppo intellettuale. Essa infatti nei primi anni è rudimentale, povera, molto legata ad elementi concreti e sensoriali; secondo il Gemelli, il bambino non sarebbe generalmente capace di svolgere una vera vita religiosa. Soltanto quando l'intelligenza ha raggiunto una sufficiente capacità di concettualizzazione, di astrazione e di ragionamento, cioè verso i 10-12 anni, il fanciullo assimila intimamente la religione e la sente come parte integrante della sua vita, che viene così impostata personalmente su di essa. La religione pone allora dei problemi all'adolescente, che con le sue funzioni intellettuali, ormai capaci di critica, di riflessione e di ragionamento, valuta i valori della religione in rapporto alle istanze e alle difficoltà della propria vita. Il Fauville, psicologo dell'Università Cattolica di Lovanio, fa osservare che sia la precocità come il ritardo dello sviluppo intellettuale incidono anche sullo sviluppo della vita religiosa. Egli riferisce, nella sua pubblicazione "La Psychologie de l'enfant et de l'adolescent" (Nauwelaerts, Louvain, 1948) che "gli adolescenti che non raggiungono l'età mentale di 12 anni, non giungono quasi a sentire i problemi che riguardano le dottrine religiose e morali.... Invece certi fanciulli, di quoziente

intellettuale 150, cioè di intelligenza superiore, incominciano a sentire la problematica personale riguardo alla religione già all'età di 8 anni".

Un altro fattore personale dello sviluppo è rappresentato da una specie di bisogno religioso; la religiosità del bambino infatti può essere suscitata anche da talune situazioni di bisogno che si verificano già nei primi anni di vita. Tale bisogno si rivela in varie forme, e specialmente come bisogno di sicurezza e di appoggio per far fronte alla propria debolezza, insufficienza e difficoltà di vita; tale sicurezza viene posta nell'Essere superiore, Dio, che con la sua potenza aiuta e soccorre, e dona ciò che occorre alla vita.

Altri fattori interni di religiosità possono essere anche vari sentimenti, come per es., quelli di ammirazione, di paura, i quali possono dal bambino essere riferiti a Dio come causa dei fenomeni che impressionano fortemente la sua immaginazione, come, per es., quei fenomeni naturali (temporali, tuoni ecc.) che per la loro grandiosità gli incutono spavento.

Tra i fattori esterni che influiscono molto sullo sviluppo della religiosità deve essere considerato specialmente l'ambiente; con questo nome si indicano tutte le persone, le cose, le circostanze che in qualche modo fanno sentire il loro influsso sulla religiosità infantile: i genitori, le famiglie, la casa, la scuola, i compagni, le letture, i giuochi, il posto di abitazione, ecc.

Un'importanza grandissima per la formazione della personalità e per lo sviluppo della religiosità nell'animo infantile va attribuita all'ambiente familiare; esso esercita il suo influsso in due modi:

a)-con la sua semplice esistenza, cioè mediante l'azione dei rapporti reciproci affettivi esistenti tra i suoi membri; così la famiglia opera non intenzionalmente, ma però molto efficacemente sul bambino e particolarmente nel suo incosciente, negli strati più profondi e intimi del suo animo. Il Papa S.S. Pio XII^o così si esprimeva nel Radiomessaggio per "la giornata della madre e del bambino" (6 Gen -

naio 1957): "La psicologia e la pedagogia moderne mettono fortemente in evidenza l'importanza dell'educazione ricevuta negli anni dell'infanzia; quello che forma allora il fanciullo non è un insegnamento orale più o meno sistematico, ma soprattutto l'aura del focolare, la presenza e il contegno dei genitori, dei fratelli e delle sorelle, del vicinato, il corso della vita quotidiana con tutto quello che il bambino vede, sente, intende. Ognuno di questi elementi, forse minimo in sé e apparentemente di nessun rilievo, lascia tuttavia in lui una traccia, e a poco a poco determina gli atteggiamenti fondamentali che egli prenderà nella vita... L'azione dolce, ma costante di una famiglia sana, concorde e ben costituita, regola gli istinti naturali, li dirige in un senso ben preciso, li coordina e foggia così nature armoniche, pienamente sviluppate individualmente e socialmente. Lo squilibrio familiare invece si ripercuote sui fanciulli, ne fa esseri instabili vittime di discordanze e di soprassalti intimi, incapaci di formare un accordo profondo tra le loro tendenze innate e l'ideale morale e religioso".

b) - con lo sforzo educativo cosciente, che tende cioè e splicitamente verso lo scopo della formazione religiosa del fanciullo.

Nel caso felice in cui questi due modi di influsso si verificano entrambi, allora l'educazione familiare raggiunge un'efficacia straordinaria ed una piena efficienza ed i suoi effetti sulla formazione religiosa del bambino durano di solito per tutta la vita. Il bambino assorbe con tutti i suoi sensi e con tutta la sua mente la personalità del padre e della madre, il loro modo di pensare, di giudicare, di pregare e inserisce totalmente nella sua vita i costumi e le abitudini della famiglia. Ecco perciò che il bambino, il quale ha ricevuto dalla famiglia, una solida educazione religiosa e il cui carattere è stato penetrato dai valori religiosi, conserverà di solito le sue convinzioni religiose anche nell'età adulta. L'istruzione religiosa in lui assolverà quasi esclusivamente il compito di consolidare e di illuminare la sua vita religiosa, di dargli ar-

gomenti di convinzione, in modo che quando negli anni susseguenti sorgano le crisi del dubbio, possa facilmente risolvere le difficoltà religiose personali. I fanciulli invece cresciuti nel clima di famiglie indifferenti o atee, provano gravi difficoltà nel superare le crisi del dubbio, nel risolvere il proprio problema religioso, ed in loro l'istruzione religiosa perde molto della sua efficacia, poiché essa in certo modo, opera in superficie, mentre l'azione della famiglia ha operato negli strati più profondi e intimi dell'animo.

IL PROBLEMA DEL SORGERE DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA

La vita religiosa del bambino è stata molto studiata dalla psicologia moderna con molteplici metodi e si è cercato di analizzarla sotto diversi aspetti problematici, tra i quali i principali sono: se il fanciullo possa assurgere all'idea di Dio ed avere delle esperienze religiose; quale è il modo con cui egli concepisce Dio; quali sono le caratteristiche della religiosità infantile.

Origine di concetto di Dio.

Trattando di questa questione dell'origine del concetto di Dio nel bambino, non intendiamo riferirci a teorie filosofiche, sociologiche e neppure psicologiche, ma soltanto a quanto ci riferiscono gli studi sperimentali recenti.

Premettiamo una precisazione, e cioè che non basta che il bambino posseda il nome di Dio perchè si possa dire che egli ne abbia anche il concetto, perchè potrebbe concepire Dio semplicemente come uno degli uomini che egli ha visto. Neppure si richiede che egli abbia il concetto di Dio come atto puro, essere spirituale, come può essere l'idea che ne ha un adulto colto. Perchè nel bambino si possa verificare l'esistenza di una certa concezione di Dio, si richiedono come minimo queste due caratteristiche: cioè quella della superiorità ad ogni essere umano e quella del

la dipendenza, cioè il concetto di Dio come di un essere supremo dal quale tutti come uomini dipendiamo.

Si sogliono sovente riportare come argomenti le numerose esperienze condotte su bambini sordo-muti sin dalla nascita e posti perciò in una condizione particolare di isolamento in modo da non ricevere influssi e conoscenze religiose dall'ambiente; tali sono, per es., i casi storici di Laura Bridgmann (1), di Helen Keller (2), di Ballard (3), o di bambini normali messi in particolari situazioni ambientali di isolamento, come il caso citato dal Bergen (4). Scrive a questo proposito il Barbey: "Osservazioni raccolte dopo la loro rieducazione, testimoniano che anche al fondo del loro abbandono questi fanciulli giungono a scoprire l'esistenza di Dio, anteriormente ad ogni influsso o indicazione dell'ambiente" (5).

Anche nelle ricerche compiute da S. Gallo su 62 bambini sordo-muti, quasi tutti tra i 6 e i 9 anni, ben 28 di essi risposero alle domande dell'inchiesta o del colloquio in modo da dimostrare che "nella loro mente si era venuta formando e affermando l'idea che c'era un Essere, autore di tutto o di parte di quel mondo che li stupiva con i suoi meravigliosi fenomeni e le sue cose esistenti..... non sapevano determinare chi era, se ne formavano un'idea di approssimazione. Certo è che lo pensavano molto diverso dagli altri. Evidentemente quell'"uomo" non poteva essere una delle tante persone che si aggirano per le vie del mondo. Ciò che egli operava lo innalzava, senz'altro, ai loro occhi ad un livello superiore a quello degli altri..." (6).

(1) Cfr. Arnould L., Ames en prisons, Poitier, Oudin, 1910

(2) Cfr. H. Keller, Story of my life, New York, Page, 1910

(3) Cfr. W. James, Principles of Psychology, New York, 1890

(4) Cfr. J. De La Vaissière, Psychologie Pédagogique, Paris, Beauchesne, 1910

(5) L. Barbey, La notion de Dieu chez l'enfant. In "Lumen Vitae", Bruxelles 1947, vol. 11°, fasc. 1.

(6) S. Gallo, Genesi del sentimento religioso nell'infanzia, Roma, Edizioni Paoline, 1959.

".... il bambino ci appare capace di arrivare al concetto che di ogni cosa deve esistere una causa, cioè una ragione sufficiente..." (ibid.) Anche il Just conclude l'esposizione delle sue vaste ricerche affermando: "Mentre il sentimento estetico si manifesta piuttosto tardi, il sentimento religioso appare molto più presto nel bambino". H.W. Shinn riferisce che "il bambino per mezzo dei suoi perchè vi fa risalire la catena delle cause, finchè si raggiunge la Causa prima; e ciò si verifica all'età dei 4-5 anni" (1). Secondo il Clavier (2) verso i 3-4 anni incomincia a sorgere la prima idea di Dio nel bambino, la quale si manifesta per mezzo delle domande che propone, e riporta i casi di bambini i quali presentano già una certa nozione dell'onniscienza divina. Dello stesso parere è E. Hurlock (3); riferisce infatti di aver osservato che talora dei bambini, intellettualmente ben dotati, dell'età di 3-4 anni possono fare domande su chi è Dio, dove si trova il Paradiso. Il bambino nel suo naturale impulso alla ricerca causale di tutto ciò che lo circonda, come viene rivelato dalle sue domande, dai suoi "perchè", può essere portato spontaneamente ad un'esperienza originale di Dio (E. Spranger). "Se si osserva lo sviluppo del fanciullo e ducato di proposito in modo antireligioso - nota H. Hetzer - non ci si può sottrarre all'impressione che esso è intima mente attratto dall'ideale di Dio" (4).

La psicologia è ora in grado di poter affermare l'esistenza di una naturale disposizione religiosa nell'uomo: essa incomincia a rivelarsi nei primi anni di vita, ma ha bisogno di essere coltivata per svilupparsi e raggiungere la sua piena maturità mediante l'educazione, come del resto avviene per qualunque elemento psichico capace di sviluppo.

(1) - M.H. Shinn, Notes on the development of a child, New York Houghton & C., 1907.

(2) - H. Clavier, L'idée de Dieu chez l'enfant, Paris, Fischbacher, 1926

(3) - E. Hurlock, Child development, New York, McGraw-Hill, 1956

(4) - H. Hetzer, Kind und Jügendlicher in der Entwicklung, Hannover, 1948.

Per affermare questa disposizione religiosa come caratteristica e naturale non intendiamo basarci molto sui fatti storici sovracitati dei fanciulli sordomuti, che possono apparire come casi isolati, straordinari, di fanciulli eccezionali, ma sulle numerosissime ricerche sperimentali compiute da eminenti psicologi, delle quali ne abbiamo citate alcune; già agli inizi della psicologia religiosa E. D. Starbuck con la sua opera fondamentale "Psychology of Religion" (1899) contribuiva al sorgere della ferma credenza dell'esistenza di tale disposizione religiosa. Le ricerche ulteriori, tra le quali ricordiamo quelle compiute con metodo rigidamente sperimentale da K. Gergensohn sui processi psichici del fenomeno religioso, portavano ad una chiara conferma che l'anima umana è, di sua natura, religiosa. La religione, come naturale disposizione psichica, è una dote ordinaria, cioè in un certo senso, un patrimonio caratteristico del genere umano.

Nella vita ordinaria e per la maggior parte dei bambini la conoscenza di Dio è determinata dall'influsso dell'ambiente e specialmente dell'ambiente familiare. Il bambino assume le pratiche, le concezioni, e gli interessi religiosi dall'ambiente che lo circonda e sotto l'influsso degli adulti compie le sue prime esperienze religiose. Nei nostri ambienti cristiani, il bambino viene per lo più, ad avere il primo contatto cosciente con Dio per mezzo della preghiera, che impara sulle ginocchia materne. Dio gli appare così come qualcuno a cui si parla, senza vederlo e senza sentirlo, ma con la certezza però che si è veduti e ascoltati. Per una specie di intuizione, e non per un ragionamento, il bambino comprende che soltanto un essere personale può vedere e ascoltare (L. Barbey). Alla preghiera si aggiungono i primi insegnamenti e pratiche religiose, che suscitano in lui presto i primi elementi di religiosità, la quale va poi sempre più sviluppandosi in seguito al progredire dello sviluppo intellettuale e all'azione dell'insegnamento catechistico, che vi porta un più vasto contenuto.

Conclusione

Questa rapida visione del problema religioso nella psicologia umana prospetta delle soluzioni che sotto vari aspetti, presentano talvolta ancora un valore informativo e relativo; questa situazione è dovuta in parte alla grande complessiva del fenomeno religioso, orientato sempre verso molteplici valori naturali e soprannaturali e strettamente aderente alle più profonde e intime strutture della personalità umana; ed è data in parte anche dai limiti e dalle insufficienze, che riducono le possibilità della Psicologia religiosa, alla quale resta ancora molto lavoro da compiere, sia nella ricerca analitica per la prelevazione dei dati positivi della vita religiosa concretamente vissuta dai singoli individui, sia nella elaborazione dei dati in una sintesi organica, che consenta una visione più completa e oggettiva di questo aspetto fondamentale della personalità umana, costituito dalla Religione.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Indichiamo alcune opere e studi, che pur essendo a sfondo filosofico e teologico, possono presentare utili orientamenti nello studio del fenomeno religioso e ne illustrano certi aspetti psicologici:

- GRANERIS G., Introduzione generale alla scienza delle religioni, Torino, S.E.I. 1952
- DE GRANDMAISON L., La religione personale, Brescia, Morcellina, 1952 (trad.).
- GEMELLI A., il soprannaturale e la psicologia religiosa. In. Riv. Fil. Neoscol. Suppl. al vol. 18°, Milano 1936.
- FABBRO C., Il problema di Dio. In: Ricciotti, "Dio nella ricerca umana", Roma, Coletti, 1952.

MAGNIN E., Religion. In: "Dictionnaire de la Théologie Cathol.", Paris, Beauchesne, T. XIV°

TERSTENIAK A., Psicologia e Pedagogia dell'insegnamento religioso, Milano, Vita e Pensiero, 1955.

ZACCHI A., Dio, Roma, Ferrari, 1946.

Indichiamo ora alcuni trattati di psicologia religiosa. Premettiamo che non esistono trattati sistematici di psicologia religiosa in Italia e in genere nei paesi neolatini; nei paesi anglosassoni e in Germania, e specialmente nell'ambiente protestante, tali lavori sono abbastanza numerosi.

CLARK W.H., The Psychology of Religion, An Introduction to the religious experience. New York, Macmillan, 1958 (Protest.)

STUNK O., Readings in the Psychology of Religion, New York, Abingdon Press, 1959 (Protest.)

GIRGENSOHN K., Der Seelische Aufbau des religiösen Erlebens Leipzig, Hirzel, 1921 (Protest.)

GRUEHN W., Die Frömmigkeit der Gegenwart: Grundtatsachen der Empirischen Psychologie. Münster, Arsendorf, 1956 (Protest.)

BERGUER G., Traité de Psychologie Religieuse, Lausanne, Payot, 1946. (Protest.)

N.B. - Come letture integrative per le applicazioni pedagogiche e pastorali (non trattate negli appunti), si possono utilmente consultare:

ANGIONI A., La direzione spirituale nell'età evolutiva, Bologna, U.T.O.A. 1958.

BOVET P., Il sentimento religioso e la psicologia del fanciullo, (trad.), Firenze, La Nuova Italia, 1950 (Protest.)

BURGADSMEYER A., L'educazione religiosa alla luce della psicologia, (trad. dal ted.), Roma Ediz. Paoline, 1956.

BABIN P., I giovani e la fede, (trad.), Roma Ediz. Paoline, '61

CASTIGLIONI G., Ricerche e osservazioni sull'idea di Dio nel fanciullo: In: Contr. Lab. Psic. Univ. Catt., Milano, '28

CASTIGLIONI G., Ricerche sul sentimento religioso degli adolescenti, In: Contr. Lab. Psic. Univ. Catt., Milano, 1949

GALLO S., Genesi del sentimento religioso nell'infanzia, Roma, Ediz. Paoline, 1959.

CLAVIER H., L'idée de Dieu chez l'enfant, Essai de Psychologie appliquée à l'éducation, Paris, Fischbacher 1926

GUITTARD L., L'evoluzione religiosa degli adolescenti, Roma, Ediz. Paoline, 1961 (trad.).

GUITTARD L., La pedagogia religiosa degli adolescenti, Roma Ediz. Paoline, 1961 (trad.).

NOSENGO G., La vita religiosa nell'adolescente, Roma, A.V.E. 1947.

NOSEGNO G., L'adolescente e Dio, Roma, U.C.I.I.M., 1953,

RIMAUD J., Le crisi nella vita religiosa, Roma, Ediz. Paoline 1964 (trad.)

ROLDAN J., Le crisi nella vita religiosa, Roma, Ediz. Paoline 1964 (trad.)

ZUNINI G., Sulle attitudini religiose degli studenti universitari. In: Arch. Psic. Neur. Psich., Milano 1954

EUGENIO VALENTINI

D I O N E L L ' E D U C A Z I O N E

I - INTRODUZIONE

Più che svolgere un tema noi intendiamo qui presentare sinteticamente una problematica che potrebbe essere svolta in una vasta opera e abbracciare tutto lo studio dell'uomo, in una visione filosofico-teologica, nel suo divenire attraverso il tempo in vista dell'eternità.

E' il tema principale della pedagogia, vista nella sua essenza naturale e soprannaturale, è la base senza cui ogni pedagogia crolla e non rimane che un frammento inerte di quello che doveva essere un organismo vivente perfetto.

Saremmo stati tentati di intitolare questo nostro studio: La pedagogia di Dio, ma forse un tale titolo non avrebbe reso con altrettanta precisione ed efficacia l'assunto che intendevamo sviluppare.

Tale assunto è: Dio è l'unico vero educatore dell'uomo, nel senso più profondo e completo.

Evidentemente per svolgere un tale tema occorre stabilire con esattezza il concetto di educazione e il concetto di uomo, concetti non facili da definirsi e da descriversi, anche se tutti li posseggono in una forma volgare e pressochè intuitiva. A seconda del concetto che si ha di educazione e di uomo, si vede la necessità dell'intervento di Dio nell'educazione dell'uomo.

Quindi soggettivamente e storicamente si può avere una educazione atea, materialista, laicista; ma oggettivamente l'educazione dell'uomo è inconcepibile e irrealizzabile senza l'intervento di Dio.

E' intanto una constatazione di fatto che l'uomo ha più bisogno di educazione di tutti gli altri animali, che nascono già capaci di provvedere a se stessi; ed è suscettibile di educazione perchè ha una capacità di progredire, sconosciuta agli animali, che sono unicamente guidati dall'istinto.

L'uomo è destinato alla felicità, e può giungervi solo con lo sviluppo regolare ed armonico di tutte le sue facoltà.

Questo principio è ammesso da tutte le scuole filosofiche, anche da quella che è la meno filosofica di tutte, qual'è la scuola atea.

L'educazione tende appunto allo sviluppo massimo ed armonico delle facoltà umane.

Si tende oggi, a restringere il concetto di educazione al periodo dell'infanzia, dell'adolescenza e della giovinezza, e questo perchè questa parte dell'educazione è certamente la più fruttuosa e la più decisiva. Ma, in realtà, l'opera educativa come il perfezionamento dell'uomo, che ne è l'effetto, durano tutta la vita.

Ed allora si comprende come tale opera non è solo compito dei genitori, dei maestri, degli educatori, ma ha bisogno del concorso di tutta la società e principalmente dei governanti.

Una volta lo Stato sia pure con molte imperfezioni e deficienze, dava un tale concorso; oggi, in un clima democratico-agnostico, tale concorso è molto diminuito, ed è una delle cause di certe aberrazioni che si riscontrano un po' dappertutto.

La prima educazione è data dal focolare domestico ed è di importanza estrema; la seconda dalla scuola propriamente detta, appoggiata dalla famiglia; la terza è la vita stessa della società e dello stato in cui il giovane viene inserito.

Se quest'ultima è una scuola ben tenuta, dove la virtù è stimata, protetta, e il vizio è disprezzato e bandito, allora l'educazione darà una buona riuscita.

Ma se la scuola dell'età matura e della vecchiaia è

corrotta e corrompitrice, se quelli che vi esercitano più d'influenza non danno l'esempio della fedeltà ai loro doveri, se il potere statale non è quello che deve essere, e cioè "il ministro di Dio per la libertà del bene e la repressione del male", allora i nove decimi dei giovani si perderanno entrando nella società.

Certo l'educazione dello Stato verso gli adulti non è (e non deve essere) così assidua e minuta come quella dell'educatore coi suoi educandi, ma la libertà maggiore, che legittimamente si concede, deve essere proporzionata al grado di moralità che regna in un popolo. Essa deve restringersi là dove il vizio e il male abbondano, e deve essere allargata là dove i buoni costumi trionfano. Oggi mentre si inneggia continuamente alla libertà, si è schiavi delle passioni e dei vizi.

Abbiamo avuto terribili prove del trionfo della passione nelle relazioni tra i popoli e nel governo degli Stati, invece di relazioni basate sulla ragione, la religione e l'amore vicendevole; e la causa di tutto questo è nel vizio della nostra educazione sociale.

L'unico rimedio di questo stato di cose è che l'umanità si rimetta sotto la guida dell'Unico Educatore competente dell'uomo.

L'educazione dovendo essere lo sviluppo regolare ed armonico di tutte le nostre facoltà, e queste facoltà legando la nostra esistenza a tutto ciò che vediamo e facendoci aspirare a ciò che non vediamo, quale sarà la prima qualità indispensabile di questo nostro educatore? Sarà una perfetta conoscenza della nostra costituzione fisica e morale, dei nostri veri rapporti con i nostri simili, col mondo visibile e con quello invisibile e misterioso verso cui gravitiamo.

Ora chi è questo educatore dotato di una scienza così universale? Tutto è mistero per noi, soprattutto l'uomo. Dove veniamo? Dove andiamo? Chi siamo? L'uomo non conosce quasi nulla dell'uomo, sa solo che esiste.

Non sa nulla, naturalmente, della sua origine, del suo fine, e pochissimo della sua storia, della sua costi -

tuzione fisica, della sua anima. Confidare dunque all'uomo lo sviluppo dell'uomo sarebbe come confidare ad un cieco la guida d'un altro cieco.

La conoscenza perfetta della nostra natura e del grande sistema a cui la nostra esistenza è legata, è il segreto del Creatore. E' dunque evidente che Dio solo è l'Educatore competente della nostra specie.

Ma Dio, come si serve degli uomini per trasmettere la vita, così vuol adoperare gli uomini per l'educazione degli uomini; però Egli intende che nell'uno e nell'altro caso, essi agiscano sotto la sua direzione, come ministri del suo amore, perchè Egli solo resta il principale educatore dell'uomo come ne è l'unico creatore.

E come nessuna potenza umana è capace di procreare un individuo della nostra specie se non si conforma alle leggi della generazione fisica, così ugualmente è impossibile educare bene un uomo se si misconoscono le leggi stabilite da Dio per la sua generazione morale.

Dunque ogni sistema d'educazione umana che non ha per base una giusta conoscenza dell'uomo è necessariamente una opera mancata. Ora la conoscenza dell'uomo è il segreto di Dio, e se Lui non lo rivela, come lo ha fatto implicitamente con la rivelazione naturale ed esplicitamente con la rivelazione soprannaturale, tutto il lavoro dell'uomo sull'uomo in ordine alla sua educazione, sarà condannato al fallimento (1).

Dio educatore è l'unico vero Dio, creatore del cielo e della terra, il Dio Uno e Trino della Rivelazione Cristiana, il Dio Padre, Figliuolo e Spirito Santo che agisce ad extra, come dicono le scuole, come Uno.

Questo però non impedisce che questa azione meravigliosa dell'educazione dell'uomo possa essere attribuita al Padre, al Figliuolo e allo Spirito Santo sotto diversi aspetti, in modo da cogliere meglio l'intervento loro in quest'opera mirabile che ha riflessi di eternità, quale è

(1) Cfr. De l'éducation de l'homme, par l'abbé Martinet, Paris, 1951.

la costruzione del Corpo Mistico di Cristo, quasi prolungamento dell'Incarnazione del Verbo, secondo la povera nostra maniera di concepire.

II - DIO PADRE EDUCATORE

A Dio Padre si attribuisce la creazione.

Egli è quindi l'origine della vita naturale dell'uomo, e di conseguenza a Lui compete l'educazione del suo essere dal punto di vista naturale.

Le considerazioni che sopra abbiamo esposto provano chiaramente questo compito di Dio Padre nell'opera educativa naturale della creatura umana.

C'è infatti una pedagogia naturale di Dio e una pedagogia soprannaturale.

La pedagogia naturale di Dio Padre deriva dalla creazione della natura umana, dal concorso che Egli dà alle singole azioni umane e dall'essere Lui l'autore della società umana, con le sue leggi essenziali.

La pedagogia soprannaturale di Dio Padre si può cogliere soprattutto dalla sua maniera d'agire col popolo e letto nell'Antico Testamento, fino all'incarnazione del Verbo.

C'è però subito da dire che tale distinzione di pedagogia naturale e soprannaturale è più teorica che pratica, dato che in concreto esiste solo l'uomo elevato allo stato soprannaturale, anche se di questo non tutti gli uomini hanno conoscenza e coscienza.

L'uomo infatti non è stato creato nello stato di natura pura, come si esprimono i teologi, ma nello stato di natura elevata ad un ordine soprannaturale, ed oggi concretamente, a causa del peccato originale, si trova nello stato di natura caduta, ma riparata.

Per operare questa riparazione Iddio ha dato all'uomo la rivelazione, e la Seconda Persona della SS.ma Trinità si è incarnata, redimendo poi l'umanità col sacrificio cruento del Calvario.

Oggi quindi non è più possibile una religione puramente naturale, nè puramente rivelata secondo i dettami dell'Antico Testamento, ma è assolutamente necessaria la pratica della Religione Cristiana.

Ora, secondo i dettami della Religione Cristiana, il fine dell'uomo è Dio stesso, raggiunto attraverso l'incorporazione in nostro Signor Gesù Cristo.

Ma questa incorporazione non è opera dell'uomo abbandonato alle sue forze, ma è opera della grazia acquistata attraverso i Sacramenti e l'Orazione.

Potremo quindi distinguere: 1) un'educazione puramente umana, che potremmo chiamare Pedagogia Naturale e che si fonda unicamente su considerazioni naturali, come se l'uomo fosse stato creato nello stato di natura pura. Questa Pedagogia Naturale può esistere come scienza, allo stesso modo che esiste una Morale Naturale quale si studia in filosofia, ma non può esistere nella pratica per le stesse ragioni per cui non è sufficiente una religione puramente naturale.

2) un'educazione umana cristianizzata, che tiene conto dello stato concreto e storico in cui si trova l'uomo, e che possiamo chiamare Pedagogia umana-soprannaturale, e che secondo la maniera di esprimersi dei teologi, appartiene al soprannaturale quoad modum. E quando si vuole realizzare una vera opera educativa, anche puramente umana, non si può mai prescindere da questa, perchè nessuno può essere o conservarsi naturalmente onesto senza l'aiuto della grazia.

3) un'educazione strettamente soprannaturale, in cui si mira unicamente all'inserzione, la più perfetta possibile, nel Corpo Mistico di Cristo, e che possiamo chiamare Educazione Spirituale. Questa è la Pedagogia Soprannaturale, in senso stretto, quoad substantiam, come dicono i teologi, e che si preoccupa in recto non delle virtù naturali, ma del massimo sviluppo delle virtù soprannaturali, specie di quelle infuse e teologali: fede, speranza e carità.

Evidentemente, in ogni educazione, non solo non possiamo prescindere da quest'ultima, ma anzi dobbiamo cercare di realizzarla nel modo più perfetto.

Ora bisogna dire che la pedagogia moderna ha sviluppato moltissimo la pedagogia naturale, poco e imperfettamente la pedagogia umano-soprannaturale, nulla o quasi nulla la pedagogia soprannaturale in senso stretto.

Il Bernberg nel 1921 si lamentava che mentre la medicina, come tante altre scienze sperimentali, avevano fatto enormi progressi, la pedagogia cattolica fosse rimasta stazionaria, e ne dava la colpa sia ai pedagogisti sia ai teologi. Ai pedagogisti, perchè accontentandosi di considerazioni filosofiche e di ricerche sperimentali, avevano trascurato la pedagogia soprannaturale, che costituisce in pratica l'unica vera pedagogia; ai teologi perchè pur avendo sviluppato la teologia, non l'avevano affatto studiata dal punto di vista pedagogico, e si erano accontentati di alcune considerazioni generiche senza raggiungere alcuna sistematizzazione (2).

Ora tocca appunto ai teologi mettere in evidenza questa pedagogia divina, che noi qui intendiamo solamente delineare nelle sue componenti fondamentali.

A) Dio Padre educatore, in quanto creatore, conservatore, cooperatore.

Abbiamo detto sopra che la pedagogia naturale di Dio Padre deriva dalla creazione della natura umana.

E infatti il primo concorso che Dio dà all'educazione dell'uomo è il conservarlo nell'essere e dargli perciò la capacità di agire.

Agere sequitur esse. L'essere gli è stato dato nella creazione. Iddio poi lo mantiene in vita momento per momento, gli mantiene vive le capacità di agire, gli ha dato l'istinto della tendenza al bene e lo assiste e lo corrobora

(2) J. Bernberg, Zurück zur Erziehungslehre Christi, Kritik der alten und Umriss der neuen katholischen Pädagogik, Regensburg, Verlanganstalt vorm. G.I. Manz, 1921, pp. 1-14.

nelle singole azioni.

Tutto questo è un'opera educativa naturale di prim'ordine.

E' la legge del concorso divino naturale.

Senza di esso non è possibile all'uomo nessuna attività.

Oltre a ciò c'è da ricordare la legge della sua Provvidenza, che guida tutte le forze della natura, tutti i casi della vita, tutte le attività delle altre creature umane, in modo da determinare le circostanze ambientali che mettono l'uomo nella condizione di rispondere ad una sua vocazione particolare, che lo innesta efficacemente nella vita della società e, secondo disegni misteriosi ma reali, nel Corpo Mistico di Cristo.

Un altro fattore di educazione è dato dalla legge naturale che Dio ha messo nel cuore dell'uomo, nella sua coscienza.

Detta legge è stata poi confermata e esplicitata nella Rivelazione dell'Antico Testamento con i comandamenti di Dio, e integrata da Gesù Cristo nel Nuovo Testamento con il grande comandamento della carità e con i consigli evangelici.

Le leggi di Dio devono essere considerate come un atto di bontà e di misericordia di Dio per venire incontro all'ignoranza dell'uomo. Iddio è come un padre o come un sovrano, che, dopo aver prefisso a tutti la meta da raggiungere, ha voluto aiutare i poveri viaggiatori di questo mondo con alcune segnalazioni: I comandamenti sono le strade segnalate da Dio per raggiungere la meta. Le vie del peccato sono vie false e cieche che finiscono in un abisso, l'inferno. Il Signore ha sentito il bisogno di segnalare all'uomo queste vie false, con altrettante etichette ammonitrici.

Non contento di ciò, anche per le vie buone che conducono alla meta, ha voluto segnalarne alcune (con i suoi consigli) come le più perfette, le più sicure e le più facili.

La libertà dell'uomo non è minimamente impedita, anzi è aiutata, perchè detta libertà non è data all'uomo come

valore assoluto, ma come mezzo per acquistare meritoriamente il bene assoluto. Quello che le creature inanimate realizzano istintivamente (la volontà di Dio), l'uomo, creatura razionale, lo deve realizzare liberamente, di libertà fisica non di libertà morale.

Iddio è come un medico sapiente che indica ai malati i rimedi per guarire e i veleni da cui guardarsi (comandamenti), il grado di efficacia delle diverse medicine e dei diversi veleni, suggerendo delle prime le migliori (consigli) e imponendo dei secondi l'astensione (comandamenti). La libertà fisica è lasciata in un caso e nell'altro, ma è aiutata da queste provvidenziali indicazioni di Dio.

E' per questo che il Salmista canta: Dilexi mandata tua.

Il fine dell'educazione è conoscere la meta a cui siamo indirizzati, riconoscere il dominio di Dio su di noi, imparare ad amare la sua legge, come manifestazione amorosa, non dispotica della sua volontà, vedere nell'adempimento della sua legge e dei suoi consigli il mezzo più sicuro per arrivare alla felicità eterna, e per avere la più grande felicità anche quaggiù.

Per attuare tutto questo c'è poi l'aiuto della voce della coscienza, di questo misterioso strumento che è come l'altoparlante della voce di Dio nelle singole anime per i singoli casi della vita. La coscienza è il dettame dell'intelletto pratico giudicante se un'azione che si sta per fare sia buona o cattiva, o se detta azione si debba eseguire o no. E' quindi un aiuto preventivo di Dio, è parte del Sistema Preventivo di Dio, per porre l'uomo con giustizia di fronte alle proprie responsabilità. Nessun mezzo umano dell'educatore è così efficace e continuo in ordine all'agire dell'educando, quanto questo intervento diuturno di Dio.

Affrontiamo ora alcuni aspetti della pedagogia naturale per vedere quale sia anche in questi settori l'apporto di Dio.

1) Vari gradi d'educazione

L'educazione tende a formare delle persone educate.

Ora, secondo il senso comune, ci sono vari gradi di educazione. C'è un'educazione puramente esteriore, di galateo, che è propria di colui che osserva abitualmente e facilmente quelle che si chiamano le norme di buona educazione. A questa, Dio contribuisce con il semplice concorso divino naturale.

C'è un'educazione più interiore ed umana, per cui l'uomo è buono e virtuoso, cioè ha un corredo di virtù naturali come l'onestà, la sincerità, la giustizia, la prudenza, la fortezza e la temperanza. A questo secondo grado di educazione Dio concorre naturalmente, col desiderio del bene, che Egli ha posto nel cuore umano, con aiuti naturali per i quali attraverso le leggi della sua Provvidenza dà la necessaria costanza nelle prove, una certa dirittura di carattere, un desiderio di beni naturali per il prossimo, e soprannaturalmente (quoad modum) con grazie attuali, quali la preghiera, il timore di Dio, un desiderio che Dio sia onorato pubblicamente con la pratica della religione e con l'onestà della vita.

C'è poi un'educazione ancora più interiore e divina, per cui l'uomo non solo rispetta abitualmente e interiormente i legami che lo collegano alla società, ma oltre all'amor del prossimo, si preoccupa e in primo luogo dell'amor di Dio, e per amor di Dio ama il suo prossimo.

Questo è il motivo più alto e più stabile, e appunto perciò questo è l'uomo più educato nel senso vero e proprio della parola.

E a questa educazione Dio non solo concorre, ma ne è il primo autore perchè essa è il frutto della virtù infusa della carità soprannaturale.

Questi tre gradi di educazione hanno evidentemente un valore differente. La prima educazione può essere dettata da semplici motivi di convenienza, e può stare anche con una condotta privata scorretta. Non è quindi vera educazione.

La seconda può essere dettata da motivi di interesse e un po' egoistici, e cessando questi può venir meno. Ed è un'educazione vera ma incompleta ed imperfetta.

La terza invece è, come abbiamo detto, la vera educazione.

Si dice dunque educato, in senso proprio un uomo virtuoso, non solo naturalmente ma anche soprannaturalmente. Compito quindi principale dell'educatore è la formazione dell'educando alle virtù umane e cristiane.

Ora una virtù può essere considerata come un organismo vivente, dotato di un corpo e di un'anima.

Il corpo è dato dall'abito bio-psicologico. L'anima dall'intenzione che è fine e, in un certo senso, causa efficiente dell'abito stesso.

Si richiede infine una certa stabilità per avere un abito, e questa stabilità è data sia dalla stabilità dell'abito bio-psicologico, sia da quello dell'intenzione, conosciuta e voluta decisamente.

Ci pare che tutte e tre queste condizioni siano necessarie per avere una vera virtù: capacità bio-psicologica, retta intenzione e stabilità di entrambe. Ma tutte e tre queste condizioni non si verificano senza un intervento naturale e soprannaturale di Dio.

2) Intercambiabilità dei fini

Ci si può a questo punto domandare: Può un'intenzione meno retta dare origine ad un abito virtuoso?

Evidentemente bisognerà tener conto dell'effato filosofico: Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu, e perciò non ammetteremo una vera virtù là dove appare qualche difetto. E bisognerà pure ricordare la dottrina comunemente ammessa dai teologi che non esiste cioè alcuna vera virtù particolare senza l'abito della carità e senza quello della prudenza, essendo queste due virtù rispettivamente il culmine e il cardine di tutte le virtù.

Ma posto questo, rimane ancora da spiegare, come uomini non certamente virtuosi, abbiano tuttavia acquisito virtù particolari di rettitudine naturale, riconosciute e

apprezzate nell'ordine sociale.

Ora l'analisi sopra esposta dei costitutivi delle virtù, ci aiuta nella soluzione dell'enigma.

Se la virtù consta di un corpo e di un'anima, d'un abito fisiologico e di una intenzione, ecco che l'abito fisiologico può essere ottenuto anche con un'intenzione non retta o imperfetta.

E' infatti provato dall'esperienza che l'avarizia può portare l'avaro alla temperanza, un nazionalismo esagerato può potenziare la mortificazione e il sacrificio, un amore sregolato per una persona e per una causa può condurre ad atti in sè e per sè eroici.

Evidentemente se il fine è cattivo anche l'azione sarà cattiva, ma l'abito fisiologico sarà ugualmente acquisito. Questi uomini hanno sfruttato il concorso naturale di Dio, ma hanno rifiutato o trascurato l'aiuto della sua grazia.

Questo spiega in parte come certi santi, subito dopo la loro conversione, abbiano dimostrato una virtù adulta; cambiando l'intenzione da mondana e peccaminosa in divina, essi poterono sfruttare gli abiti fisiologici che si erano formati nel servizio del mondo e delle concupiscenze.

E spiega anche come altri santi siano invece rimasti sempre con difetti naturali, che malgrado l'abbondanza delle grazie soprannaturali, non sono mai riusciti a sopprimere.

Si può quindi stabilire il principio dell'intercambiabilità dei fini nell'acquisto degli abiti virtuosi, tenendo per fermo che la virtù vera e completa sussiste solo quando il fine proposto coincide col fine ultimo, intensamente e profondamente amato.

Si deve tuttavia osservare che, nei casi sopra esposti, mentre si rafforza l'abito fisiologico, si rafforza anche l'intenzione non buona e imperfetta, e non sarà quindi consigliabile all'educatore di proporre tali fini, per ottenere determinati risultati. Non sunt facienda mala ut veniant bona.

Si potrà però fare un'ulteriore distinzione.

Non è certamente mai lecito all'educatore proporre un fine non buono per ottenere l'acquisto di un determinato abito, per esempio la vanità e la vanagloria per ottenere più diligenza nello studio. Ma sarà lecito adattarsi alle debolezze dell'educando, presentando a lui un motivo inferiore, ma più sentito, come per es. la gioia che procurerà ai genitori o il successo che avrà nella vita, per ottenere appunto una maggiore diligenza nello studio.

Non diversamente agisce Dio con le sue creature, accendendosi che, per dei miraggi di beni terreni, molti facciano delle opere buone che non si sentirebbero di fare solo in vista dei beni eterni.

3) Proporzionalità dell'educazione

E di qui nasce il terzo principio della proporzionalità dell'educazione.

L'educazione deve essere proporzionata ad ogni individuo, perchè ognuno ha qualità e doti diverse, e allo sviluppo che detto individuo ha in quel determinato stadio della sua vita.

Il principio linea recta brevissima non si avvera sempre nel campo educativo.

Presentare il massimo di perfezione e di sforzo, può condurre talvolta allo scoraggiamento o alla ribellione, ed è piuttosto schiacciare che educare. L'ideale in astratto, come fine da raggiungere, può anche in forma generica essere prospettato, e spesso sarà doveroso il farlo, ma la meta concreta a cui si deve tendere o indicare hic et nunc, deve essere sempre proporzionata alle forze attuali dell'individuo.

Così fece Gesù con gli Apostoli, ai quali molte cose nascono: Non potestis portare modo (Joan. 16, 12), e nei quali tante imperfezioni di intenzioni e fini secondari sopportò, fino a che non furono in grado di comprendere tutta la profondità e la perfezione del Messaggio Evangelico. La regola sarà quindi: proporre il massimo realizzabile hic et nunc, cercando di sviluppare nell'educando

il desiderio e la capacità del meglio. Di qui ne segue, che si dovrà avere: a) la conoscenza degli abiti acquisiti dall'educando; b) la conoscenza della sua capacità attuale di sforzo; c) la conoscenza del modo con cui ottenere in lui uno sviluppo di questa capacità.

Appare perciò quanto precaria e difficile sia la missione dell'educatore umano, come il suo compito sia solo strumentale, mentre Dio possiede in maniera perfetta una tale conoscenza e ha i mezzi per influire sull'educando in mille forme, che gli permettono di raggiungere il fine che si è prefisso su ogni creatura.

Scriva il Bautain: Dio solo è il principio della virtù morale, fonte dell'autorità. Egli solo ha diritto di comandare agli uomini in nome proprio, perchè è loro superiore naturale e loro creatore. Tutte le autorità di questo mondo, paterna, regale, governativa, sotto qualunque forma si esercitino, non essendo che derivazioni, sono delegazioni della potenza di Dio, e non hanno legittimità ed efficacia che per essa.

Dio come creatore degli individui e della società, è dunque l'unico che ha la capacità completa dell'educazione dei singoli e della società stessa.

Egli, nella sua saggezza, adopera tutte le creature per l'educazione di ciascun uomo.

E' un'illusione il credere che solo i genitori o gli educatori abbiano un influsso educativo sul giovane.

Tutto ha influsso su di lui: i superiori, gli uguali, gli inferiori, il mondo naturale e quello soprannaturale. In una parola: tutto l'ambiente che lo circonda, visibile ed invisibile.

L'educazione perciò non può essere che un'opera collettiva e la parola educatore quaggiù sulla terra, è come un nome che indica il complesso delle persone dedicate a quest'opera in un tutto armonico.

Occorrono tante attitudini, cognizioni, talenti, specialità, energie ed altre risorse per raggiungere il fine. La limitazione in potenza e in attività è la condizione necessaria di tutto ciò che è creato.

Ogni cosa ha una misura di forze, che non può estendere in un senso se non a spese di tutti gli altri. Ecco perchè Dio ha provveduto alla perfezione delle sue opere moltiplicando gli agenti. Dunque è necessario il concorso di molti per incarnare il disegno provvidenziale dell'educazione.

Di fronte ad ogni educando sta l'Unico, Vero, Grande Educatore che è Dio, e tra i due si trova l'insieme pressochè infinito dei mezzi educativi e cioè delle cause secondarie strumentali attraverso le quali passa una gran parte degli influssi divini.

B) La pedagogia rivelata dell'Antico Testamento

Per dimostrare il modo con cui Dio educò il popolo e letto, bisognerebbe cogliere dalla Sacra Scrittura del Vecchio Testamento tutte le massime che riguardano l'educazione individuale, naturale, religiosa e sociale.

Non si tratta di studiare il soggetto come un puro argomento storico, ma di considerare la Sacra Scrittura come un testo ispirato che porta a tutta l'umanità la rivelazione e l'insegnamento divino.

Dato però che il campo sarebbe immenso, ci limitiamo a darne un saggio considerando principalmente alcuni insegnamenti tratti dai Libri Didattici.

Parafraseremo alcuni detti della Scrittura del Vecchio Testamento per mettere in rilievo la ricchezza della saggezza umana e divina che brilla in quelle pagine e che ha formato intere generazioni cristiane nella meditazione del Libro Sacro.

I - Massime per la direzione della coscienza

1) Si danno molti consigli e si scrivono molti libri per aiutare l'uomo a raggiungere il suo fine e divenire

perfetto. Ma la Sapienza giunge allo scopo con una parola sola: Temi Dio e osserva i suoi comandamenti. Questo è tutto l'uomo (Eccl. XII).

2) Mettete tutta la vostra gloria nel temer Dio e nel l'essergli fedele. Se volete essere rispettati e stimati e che sul vostro volto brilli quella modestia e nella vostra condotta quel vigore e quella tranquillità di spirito che vi sollevano al di sopra dei vostri simili, guidatevi con i precetti dell'Altissimo e ponete in Lui tutta la vostra speranza. (Eccl. IX,23).

3) Non bisogna temere altri che Dio. Il vero bene e il vero piacere non si trovano che in Lui solo. Il bene delle cose create non è che vanità e illusione e il bene apparente diventa un male vero quando cominciamo ad amarlo per se stesso. (Eccl. I).

4) Il timor di Dio è il principio della vera sapienza. Quella che proviene dal timore di offendere gli uomini o dal desiderio di piacere a loro è falsa e ingannatrice; e quantunque si trovi nel mondo un gran numero di saggi e di politici, il numero degli stolti non ne è inferiore. Non v'è maggior pazzia che l'essere saggio con tutti ma non con Dio, e il non offendere alcuno tranne Lui solo. (Prov. I,7).

5) Signore, la sapienza e la luce che fan vedere all'uomo la bellezza della virtù sono in voi. Concedetele al vostro servo. Datemi la devozione e la saggezza e poi comandatemi tutto ciò che volete. (Sap. IX).

6) Con tutto il tuo cuore abbi fiducia nel Signore e non t'appoggiare nella tua prudenza. In tutte le tue vie pensa a Lui, ed Egli guiderà i tuoi passi. (Prov. III,5-6).

7) Nel giudicare sii misericordioso qual padre verso gli orfani, e tieni luogo di marito alla loro madre, e tu sarai come un figlio obbediente dell'Altissimo ed Egli avrà compassione di te più di una madre (Eccl. IV,10-11).

8) La gloria va in cerca degli umili e anche se questi

si nascondono, essa li saprà scoprire. Gli ambiziosi invece che la cercano, saranno umiliati (Prov. XXIX,23).

9) Non sarà contristato il giusto, qualunque cosa gli accada: ma gli empi saranno pieni di guai (Prov. XII,21).

II - Massime per la direzione della ragione

1) Acquistate la verità, ma senza perdere la sapienza. Non separate queste due virtù, ma conservatele tutte due in forma stabile. Sia la verità nelle vostre parole e la sapienza nei vostri pensieri. (Prov. XXIII,23).

2) Non vi stimate saggi in maniera che siate solo voi a crederlo, nè foggiatevi una sapienza di cui il primo autore siate voi.

Ricordatevi che non ve n'è altra all'infuori di quella antica e vera, che consiste nel temer Dio e nel non fare cosa alcuna contro le leggi della coscienza e della ragione (Prov. III,7).

3) Non cercare quello che è al di sopra delle tue forze non indagare; ma pensa sempre a quello che Dio ti ha comandato, e non essere curioso scrutatore delle molteplici opere di Lui... Perchè a te sono state mostrate molte cose che sorpassano l'intelligenza dell'uomo. (Eccl. III,22-25).

4) Non fidarti completamente e solo della tua prudenza (Prov. III,5).

5) La Saggezza Eterna parla a tutti, e tutti debbono ascoltarla (Prov. VIII).

6) Ci sono delle vie che sembrano diritte e fatte apposta per condurre alla felicità, mentre invece conducono alla perdizione (Prov. XVI,25).

7) L'empio sarà interrogato sui suoi pensieri; il suono dei suoi discorsi giungerà a Dio in punizione delle sue iniquità. (Sap. I,9).

8) La sapienza non entrerà in un'anima malvagia, nè potrà abitare in un corpo venduto al peccato (Sap.I,4).

9) L'insensato crede che la sua condotta sia buona e non vuole altro giudice che se stesso. Il saggio diffida del suo giudizio e sa chiedere consiglio. (Prov. XII,15).

10) La vita si trova nelle strade pubbliche della giustizia e della fedeltà; le strade storte e i sentieri coperti guidano a morte. Quegli che cammina pubblicamente con semplicità, cammina con sicurezza; ma colui che cammina di nascosto e cerca di far perdere le sue tracce sarà scoperto (Prov. X,9).

III - Massime per la direzione del cuore e delle passioni

1) Concentra i tuoi pensieri sui precetti di Dio, sii assiduo nella meditazione dei suoi comandamenti, ed Egli ti darà un cuore grande, e la saggezza che tu desideri ti sarà concessa. (Eccli. VI,37).

2) La vostra più grande attenzione e la vostra principale preoccupazione sia la custodia del vostro cuore, perchè esso è la prima sorgente della vita (Prov.IV,23).

3) Vale di più la pazienza che non l'eroismo, vale di più il dominio del proprio cuore che la conquista di una città. (Prov. XII, 32).

4) La sapienza è un soffio della potenza di Dio, un irraggiamento limpido della gloria dell'Onnipotente, cosicchè niente di coinquinato può insinuarsi in essa. Essa è un'effusione della luce eterna, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio e un'immagine della sua bontà. (Sap. VII,25-26).

Quando la legge ci manifesta la volontà del Creatore e ci impone l'obbligo di ubbidirgli, la sapienza aggiunge l'inclinazione a quest'obbligo e produce nel nostro cuore movimenti religiosi che ci fanno aspirare alla felicità del servizio di Dio.

5) L'invidia e la collera abbreviano i giorni della vita, e l'inquietudine conduce innanzitempo alla vecchiaia. (Eccli.XXX,26).

6) L'insensato manifesta immediatamente il suo dispetto, ma lo scaltro sa dissimulare l'affronto ricevuto (Prov. XII,16).

7) Non chiedere al Signore d'essere al potere, nè al re una carica onorifica (Eccli. VII,4).

8) Non t'abbandonare alla tristezza e non t'affliggere con i tuoi pensieri. La tristezza ha fatto morire molti uomini, e non serve ad altro che a dar vigore alle piccole pene della vita, e a cambiar le ombre e le apparenze del male in mali veri e perpetui (Eccli.XXX,24-25).

9) Allontana lo sguardo dalla donna elegante e non mirare con insistenza una bellezza non tua. Per la bellezza della donna molti andarono in perdizione, e da essa viene accesa come fuoco la concupiscenza.(Eccli.IX,8-9).

10) L'uomo saggio sta lontano dall'ozio (Eccli.XVIII,27).

IV - Massime per la direzione della lingua

1) Una risposta dolce calma l'ira, la parola dura eccita il furore. (Prov. XV).

2) Il saggio si rende amabile con le sue parole (Eccli. XX,13), perchè la felicità di farsi amare dipende dal modo di parlare.

3) A che giovano la sapienza nascosta e il tesoro non visto? Sono ugualmente inutili. Ma quelli che nasconde la sua stoltezza vale molto di più di chi nasconde la sua sapienza (Eccli. XX,32-33).

4) Metti una porta alla tua bocca e bada di non peccare con la tua lingua (Eccli. XXVIII,28).

5) Chi risponde prima di udire passa per stolto e si copre di confusione (Prov. XVIII,13).

6) Non essere lesto nel parlare e buono a nulla o negligente nel lavorare (Eccli. IV, 34).

7) Non aprire ad ogni uomo il tuo cuore, se non vuoi testimonianze di falsa amicizia, e poi ingiurie (Eccli. VIII, 22).

8) Lo stolto fa strepito nel ridere, il sapiente invece nel ridere si farà appena sentire (Eccli. XXI, 23).

V - Massime per una scelta giudiziosa della compagna della compagna della propria vita

1) Felice il marito della donna virtuosa, perchè sarà doppio il numero dei suoi giorni. La donna forte è la gioia del marito, e riempirà di pace gli anni della sua vita. Una donna virtuosa è una buona sorte, toccherà a chi teme Dio, sarà data all'uomo per le sue buone azioni. (Eccli. XXVI, 1-3).

2) La casa e le ricchezze vengono dai parenti, ma la moglie prudente è un dono speciale del Signore (Prov. XIX, 14).

3) Non guardare alla bellezza della donna e non desiderarla solo per la sua bellezza. Se essa ottiene il comando si leverà contro di te. (Eccli. XXV, 28-30).

4) Non c'è veleno peggiore di quello del serpente e non c'è sdegno peggiore di quello di una donna. In mezzo ai suoi vicini il suo marito geme, ascolta e sospira sommessamente (Eccli. XXV, 22-25).

VI - Massime per la Direzione dei figliuoli

1) Dai ascolto, figlio mio, accogli le mie parole, affinché si moltiplichino gli anni della tua vita. Io ti mostrerò la via della sapienza, ti guiderò per i sentieri dell'equità e quando vi sarai entrato non saranno intralciati i tuoi passi, e nella corsa non troverai inciampi.

Attendi alla disciplina e non l'abbandonare, osservalo, perchè essa è la tua vita. Non ti lasciare attirare nei sentieri degli empi, non ti sia gradita la via dei malvagi. Fuggila, non vi mettere piede, evitala, abbandonala. (Prov. IV, 10-11).

2) Quegli che ama il suo figliuolo, non cessa mai di istruirlo secondo le esigenze della sua età; e regola tutti i moti del suo corpo e del suo spirito, con ammaestramenti continui e giudiziosi. (Prov. XIII, 24).

3) Il padre che ammaestra il suo figliuolo e che ha cura egli stesso della sua educazione, ne ritrarrà onore in mezzo alla gente di sua famiglia e davanti agli amici e ai parenti. (Eccli. XXX, 2-3).

4) Un cavallo che non domi per tempo, diviene indomabile, e un figliuolo lasciato in abbandono diventa incorreggibile. (Eccli. XXX, 8).

5) Fa moine al tuo figliuolo e ti darà angosce, scherza con lui e ti farà triste. Non lo lasciare fare a modo suo nella gioventù, e non chiudere gli occhi davanti ai suoi capricci, in modo che non diventi caparbio e disubbidiente con gran dolore dell'anima tua. (Eccli. XXX, 9-12).

6) Al figlio, alla moglie, al fratello, all'amico non dare potere sopra di te finchè vivi. Non cedere ad altri i tuoi beni, se non vuoi pentirtene e non essere costretto a raccomandarti per riaverli. Finchè vivi e respiri nessuno ti faccia mutar parere a questo proposito. Perchè è meglio che i tuoi figli preghino te, anzichè tu abbia a guardare nelle mani dei tuoi figli. (Eccli. XXX, 20-22).

VII - Massime per la direzione dei servi

1) Vi sono tre cose delle quali non deve mancare il vostro servo, e sono: pane, lavoro e disciplina. Non lasciate mai oziare le mani del vostro servo, perchè l'ozio insegna molta malizia. Il giogo e le redini fan piegare il collo duro, e la fatica rende umile il servo. Quando egli ne-

ga d'ubbidire, punitelo; ma non fatelo con passione e senza giudizio. Gli eccessi della vostra collera non correggono lui, ma pervertono voi e vi rendono colpevole più di lui stesso. Quando avete un servitore fedele, accorto e ossequioso, tenetelo caro come la vostra vita. Trattatelo come vostro fratello ed amico, perchè egli è un dono che la divina Provvidenza vi ha fatto. (Eccli. XXXIII, 25-31).

2) Non offendete un servo, che fa quanto può, e che di buon cuore impiega le sue forze e la sua salute per ben servirvi... Voi siete indegno di vivere se il vostro umore cattivo fa patire quelli che vi amano, e che non vivono che per voi solo. (Eccli. VII, 22).

3) Non opprimeteli col troppo lavoro, e non perdetevi la vostra salute per accumulare ricchezze, ma sappiate moderare la vostra sollecitudine. (Prov. XXIII, 4).

VIII - Massime per le relazioni dell'uomo saggio verso i suoi amici.

1) Un amico fedele è una fortezza che difende e un tesoro che arricchisce. Quegli che lo possiede è felice e la sua prosperità è sicura. Non v'è cosa più preziosa di un buon amico. Sulla bilancia del saggio egli pesa più che tutto l'oro e l'argento del mondo.

L'amico fedele è il balsamo della vita e dell'immortalità, e quelli che temono il Signore lo troveranno.

Se volete avere un buon amico, sperimentatelo, e prima di fidarvene mettetelo alla prova la sua fedeltà. Ma ricordatevi che non avete altra bilancia a provarlo che il tempo e la tribolazione.

Vi sono infatti degli amici che restano tali solo nella buona fortuna, e quando siedono a tavola con voi, ma appena s'avvicina la sventura, si allontanano (Eccli. VI).

2) Beato chi ha trovato un vero amico, che espone la giustizia a orecchio che ascolta, e sa tacere segreti importanti. (Eccli. XXV, 12).

3) Non abbandonare il vecchio amico, perchè il nuovo non sarà come quello. L'amico nuovo è vino nuovo, lascialo invecchiare e lo berrai con gusto. (Eccli. IX, 14-15).

4) Non differire a beneficiare l'amico in punto di morte. (Eccli. XIV, 13).

5) Non rompere le relazioni con un amico che tarda a renderti del denaro e non disprezzare un fratello carissimo per l'oro. (Eccli. VII, 20).

6) Perdi il denaro per amor del fratello e del tuo amico, piuttosto che seppellirlo senza profitto sotto una pietra. (Eccli. XXIX, 13).

7) Chi svela i segreti dell'amico ne perde la confidenza e non troverà un amico secondo il suo cuore. Ama l'amico e sta a lui unito nella fedeltà, ma se tu ne avrai svelati i segreti non gli correr dietro. E come chi si lascia scappar di mano un uccello, così, se hai lasciato andare il tuo amico, non lo ripiglierai. Non gli tener dietro, perchè è lontano, è già fuggito come gazzella al laccio, perchè ha ferita l'anima. (Eccli. XXVII, 17-22).

8) Chi tira sassi agli uccelli li fa scappare, così chi insulta l'amico rompe l'amicizia. Anche se tu avessi tirato fuori la spada contro l'amico, non disperare, perchè puoi tornare indietro; se avrai detto all'amico parole amare, non temere, c'è la riconciliazione, se non c'è stato oltraggio, improprio, superbia, rivelazione di segreti e colpo di tradimento: in tutti questi casi l'amico fuggirà. Serba fede all'amico nella sua povertà, se vuoi godere nella sua prosperità (Eccli. XXII, 25-28).

IX. - Conclusione.

Abbiamo dato alcuni saggi della sapienza antica, ma evidentemente bisognerebbe leggerla e meditarla tutta, per ammirarne con maggior profondità la ricchezza. Oggi molte cose sembrano evidenti e altre meno perfette, ma per giudicarle occorre riportarci indietro nel tempo e non valutarle

come se fossero state scritte ora, dopo venti secoli di cristianesimo.

D'altra parte proprio i libri didattici furono meditati a lungo dalle generazioni cristiane e hanno mantenuto viva nei popoli l'esperienza dell'antichità e gli insegnamenti della sapienza divina.

Il Cantinat parlando degli autori di questi libri ispirati, così li presenta: "Letterati analoghi a quelli delle corti regali d'Oriente, che doveva ad essi la redazione dei loro codici, dei loro annali, delle loro tradizioni e delle loro massime sapienziali, questi scribi, in pieno accordo con i profeti e i sacerdoti, salvano dal naufragio il patrimonio spirituale d'Israele e danno prova di grande ingegnosit  per metterlo alla portata di tutti..... Notiamo in particolare come essi abbiano saputo nei libri di saggezza, piegare la scienza internazionale della gentilezza e della diplomazia alle esigenze dottrinali della religione jahvista. Vi sono riusciti cos  bene che questa scienza ne risulta nobilitata ed acquista, per questa sua superiorit , grande interesse agli occhi stessi del mondo pagano. Vere guide spirituali dei tempi nuovi che Israele attraversava, gli scribi ispirati sono stati eccellenti testimoni di Dio". (3).

III - DIO FIGLIO EDUCATORE

Dall'Antico passimo al Nuovo Testamento. Il Figlio di Dio fatto uomo, per la redenzione dell'umanit    divenuto il salvatore, il modello e il maestro di ogni singolo uomo che viene in questo mondo, e da quel momento nessuno pu  pi  andare al Padre se non attraverso Lui.

Egli   perci , in forma ancora pi  vicina a noi, il vero educatore dell'umanit . Vero Dio e vero uomo, in unit  di persona, Egli   il ponte necessario attraverso il

(3) Jean Cantinat, La pedagogia di Dio nella Bibbia, Torino, L.D.C., 1964, pp.31-32.

quale l'umanit  giunger  alla salvezza, Egli unisce a s  come membra del suo Corpo Mistico, di cui Lui   il Capo, tutti gli uomini che accettano la sua missione e la sua grazia, quegli uomini che Egli ha redento sul legno della croce a prezzo di tutto il suo sangue, riconquistandoli al Padre. E' evidente che in Ges , Dio Uomo, c'  una pedagogia tutta sua, che ha aspetti umani e aspetti divini, e che a suo servizio ha mezzi umani e mezzi divini.

Ges  fu, senza dubbio, il pedagogo ideale, il maestro per eccellenza, colui il cui modo di agire dovr  servire di modello a tutti gli uomini di tutti i tempi.

Egli, essendo il Redentore, il Salvatore, ha dovuto assolvere il suo compito con perfezione, impiegando i procedimenti pedagogici migliori. Egli fu il gran sacerdote ideale, avendo realizzato le condizioni d'una efficace intercessione presso Dio e d'una perfetta comprensione delle necessit  umane. E perci  fu pure il Maestro dei maestri, il perfetto educatore (4).

La natura umana ferita dal peccato originale aveva bisogno d'un medico divino che sapesse sanare le sue ferite e questi fu Ges , che ebbe la missione di redimere gli uomini, di risanarli attraverso i mezzi divini dei sacramenti da Lui istituiti.

Ges  educatore si presenta quindi a noi sotto questi diversi aspetti:

- 1) Quale causa principale perfettiva di ogni educazione
- 2) Quale modello dell'uomo perfetto, causa esemplare di ogni uomo
- 3) Quale maestro della migliore dottrina pedagogica possibile
- 4) Quale creatore d'un metodo divino di educazione.

1) Ges  causa principale perfettiva di ogni educazione

L'educatore umano   causa strumentale dispositiva di ogni educazione. Ges , come uomo, agisce alla stessa maniera,

(4) Jean Cantinat, La pedagogia di Dio nella Bibbia, Torino L.D.C., 1964, pp.121-122.

sia pure in un grado infinitamente più elevato. Ma Gesù, come Dio, è causa principale perfetta di ogni educazione, e questo aspetto è il più importante e il più vitale nell'educazione dell'umanità. Esso corrisponde al ruolo di Dio Padre nell'Antico Testamento, in quanto Creatore e Conservatore della nostra esistenza terrena.

Dopo il peccato originale, l'opera educativa più necessaria per l'uomo era il risanamento delle sue facoltà superiori, non più coi doni preternaturali, ma con aiuti soprannaturali abituali ed attuali, tali che lo rendessero di nuovo capaci di operare abitualmente il bene e di tendere al proprio fine.

Nessuna creatura umana era capace di una tale opera.

Fu necessario che si incarnasse il Figlio di Dio e ristabilisse, con la sua redenzione, l'ordine distrutto dal peccato, almeno con un equilibrio instabile, che permettesse all'uomo di governare le sue passioni con un dominio politico.

Gesù compì la sua opera, distrusse il regno di Satana, instaurò di nuovo il Regno di Dio sulla terra, riscattò le singole anime a prezzo di tutto il suo sangue, meritò a ciascuno tutte le grazie necessarie al conseguimento della sua salute, istituì la Chiesa come organo vivo che perpetuasse nei secoli la sua missione, colla triplice potestà di giurisdizione, di magistero e di ordine, istituì i sacramenti che provvedessero alla somministrazione della gratia sanans e della gratia elevans a tutti gli uomini di buona volontà, attraverso segni efficaci e visibili, ridiede, in una parola, all'uomo la capacità e una certa facilità di vivere la propria vita naturale e soprannaturale in modo degno della sua natura, decaduta, sì, ma elevata e riparata.

Non per nulla Mons. Gay scriveva: "La virtù dell'umanità di Gesù è nell'acqua del battesimo per rigenerare l'anima e comunicarle la vita soprannaturale; essa è nella cresima per far crescere quest'anima e renderla divinamente adulta; essa è nell'assoluzione del sacerdote per rimettere i peccati a coloro che vengono a confessarli con le debite disposizioni".

Il sacerdote infatti è lo strumento del Cristo, come la natura umana in Gesù è lo strumento fisico del Verbo.

Ma ci sono ancora due considerazioni da fare in ordine alla dimostrazione di questa verità che Gesù è la causa principale perfetta di ogni educazione.

Nell'educazione umana, come si svolge sulla terra, l'educazione non può che agire ab extrinseco, coll'esempio, con la parola, coi fatti; Gesù invece agisce ab intrinseco di ogni uomo, sia come Capo del Corpo Mistico, sia incorporando ogni uomo a sé nella Comunione.

Come il capo, nel corpo umano, agisce direttamente su tutte le membra e attraverso la volontà ha un potere dispotico su di esse, così Gesù Cristo analogamente agisce soprannaturalmente su tutti i battezzati, perchè della pienezza della sua grazia noi tutti abbiamo ricevuto (Joann. I, 16).

Non per nulla il Concilio di Trento (Sess. VI, 16) così si esprime: "Ipse Christus Jesus, tamquam caput in membra et sicut vitis in palmites, in ipsos iustificatos virtutem iugiter influit".

E riguardo alla Comunione basterà ricordare le parole del Dalgairns: "Secondo S. Bonaventura l'effetto permanente della S. Eucarestia è l'unione dell'anima stessa di Gesù con la nostra. Egli ci anima in modo da penetrare sino alle intime fibre del nostro essere. Egli ci trasforma in sé sì fattamente che il suo spirito prende possesso di tutta la nostra natura, tanto che egli parla con le nostre labbra, pensa col nostro cervello e agisce nelle nostre operazioni.

A mano a mano che l'uomo vecchio viene a sparire al suo contatto, anche i pensieri e i sentimenti umani scompaiono in noi, e a loro succedono i pensieri e i desideri di Gesù, formandosi in noi l'uomo nuovo. All'amore degli agi si sostituisce la sete dei patimenti, all'egoismo uno zelo devoto al sacrificio e una tenera pietà, simile a quella di Gesù, che ormai vive in noi" (5).

(5) Giov. Bernardo Dalgairns, La Santa Comunione, Considerazioni teologiche, filosofiche e pratiche, Prato, Tip. Guasti, 1866, pp. 172-173.

2) Gesù modello di ogni uomo

Non occorre spendere molte parole su questo argomento, tanto la cosa è evidente ed ammessa da tutti. Anche quelli che gli rifiutarono l'aureola della divinità, non solo lo proclamarono il più grande, il più giusto, il più santo degli uomini, ma giunsero perfino a dire che se il divino poteva apparire in terra ed umanarsi, meglio non poteva apparire e manifestarsi che nella persona di Gesù.

Ecco una descrizione bella, ma infinitamente inferiore alla realtà, della sua figura morale:

"Candore verginale; umiltà congiunta a dignità; autorità serena e somma benignità; compostezza e modestia unita alla più gioconda letizia; rettitudine senza ostentazione; gravità ed osservanza senza asprezza; riserbo e mortificazione senza austerità; amore sincero e senso vero della giustizia con la più condiscendente indulgenza; bontà e carità inesauribile; affabilità e dolcezza incantevole; mansuetudine imperturbabile; pazienza inalterabile, calma tranquilla e serenità costante in ogni contingenza; generosità e fermezza eroica all'immolazione e al sacrificio" (6).

Di quale mai educatore si può dire altrettanto? Vera - mente Egli poteva dire di sé: Chi di voi mi accuserà di peccato? Imparate da me che sono mite ed umile di cuore.

Ogni cristiano può oggi imparare da Gesù, leggendo il Vangelo e meditando i tratti salienti della sua figura morale. Ne possiamo segnalare alcuni:

a) La sua condotta.

In tutta la sua condotta non una deviazione, non un gesto, non un atto men che nobile e composto. In tutto e sempre: perfetto equilibrio, perfetta coerenza ed armonia, che, col perfetto dominio di sé, rivela la guida e l'influsso di una mente e di una forza superiore, che tutto regge e governa nel modo più semplice e naturale.

(6) E. Vismara, Chi è Gesù Cristo, Torino, L.D.C. 1945, p. 95.

b) Relazioni sociali.

Egli non si estrania dagli uomini; non vive nel deserto, per quanto ami la solitudine; non rifiuta il contatto di nessuno.

Tratta con tutti, ma tiene con dignità il suo posto, anche quando viene a contatto con le persone traviate e perdute, come l'adultera e la Samaritana.

Cuore aperto a tutte le impressioni della natura che lo circonda, da cui trae l'ispirazione delle sue similitudini e delle sue parabole, è pure aperto al senso della gioia e della letizia, che lo accomuna alla gioia e alla letizia di tutti.

c) Il perfetto cittadino.

Sottomesso ai parenti fanciullo, è sempre in tutto osservante della legge; e compie e vuole compiuti tutti i doveri imposti dalla legge.

Dopo quello di Dio egli ha il culto degli amori più santi, quali quello della famiglia e della patria.

d) La compassione e la misericordia.

Questa virtù che fra tutte è la più umana - ed è perciò la più divina - sembra la virtù caratteristica di Gesù. Si direbbe che Egli l'abbia portata dal cielo in terra. Prima di Lui essa era quasi ignota al mondo. Egli ne fa la propria divisa e la propria parola d'ordine.

e) Coi fanciulli.

Egli li ama teneramente, li chiama e li stringe a sé, malgrado le rimostanze degli apostoli. Proclama che di essi è il Regno dei cieli e minaccia terribili castighi a chi li scandalizza.

f) Coi poveri.

Gesù non è accettatore di persone; ma se ha una preferenza, questa è per i poveri. Ad essi annuncia la buona notizia, dimostra un affetto speciale, assicura il Regno dei cieli.

g) Con gli infermi e gli afflitti.

Si china pietoso su tutte le miserie umane, guarisce

gli ammalati nel corpo e nell'anima, e ripete a tutti: Venite a me voi che siete affaticati ed oppressi ed io vi consolerò.

h) Coi peccatori.

Egli ama la virtù e a tutti addita la via del cielo, ma ha una compassione speciale per i peccatori. Va in cerca di loro, e crea le parabole più meravigliose per dare fiducia a tutti e ricondurli nelle braccia del suo Padre Celeste(7).

L'ideale suo più sublime è la salvezza del mondo e la gloria del Padre. Per questo immola se stesso e consuma tutta la sua vita.

Della volontà del Padre ha fatto il motto e il motivo dominante di tutta la sua esistenza.

Quando si pensi che l'esempio è la prima legge dell'educazione, si comprende allora la sublimità dell'insegnamento di Gesù e la risonanza che esso ha avuto per il mondo.

Egli ha praticato prima, tutto quello che ha insegnato; questo nella legge dell'amore, in quella del perdono e dell'umiltà, questo nelle beatitudini che hanno rivoluzionato il mondo, non tanto perchè promulgate, ma perchè vissute da Lui ed esercitate in maniera sovrumana.

3) Gesù maestro della più alta dottrina pedagogica.

Anche se Gesù non avesse rivelato una dottrina pedagogica profonda attraverso sentenze sapienziali che risentono della forma didattica degli Scribi ispirati, sarebbe bastata la promulgazione delle Beatitudini e del comandamento della Carità, per farne il più grande Pedagogista di tutti i tempi.

Una dottrina pedagogica è tanto più perfetta quanto più alto è il fine che essa si propone, quanto più eccellenti ed efficaci sono i mezzi che essa fornisce per il raggiungimento del fine, quanto più essa sa scegliere tra gli innumerevoli mezzi, quelli più essenziali e fondamentali, che

implicano tutti gli altri, quanto più dimostra di conoscere le capacità e i limiti della persona umana.

Ora tutto questo si verifica al massimo grado nella dottrina pedagogica di Cristo.

Egli si è proposto come fine la divinizzazione della persona umana e ha considerato l'uomo sempre in vista dei suoi destini eterni.

Quid prodest homini si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur? (Mt. XVI, 24).

Egli a questo scopo si è incarnato, ha pagato per tutti gli uomini il prezzo del riscatto sul legno della croce, ha fondato la Chiesa, ha istituito i sacramenti, ha dato in se stesso il modello inarrivabile di ogni perfezione umana e cristiana, ci ha dato una dottrina mirabile in cui sono indicati i mezzi per vivere bene sulla terra e giungere alla salvezza.

Egli ha indicato nel comandamento dell'amore il compendio di tutta la legge e i profeti.

E inoltre ha dimostrato nella sua vita e nella sua dottrina di conoscere a fondo tutto l'uomo, nelle sue debolezze e possibilità, stando ugualmente distante dal pessimismo deleterio e dall'ottimismo superficiale, ma indicando e spronando all'eroismo tutte le anime che, diffidando di sé, sanno confidare in Lui.

Cesù innanzitutto ebbe coscienza di questa sua missione di Maestro. Lo disse esplicitamente: Magister vester unus est, Christus (Mt. XXIII, 11).

E ne tira le conseguenze: Qui me accipit, accipit eum qui me misit (Joan. XIII, 20). Qui autem me spernit, spernit eum qui misit me (Lo. X, 16).

Egli parla con assoluta autorità: Audistis quia dictum est antiquis.... Ego autem dico vobis (Mt. V, 21-22).

Et factum est: cum consummasset Jesus verba haec, admirabantur turbae super doctrina eius. Erat enim docens eos sicut potestatem habens (Mat. VII, 28-29).

Poter ora delineare in poche pagine la sua dottrina pedagogica non è cosa facile.

Per vedere l'eccellenza della sua dottrina e la sua

(7) E. Vismara, op. cit., pp. 95-111.

maggior perfezione di fronte a quella dell'Antico Testamento, basta percorrere i capi V, VI e VII di Matteo.

Ogni educazione, come abbiamo già detto, tende a fare un uomo virtuoso e le virtù più raccomandate da Gesù sono le seguenti:

a) La Fede

Gesù, che tende a costruire in ogni uomo il cristiano e cioè l'uomo soprannaturale, l'uomo nuovo, il membro del suo Corpo Mistico, secondo la forte espressione di S. Paolo agli Efesini (IV, 13), mette a fondamento di questa trasformazione la virtù della fede, la fede nella divinità della sua missione e della sua persona, nella divinità e nella verità della sua religione (8).

b) La Pietà

Dopo la fede, Gesù mette nel suo programma di educazione religiosa e morale, quell'insieme di sentimenti ed aspirazioni, di atti e di pratiche, che si chiama: pietà. Questa parola non figura nel Vangelo, ma è assai frequente nelle Lettere di S. Paolo e di S. Pietro.

Ricercando nel testo degli insegnamenti di Gesù le caratteristiche, o, se si vuole, gli elementi principali di queste virtù, si scorgono le tre seguenti: devozione a Dio, fiducia in Dio e preghiera (9).

- Devozione a Dio

La devozione a Dio Egli la traduce nella formula: fare la volontà del Padre (Mt. VII, 21). Egli preferisce questo ad altre forme dell'amore, alla sensibilità, alla tenerezza, perchè ai suoi occhi è questa la forma più seria e la prova più sicura dell'amore, e, anzi, è l'essenza stessa dell'amore. Se mi amate osservate i miei comandamenti (Joan. XIV, 15).

Poi, fare gli interessi di Dio, consacrarsi alla sua

(8) Marc. XI, 22; Joan. XIV, 1-12; Marc. XVI, 17-18; Mt. XVII, 19; XXI, 21-22; Marc. XI, 23 e seg.; Luc. XVII, 6; Marc. XVI, 16 ecc.

(9) I. Delbrel, Gesù Maestro degli Apostoli, Parigi, Beauchesne, 1932, p. 93.

causa, volere l'avvento del suo Regno. Gesù desidera, esige che questa preoccupazione alta e santa sia tanto forte da dominare tutte le altre, d'aver la precedenza sulla stessa cura delle necessità, pur così imperiose, della vita materiale (Mt. VI, 31-33).

- Fiducia in Dio

Ma quasi per temperare le esigenze di una tale abnegazione Egli pone subito dopo, come seconda caratteristica, la fiducia in Dio, la fiducia in Lui. Questo è uno dei punti sui quali il Maestro, nelle sue lezioni e nei suoi consigli, insiste con maggior forza e tenerezza, ritornandovi con la più grande insistenza. Basta ricordare la consegna che diede ai discepoli nella prima missione (Mt. X, 9) basta pensare al paragone degli uccelli dell'aria (Mt. X, 29).

- Preghiera

Il terzo elemento essenziale della pietà, che Gesù vuole ispirare agli uomini è la pratica, l'abitudine della preghiera.

E qui le citazioni sono innumerevoli.

Ma questa preghiera dovrà scaturire da un cuore credente, fiducioso nella bontà del Padre Celeste (Mt. XI, 24), da un cuore che non nutra nessun sentimento contrario alla carità fraterna (Mt. XVI, 14); dovrà essere perseverante, diciamo perfino ostinata, perchè questo è l'insegnamento di Gesù (Lc. XI, 5).

E l'esempio più perfetto di una tale preghiera è il Padre.

Si potrebbe fare un lungo e meraviglioso studio sulla pedagogia del "Padre nostro", poichè in esso si trova tutta la gerarchia dei valori divini e umani della nostra esistenza quaggiù.

Ed è in questa luce che si apprezza allora in tutta la sua centralità il problema della salvezza dell'anima e del nulla delle cose terrene (Mt. XVI, 24; Lc. IX, 25). E Gesù, nella sua sapiente psicologia, vuole che ci sia il timore della dannazione eterna, perchè si possa vincere l'attrattiva delle creature, che nella loro apparenza hanno una gran

forza di seduzione per l'uomo, dopo la caduta originale. (Mt. X, 28).

c) La purezza di coscienza

Con la fede, con la pietà e col pensiero degli interessi eterni, Gesù intende far giungere gli uomini a tutte le altre virtù, e cioè alla perfezione e alla santità.

Prima di tutto alla purezza di coscienza, all'astensione di ogni peccato: elemento negativo, ma essenziale e primo grado della santità. Questo è il significato di quelle parole così dure ed energiche: se il tuo occhio, se la tua mano destra divengono per te occasione di peccato, strappali e gettali lontano da te. E' meglio per te che perisca uno dei tuoi membri, piuttosto che tutto il tuo corpo sia gettato nell'inferno. (Mt. V, 29-30).

E una volta ottenuto questo primo grado di perfezione, si potrà svolgere la parte positiva e salire più in alto, fino a riprodurre, nel limite del possibile, l'ideale supremo che è il Padre Celeste: "Siate dunque perfetti, com'è perfetto il Padre vostro nei cieli" (Mt. V, 48).

d) La castità e la verginità

Fra tante virtù di cui si compone la santità, vi è sì la purezza di coscienza, ma anche la purezza propriamente detta. Infatti Gesù nel discorso della montagna proibisce perfino gli sguardi impuri (Mt. V, 28). E questo dice già, a quale delicatezza di purezza Gesù voglia condurre tutti gli uomini.

Ma c'è, in questa materia, un grado ancora più alto, un grado pressochè sconosciuto al paganesimo e anche al popolo ebreo, ed è quello della verginità. Esso è proclamato in occasione d'una domanda molto egoista, fatta dagli apostoli a proposito del matrimonio. Gesù prende lo spunto di lì per proclamare la superiorità della verginità sul matrimonio. (Mt. XIX, 12). E sotto espressioni orientali, dice praticamente: Non torna conto a tutti di ammogliarsi. E' più vantaggioso, è meglio, è più perfetto rinunciare all'amore una-

no, perchè il cuore, libero da ogni affetto terreno, salga più in alto nell'amore di Dio. E' meglio, è più perfetto non chiudere i propri affetti nello stretto cerchio della famiglia, per poterli dare, anzi per potersi dare interamente alla grande famiglia delle anime, degli infelici, dei peccatori. Ma questo è un ideale troppo alto per essere raggiunto dalla folla: soltanto quelli che hanno ricevuto una grazia speciale, sono capaci di comprenderlo, di aspirarvi, di giungervi e di mantenervisi.

e) L'umiltà

Fondamento di ogni altra virtù cristiana è l'umiltà e Gesù anche su questo punto non ha mancato di dare degli insegnamenti sconosciuti all'antichità.

Incomincia con il : Discite a me, quia mitis sum et humilis corde (Mt. XI, 29). Continua col porre l'esempio del fanciullo, per cui i discepoli suoi devono farsi piccoli come quel pargolo (Mt. XVIII, 4; Mt. IX, 34; Lc. IX, 48). Inculca loro la legge del servizio dei fratelli (Mt. XX, 25), e conchiude dicendo che quando avranno fatto tutto questo dovranno considerarsi come servi inutili (Lc. XVII, 7).

Temendo poi per essi l'influenza contagiosa dei Farisei, li mette in guardia contro l'orgoglio, contro il ricercare i primi posti, e l'essere chiamati maestri. (Mt. XXIII, 3).

f) L'obbedienza

Altri punti della dottrina pedagogica di Gesù, riguardano l'obbedienza, la povertà, l'abnegazione e la mortificazione.

L'obbedienza non solo a Dio, ma anche alla Chiesa (Mt. XVIII, 17).

g) La povertà

Gesù esige formalmente la povertà almeno in ispirito (Lc. XIV, 33), presenta la ricchezza come un pericolo (Mt. X, 25), e mette in guardia contro il desiderio di accumulare denari (Mt. VI, 19).

h) La mortificazione

Quanto all'abnegazione e alla mortificazione basterà ricordare il: "Chi vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce" (Mt. XVI, 24), e "In verità, in verità vi dico chi ama la vita sua la perde, e chi mortifica la vita propria in questo mondo, la salverà per la vita eterna" (Joan. XII, 25).

i) La carità

Ma la virtù per eccellenza inculcata da Gesù, è la virtù della carità. Egli ha messo l'amor del prossimo vicinissimo all'amor di Dio, e ha parlato d'un comandamento nuovo, che li farà riconoscere come suoi discepoli. (Joan. XIII, 34-35).

E questa carità deve essere dolce, senza asprezze (Mt. V, 44; Lc. VI, 27), compassionevole e misericordiosa (Lc. VI, 36; Mt. V, 7), generosa (Mt. VII, 12) servizievole, benefica (Mt. V, 42; Lc. VI, 38), e soprattutto indulgente e benivola (Mt. VII, 1; Lc. VI, 41).

Ma la virtù dell'amore del prossimo non può essere disgiunta da due altre virtù: lo zelo e il lavoro.

l) Lo zelo

Lo zelo per la salvezza delle anime illustrato così bene dalla parabola della pecorella smarrita (Mt. XVIII, 11), e integrato dalle preoccupazioni che riguardano tutto l'uomo; ed è perciò che diede agli apostoli un doppio incarico: predicare il regno di Dio e guarire gli ammalati (Lc. IX, 2).

m) Il lavoro

Allo zelo si aggiunge il lavoro, l'azione, che è come una manifestazione di esso.

Gesù non vuole dei discepoli pigri e che si accontentano di parole, ma vuole farne dei seminatori di bene. Non per nulla paragona i suoi discepoli agli operai e li chiama, abitualmente, operai (Mt. IX, 37).

n) Il coraggio

Con lo zelo si connette la virtù del coraggio. Molto spesso, nel Vangelo, si legge la frase: "Non temete"! (Mt. X, 26) E questo coraggio i suoi discepoli non devono solo dimostrarlo nelle circostanze ordinarie della vita, ma anche nelle persecuzioni, che Egli predice loro chiaramente (Joan. XV, 20).

L'enumerazione delle virtù richieste da Gesù sarebbe però incompleta se non aggiungessimo la sincerità, la franchezza, la rettitudine (Joan. I, 47; Mt. X, 16; Mt. VI, 1-5).

o) La sincerità

Egli mostra chiaramente il suo odio per l'ipocrisia, e non perde occasione per stigmatizzarla acerbamente negli scribi e nei farisei.

Si direbbe anzi che lo spirito antifarisaico sia essenziale allo spirito evangelico.

E questo perchè Egli non vuole delle virtù apparenti, ma delle virtù vere, non degli uomini esternamente ben educati, ma degli uomini virtuosi.

Le virtù cristiane, anche se soprannaturali, sono eminentemente umane, nel senso più vero e più perfetto della parola.

Gesù adunque ha veramente perfezionato la legge naturale e la legge antica, con lo spirito e le disposizioni della legge nuova, che rimane ora unica norma di vita per tutta l'umanità.

4) Il creatore d'un metodo divino di educazione

Per cogliere in azione Gesù educatore dobbiamo studiare il modo con cui egli educò gli apostoli. Infatti pur avendo Egli, in senso ampio, educato le turbe che lo ascoltavano con il suo esempio e la sua dottrina, tuttavia, in senso proprio, Egli si prese cura dei suoi apostoli, che scelse con una chiamata speciale, che separò dagli altri,

e istruì ed educò durante i tre anni della vita pubblica.

Il metodo adoperato da Gesù nella loro educazione lo possiamo sintetizzare in questi vari aspetti: a) metodo della libertà

- b) metodo della convivenza
- c) metodo dell'autorità
- d) metodo dell'amorevolezza
- e) metodo della schiettezza.

a) Metodo della libertà.

E' noto il modo con cui Gesù Cristo scelse gli apostoli. Dopo aver passato una notte in preghiera, al mattino fece venire a sé quelli tra i suoi discepoli che egli volle vedere e ne scelse dodici che nominò apostoli (Lc. VI, 12).

Dal contesto della vocazione apostolica non è chiaro se fosse un semplice invito o una chiamata autoritativa, ma il fatto che gli apostoli fossero scelti tra i discepoli che seguivano il Maestro spontaneamente ci fa pensare a un invito. Ne abbiamo del resto la prova nella scena dopo il sermone del pane di vita, quando Gesù esclama: Numquid et vos vultis abire? (Joan. VI, 68) e nell'episodio del giovane ricco che all'invito di Gesù non si sente di acconsentire.

b) Metodo della convivenza.

"Secondo i rabbini dell'epoca, vivere in costante società col maestro era la condizione del perfetto discepolo, perchè, dicevano, tutto il comportamento del maestro prolunga il suo insegnamento, lo precisa, lo scolpisce per sempre nello spirito" (10).

Gesù non la pensava diversamente e per questo scelse gli apostoli, si obbligò a vivere con loro e li fece vivere seco. Di questa comunanza di vita sono pieni i Vangeli. I dodici abitano insieme, ora a Cafarnao, ora altrove, nel-

(10) Jean Cantinat, La pedagogia di Dio nella Bibbia, p. 143.

le case dove il Maestro si reca nelle sue peregrinazioni apostoliche.

Se Gesù s'incammina verso il lago di Tiberiade, essi lo seguono; se sale in barca, essi vi prendono posto vicino a Lui; se si reca in casa di Giairo per risuscitare una bimba; se, percorrendo la campagna Egli attraversa un campo di spighe mature; se esce dal tempio dove ha istruito il popolo e confuso gli scribi; se infine, nei suoi frequenti viaggi, cerca un po' d'ombra e di frescura, qualche minuto di raccoglimento e di riposo, in quell'orto del Getsemani, che nasconderà un giorno la sua terribile e divina agonia, dovunque e sempre, conduce seco gli apostoli.

Appunto perchè gli apostoli sono abitualmente al suo fianco, il Maestro può curarli con incessante premura, praticando su di essi una cultura intensiva. La loro educazione è evidentemente la sua occupazione più grande, tanto che ad essa subordina, in larga misura, la sua attività esterna verso le turbe.

Vome Gesù è il testimone del Padre, così gli apostoli devono divenire i testimoni suoi, e quando si tratterà di eleggere un nuovo apostolo al posto di Giuda traditore, il primo requisito richiesto sarà che abbia seguito il Maestro dal battesimo di Giovanni fino all'ascensione (A.A. I, 22).

Si direbbe che Gesù sia tormentato continuamente, e incalzato dal pensiero della loro formazione. Infatti dovunque, ed in ogni momento, Egli li istruisce, li esorta, li richiama, li rimprovera: e questo sia in casa (Mt. XIII, 36; Mr. VII, 17), sia per le vie che percorrono insieme (Mt. XX, 17; Mr. X, 32) e la maggior parte del sublime discorso dell'ultima cena è una conversazione tra Gesù e gli apostoli, mentre si avviano, dietro suo ordine, dal Cenacolo al Getsemani; sia in cima ad un monte dove si siede a riposare, pur continuando a parlare con essi (Mr. XIII, 3; Mt. XXIV, 3), sia infine a tavola, durante i pasti presi con loro (Mt. IX, 10; Mr. II, 15; Lc. V, 29; Joan. XII, 2).

Dominato dallo stesso sentimento, Egli coglie ogni occasione per dir loro qualche cosa di profittevole, utiliz-

zando in questo senso i minimi incidenti della vita quotidiana.

Questa sollecitudine di Gesù per l'educazione degli Apostoli si rileva dalla scelta degli argomenti trattati con essi; i suoi dogmi, la sua morale, gli obblighi particolari del loro stato, le prove e i pericoli che li minacciano, insomma tutto ciò che è loro necessario o utile di sapere. D'altra parte però, Egli si rifiuta di trattare con essi le questioni inutili e quelle inadatte, superiori, almeno per il momento, alla loro mentalità: non potestis portare modo (Joan. XVI, 12).

Inoltre, Gesù non si limita alla teoria, ma scende alla pratica, completando la formazione degli Apostoli, con una specie di tirocinio: li invia insieme con gli altri settantadue discepoli, ad esercitare il sacro ministero (Mt. X, 5; Mr. VI, 7; Lc. IX, 1) ed Egli non li lascia partire se non forniti di istruzioni precise, esaurienti e particolareggiate. Al loro ritorno, essi vengono a rendere conto del loro operato, e ricevono dal Maestro, insieme all'invito di riposarsi un poco, le osservazioni opportune (11).

c) Metodo dell'autorità.

Gesù bene conosce quale autorità Egli goda sia sugli apostoli, sia sui discepoli e sull'umanità tutta. Tale autorità gli appartiene per un duplice motivo: innanzi tutto, Egli è Dio. Considerato poi nella sua umanità, Egli è l'inviato di Dio per compiere una missione, tanto che dopo la sua risurrezione non mancherà di asserire: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. (Mt. XXVIII, 18). E di questa autorità Gesù ha piena coscienza. Basta ricordare la frase delle turbe dopo aver ascoltato il sermone della montagna. Conscio della sua autorità, Gesù l'afferma, a volte, in presenza dei discepoli affinché questi la riconoscano, l'accettino e s'inchinino ad essa. Però non si contenta solo di affermarla, ma ne fa uso. In qualità di maestro

(11) I. Delbrel, Gesù Maestro degli Apostoli, pp. 57-72.

Egli li istruisce. Non espone loro delle idee, ma impone una dottrina. Non li invita a ragionare con Lui, ma dichiara loro che devono o credergli o separarsi da Lui.

In qualità di Signore li governa; Egli sa comandare e comanda.

La ripetizione insistente dei vocaboli: praecepit, praecipiebat, mandavi, mandata, jussit, coegit, sia nel Vangelo sia negli Atti, quando si parla di Gesù con gli apostoli, ci induce a credere che il divino Maestro intendesse abituare i discepoli all'obbedienza. E possiamo aggiungere che Gesù non solo fa uso della sua autorità, ma anche fa uso assai largo del rimprovero.

A questo proposito il Delbrel annota opportunamente: "In libri molto diffusi, di autori religiosi in voga, si parla specialmente della direzione esercitata da Gesù sugli apostoli. Possiamo essere sicuri che tutto il loro contenuto si riassume nelle parole: amore e bontà, pazienza e mansuetudine, e su questo tema si eseguono variazioni commoventi. Ma della fermezza del Maestro, dell'energia del suo comando, della forza dei suoi rimproveri, non una parola, all'infuori di questa; "Egli agisce con l'ascendente morale, mai col rimprovero..." Ora questo è un mutilare il Vangelo; occultare una delle grandi linee della fisionomia di Gesù; dare un'idea incompleta ed anche inesatta della sua pedagogia, esponendo così la pedagogia cristiana e sacerdotale, che deve e vuole ispirarsi a quella di Gesù, a pericolose deviazioni (12).

d) Metodo dell'amorevolezza.

Ma quasi a contrapposizione di ciò che abbiamo ora detto sta il fatto che il metodo adottato da Gesù è stato in prevalenza quello dell'amorevolezza.

Egli non vuole intimorire i suoi apostoli - quante volte ha ripetuto: nolite timere! - ma vuole che sentano d'essere amati.

Durante le ultime conversazioni che Gesù ebbe con i suoi discepoli, quasi a testimonianza di tutto quello che

(12) I. Delbrel, Gesù Maestro degli Apostoli, p. 181.

aveva fatto per loro in quei tre anni di convivenza, sente il bisogno di ripetere per ben tre volte: "Vi ho amato..." (Joan. XIII, 34; XV, 9-12).

Il suo vivissimo affetto per i suoi, Gesù lo manifesta... Egli non lo tiene chiuso in sé, non si crede obbligato ad occultarlo dietro un'apparenza insensibile, ma lo lascia effondere all'esterno in parole di tenerezza.

Egli li chiama amici, fratelli, figlioli... Ma quello che più conta è il tono che, Egli prende nel parlare loro, un tono che è tutto di affetto e di confidenza.

Gesù però non si contenta di mostrare affetto a parole, lo prova anche coi fatti. Il più gran beneficio concesso da Gesù agli apostoli, dopo la loro chiamata all'apostolato, è il perseverante lavoro di educazione che Egli si impone per elevare le loro anime all'altezza della loro vocazione; è l'insegnamento impartito ad essi e di cui riassume tutto l'oggetto in quelle parole della preghiera a Dio suo Padre, che costituisce la perorazione del discorso dell'ultima cena (Joan. XVII, 6-8; XV, 15).

La sollecitudine affettuosa di Gesù abbraccia non solo la formazione dei discepoli, ma anche tutti gli altri loro interessi, perfino quelli materiali.

Egli si prende cura del loro mantenimento e divide con essi il poco che ha. Ma non si arresta qui la bontà infinita di Gesù; Egli si interessa ancora, da vicino come da lontano, della salute e del benessere, del riposo e del nutrimento degli apostoli.

E quando, per ordine suo, vanno a predicare il Regno di Dio, la sua sollecitudine amorosa li segue, la sua provvidenza veglia su di essi, assicurando loro il necessario.

E alla fine della sua vita, quando si sacrificherà per tutta l'umanità e si consegnerà nelle mani dei carnefici, avrà la preoccupazione di salvare la loro vita (Joan. XVIII, 3).

Preoccupato degli interessi materiali dei discepoli, Gesù lo è almeno altrettanto della loro reputazione.

Se hanno difetti, se commettono colpe, Egli si riserva di avvertirli e di riprenderli nell'intimità, in famiglia.

Ma non tollera che altri lo facciano davanti a Lui. Quando i Farisei li rimproverano di non praticare certe abluzioni di rito, di non fare molte penitenze e preghiere, quando li accusano di aver violato il precetto festivo, Gesù li difende con tutta l'anima, e contrattacca anzi gli accusatori mettendo in evidenza la loro grettezza di mente, l'ipocrisia e la malvagità del loro cuore. (Mt. XV, 1 e seg.; Mr. VII, 1 e seg.; Lc. V, 33 e seg.). Ma la cura speciale e amorevole del Maestro verso gli apostoli si dimostra soprattutto nel mantenerli buoni, fedeli e pii, umili e puri, nel sottrarli alle influenze malsane che, fuorviandoli, li avrebbero allontanati dall'ultimo fine.

Nel discorso dell'ultima cena, là dove, per così dire, riassume tutto il lavoro educativo svolto a loro vantaggio, Gesù così prega; "Padre, quando era con loro, li conservavo nel tuo nome... Quelli che mi hai dato li ho custoditi e nessuno di essi è perito tranne il figlio della perdizione" (Joan. XVII, 12).

E terminerà dicendo: Vado parare vobis locum... ut ubi sum ego, et vos sitis. (Joan. XIV, 2-3).

Insomma, Gesù ama, e molto, i suoi apostoli.

La direzione di Gesù, proprio perchè è così amorevole, è pure dolce, molto dolce, ma nello stesso tempo ferma.

E sarà questo amore di Gesù, che esigerà il contraccambio dai suoi discepoli. Lo dirà esplicitamente a tutti: Chi ama il padre o la madre più di me, non è degno di me (Mt. X, 37), e lo dirà particolarmente a Pietro prima di affidargli l'incarico di pascere i suoi agnelli e le sue pecorelle (Joan. XXI, 15). Sarà un amore elevato, soprannaturale, che li dovrà far godere quando si separerà da essi, perchè andrà al Padre (Joan. XIV, 28).

Sarà un amore serio, effettivo e pratico, che avrà per risultato l'adesione perfetta della loro volontà a quella del Padre, manifestata per mezzo suo.

Gli apostoli corrisposero a questo amore, e dopo la parentesi della Passione, seppero attestarlo fino all'effusione del proprio sangue (13).

(13) I. Delbrel, Gesù Maestro degli apostoli, p. 205-248.

e) Metodo della schiettezza.

La sincerità, la schiettezza, la rettitudine, una lealtà a tutta prova costituiscono uno dei tratti caratteristici del carattere dell'Uomo-Dio e della sua azione educatrice verso gli apostoli.

Non solo Egli non lusinga i loro istinti inferiori, le loro pretese irragionevoli o troppo umane, con promesse che non avrebbe la possibilità e la volontà di mantenere, ma li previene ancora delle prove, delle sofferenze loro riservate, dei pericoli a cui li esporrà il loro attacco - mento alla sua causa.

Basta ricordare alcuni passi delle sue conversazioni con loro: "Ecco che io vi mando come pecore in mezzo ai lupi... Guardatevi però dagli uomini, perchè vi faranno comparire nei loro tribunali e vi flagelleranno nelle loro sinagoghe; e sarete condotti, per causa mia, dinanzi a presidenti e a re... Sarete odiati da tutti a causa del mio nome... Il discepolo non è superiore al maestro, nè il servo al padrone... Se hanno chiamato Belzebù il padrone di casa, quanto più i suoi domestici! (Mt.X, 16, 17, 18, 22, 24, 25).

E' degno di nota ciò che S.Giovanni dice, nell'occasione in cui, per i miracoli operati da Gesù, molti ebrei credettero in lui: "Ma Gesù non si fidava di loro, perchè li conosceva tutti, nè gli era necessario che altri rendesse testimonianza per alcuno; chè sapeva bene che cosa ci fosse nell'uomo (Joan.II, 24-25).

E' infatti questa una delle qualità più eccellenti di Gesù e che fa di Lui un perfetto educatore, la conoscenza che Egli ha degli uomini, sia per la perfezione della sua natura umana, sia per la sua onniscienza divina.

E approfitta di questa conoscenza per illuminare, incoraggiare, correggere i discepoli, per svelare loro i segreti pensieri e farli rientrare in se stessi, per far constatare anche ad essi la cruda realtà sia all'interno della loro anima, che all'infuori in mezzo alla società, dato che questa constatazione, anche se spiacevole ed inaccettabile, è la base di ogni compito educativo.

Potremmo continuare a sottolineare altri aspetti del metodo educativo del Salvatore, e in tal caso potremmo svolgere questi altri temi; il Metodo di Gesù è il metodo della pazienza, il metodo dell'esempio, il metodo della ragione, il metodo dell'umiltà e della preghiera ecc.

Ma ci fermiamo qui, dato che lo sviluppo di tali argomenti ci porterebbe troppo lontano, contenti della segnalazione fatta e del piccolo sviluppo dato ai punti antecedenti.

IV - LO SPIRITO SANTO EDUCATORE

Come abbiamo già notato, tutte le azioni di Dio extra sono comuni alle Tre Persone della SS.Ma Trinità, ma si attribuiscono prevalentemente ad una. Però questa attribuzione talora non è così esclusiva e precisa da togliere la possibilità di attribuire la medesima azione ad un'altra persona divina.

Questo sia detto per rispondere ad un'obiezione che può sorgere vedendo attribuite allo Spirito Santo azioni che sotto un altro aspetto si può pensare che provengono dal Padre o dal Figlio.

1) Ispirazione

La prima azione educativa dello Spirito Santo è stata, a nostro parere, l'ispirazione dei Libri Sacri.

Il contenuto pedagogico dei Libri Sacri, in quanto ispirato, è dunque opera dello Spirito Santo, deve essere a Lui attribuito, anche se, per un altro aspetto, quello dell'Antico Testamento è opera del Padre, e quello dei Vangeli è opera del Figlio.

Questo magistero ispirato è una luce per tutta l'umanità e in quanto tale viene a sussidio dell'intelletto umano nel suo lavoro di formazione dell'uomo in quanto uomo e in quanto cristiano.

Oltre l'ispirazione pubblica, ufficiale, c'è poi l'i-

spirazione privata, che dall'inizio dei tempi, sempre per opera dello Spirito, si è operata nelle singole anime, come distribuzione di grazie attuali, in ordine alla salvezza. Questa ispirazione privata è un aiuto soprannaturale dato alla coscienza nella sua maniera abituale di agire. E questo aiuto può essere dato sia in vista delle virtù naturali, da acquistare, sia in vista delle virtù soprannaturali.

E in quest'ultimo caso lo Spirito Santo è l'"iniziativa permanente di Dio interiorizzata in ciascun'anima, discesa nel più profondo del suo essere per donarle di che rispondere a Dio, di che conoscere e amare, di che vivere in relazione col Dio infinito, a un livello divino" (14).

2) Incarnazione

La seconda azione educativa dello Spirito Santo è stata l'incarnazione del Verbo. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est.

"L'incarnazione del Verbo è l'opera più grande che Dio abbia mai compiuto fuori di sé, alla quale concorsero tutti i divini attributi, e così grande che non è possibile anche solo immaginarne una maggiore, ed è nello stesso tempo l'opera per noi più salutare. Ora, un sì grande prodigio benchè compiuto da tutta la SS.Trinità, tuttavia s'appropria allo Spirito Santo; e giustamente, perchè lo Spirito Santo è la carità del Padre e del Figlio e il grande mistero della divina bontà che è l'Incarnazione, fu causato dal suo immenso amore per l'uomo, come accenna S.Giovanni: Iddio ci ha amati fino al punto da darci il suo Figlio Unigenito.

Aggiungasi ancora che in questo modo la natura umana fu sollevata alla dignità di essere unita personalmente al Verbo, non per meriti proprii, ma per pura grazia, la qua-

(14) Joseph Aubry S.D.B., *Le Saint - Esprit et notre vie spirituelle*, Paris, Editions Fleurus, 1956, p. 56.

le è un dono proprio dello Spirito Santo..." (15).

"Però non solo il concepimento di Gesù Cristo, ma anche la santificazione dell'anima sua, come si legge nei libri santi fu compiuta dallo Spirito Santo; ogni sua azione era come sotto l'influsso dello stesso Spirito, che anche in modo particolare cooperò al suo sacrificio secondo la frase di S.Paolo: Cristo per mezzo dello Spirito Santo si offrì ostia innocente a Dio. Dopo ciò qual meraviglia che tutti i carismi dello Spirito Santo inondassero l'anima di Cristo?" (16).

Da queste considerazioni autorevoli appare chiaro che lo Spirito Santo ha cooperato a tutta l'opera redentrice di Cristo, e in quanto quest'opera è stata ontologicamente educatrice, perchè risanatrice dell'umanità, è dovuta anche allo Spirito Santo.

3) Lo Spirito Santo è il complemento della Redenzione

La terza azione educativa dello Spirito Santo è stata la Pentecoste. Infatti i tre anni di lavoro di Gesù nell'educazione degli apostoli ebbero dei risultati non del tutto soddisfacenti. Bisognava attendere la discesa dello Spirito Santo su di loro, per vedere in tutto il loro splendore i risultati brillanti e stabili di una tale educazione.

Essi, sotto l'influsso dello Spirito capirono finalmente a pieno la rivelazione di Gesù, ed ebbero rafforzata la loro volontà in modo che da timidi divennero coraggiosi e da ignoranti dotti.

Si operò in essi quello che Gesù aveva promesso: Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia quaecumque dixerit vobis (Joan.XIV,26).

Gesù Cristo ha redento il mondo soprattutto con la

(15) Leone XIII, Encicl. "Divinum illud munus"

(16) " " " " " "

sua passione e morte, offrendo così al suo Eterno Padre un perfetto ed infinito sacrificio.

Ma nella Passione e Morte termina forse e si esaurisce l'opera di Gesù Cristo? Gesù è anche risorto, è salito al cielo, ha mandato il suo Divino Spirito.

L'Incarnazione del Verbo, la Passione di Gesù Cristo, la sua Risurrezione e la discesa dello Spirito Santo costituiscono con un crescendo di valori la redenzione dell'uomo.

La Pentecoste è il coronamento della fondazione della Chiesa, è la costituzione del supremo magistero visibile ed infallibile, è l'inizio dell'evangelizzazione del mondo. Non per nulla Leone XIII scrive: "la Chiesa concepita ed uscita dal cuore del secondo Adamo, addormentato sulla croce, apparve al mondo la prima volta in modo solenne il giorno della Pentecoste con quell'ammirabile effusione che era stata vaticinata dal Profeta Gioele, ed in quel dì medesimo si iniziava l'azione del Divin Paraclito nel Corpo Mistico di Cristo" (17).

4) Lo Spirito Santo anima del Corpo Mistico.

La quarta azione educativa dello Spirito Santo è costituita dalla sua missione santificatrice in seno all'organismo vivo della Chiesa, di cui è l'anima.

L'opera redentrice di Gesù si compie e si prolunga lentamente nei secoli con la missione della Chiesa, animata dallo Spirito Santo.

Attraverso l'opera dello Spirito Santo ciò che Gesù Cristo fece per tutti si particolarizza in ogni uomo. Dopo la sua discesa nel Cenacolo informa di lingue di fuoco Egli continua a venire e a sopravvenire tutti i giorni nella Chiesa, ne dirige ed illumina tutti i ministri, ne santifica i membri dando così felice compimento all'opera della Redenzione.

S. Bernardo scrive: "Cristo merita di essere da noi amato, e lo Spirito Santo ci comunica l'amore affinché pos-

(17) Leone XIII, Encicl. Divinum illud munus".

siamo amarlo. Cristo ci ha dato il precetto della carità, lo Spirito Santo ci somministra il modo d'eseguirlo. In Cristo conosciamo l'oggetto dell'amore, e dallo Spirito Santo abbiamo la grazia d'amarlo. Cristo è dunque per noi cagione d'amore e lo Spirito Santo ne è l'efficienza....." (Espist. 76).

Questa verità è espressa mirabilmente nell'Enciclica "Mystici Corporis" di Pio XII: "A questo Spirito di Cristo, come a principio invisibile bisogna anche attribuire l'unione di tutte le parti del corpo tra loro e con l'eccelso loro Capo... Nelle membra Egli è presente con la sua assistenza... Egli con il celeste suo soffio di vita è il principio di ogni azione vitale ed efficacemente salutare nelle diverse parti del Mistico Corpo... Egli, infine, mentre spirando la sua grazia, produce sempre nuove perfezioni, pure non vuole abitare con la grazia santificante in quelle membra che siano completamente separate dal Corpo. E questa presenza di attività dello Spirito di Gesù Cristo fu in vigorosa sintesi espressa dal nostro predecessore Leone XIII d'immortale memoria nella sua lettera Enciclica "Divinum illud" dicendo: Basti affermare che essendo Cristo Capo della Chiesa, lo Spirito Santo è l'anima di Lei".

La Chiesa, riunione dei fedeli, retti da un capo visibile e con l'influsso vitale di Cristo stesso, presenta in sé un duplice aspetto: un aspetto umano ed uno divino. Come Gesù Cristo è uomo e Dio, così la Chiesa, che si modella sul suo Fondatore, ha in sé un elemento umano ed un elemento divino. Questi due elementi, l'umano e il divino, costituiscono il teandrismo della Chiesa. Togliere alla Chiesa uno di questi elementi significa distruggerla.

La Chiesa è un corpo animato, attivo, ripieno di un vigore soprannaturale perchè vivificato da Gesù Cristo che lo pervade della sua vita, quasi come la vite nutre e feconda i rami che le sono uniti.

Questa vita divina, che dal Capo fluisce nelle membra si attua mediante i sacramenti, più propriamente mediante la grazia, l'inabitazione dello Spirito Santo, il Carattere, le virtù infuse e i doni dello Spirito Santo.

Ma c'è un influsso speciale dello Spirito Santo riguardo alla Chiesa visibile nel suo complesso.

Egli infatti assicura alla Chiesa il possesso della verità in ogni tempo e in ogni circostanza.

E' lui che assiste infallibilmente la Chiesa sia nel magistero straordinario del Papa e del Collegio Episcopale, sia nel magistero ordinario dei vescovi sparsi per mondo.

E' Lui il lievito fecondo del progresso dogmatico, preparato dai teologi e sancito dall'autorità della Chiesa.

E' Lui che sprona gli apostoli alla dilatazione del Regno di Dio sulla terra.

E' Lui che fortifica i martiri, che suscita i santi che brillano nel cielo della Chiesa.

E' Lui che ha suscitato i grandi fondatori degli Ordini e delle Congregazioni Religiose per sovvenire a necessità particolari dei tempi e dei luoghi.

E' Lui che ha ispirato i Maestri di spirito e gli scrittori d'ascetica per codificare le leggi della santità cristiana.

E' Lui l'ispiratore di tutte le opere di misericordia.

E' Lui, in una parola, l'organizzatore spirituale e divino di tutte le attività della Chiesa in ogni campo, culturale, sociale, apostolico.

5) Lo Spirito Santo santificatore.

La quinta azione educativa dello Spirito Santo è la santificazione delle singole anime.

Lo Spirito Santo che anima il Corpo Mistico di Cristo anima anche le singole membra.

Lo Spirito Santo è il santificatore delle anime. Egli prolunga la redenzione nelle anime, col dono della grazia e della stessa sua persona. La grazia ci santifica, opera cioè in noi la giustificazione, la liberazione dal peccato, la santità. Lo Spirito Santo è l'autore e il principio della grazia.

Ci sono le grazie attuali, che sono luce all'intelletto, forza alla volontà nel cammino verso la perfezione.

C'è la grazia abituale che non è nient'altro che la deificazione dell'anima, in quanto essa è fatta partecipe della figliolanza divina. Si tratta di una figliolanza adottiva ma vera, per cui siamo figli di Dio e fratelli di Gesù Cristo, che per questo è chiamato il primogenito di ogni creatura.

Ma come l'incarnazione è stata fatta per opera dello Spirito Santo, così la Grazia abituale è opera sua.

Troppo spesso si parla della grazia e poco dell'inabitazione dello Spirito Santo nella nostra anima.

Mons. Piolanti, analizzando le cause di un tale fatto, scrive: "Due probabilmente furono le cause che per un periodo di tempo fecero sottovalutare l'opera dello Spirito Santo nella vita cristiana, cioè l'insistenza con cui si parlò del donum creatum (grazia abituale) trascurando molte volte di trattare con pari attenzione del donum increatum (inabitazione dello Spirito Santo) e soprattutto il formalismo religioso, nel quale comodamente ci si adagiò in alcuni ambienti per cui alla ricerca dell'interiorità e all'anelante brama dei contatti con l'Ospite Divino si sostituì un esterno e superficiale adempimento dei cosiddetti doveri religiosi..." (18).

Eppure S. Paolo proclama apertamente che lo Spirito Santo abita in noi come in un tempio. Questo tempio a volte è la Chiesa, a volte una cristianità in particolare, il più sovente è l'anima individuale: "Lo Spirito santo abita in voi" (I Cor. VI, 19).

"Se lo Spirito di Colui che ha suscitato Gesù da morte abita in voi Colui che ha risuscitato Gesù da morte, vi vivificherà i vostri corpi mortali per causa del suo Spirito che abita in voi" (Rom. VIII, 11).

Ospite dell'anima, lo Spirito non vi rimane inoperoso. Da questa attività sboccia tutta la fioritura della vita spirituale.

E siccome detta vita spirituale è formata da virtù naturali e soprannaturali, tutto questo si realizza nell'a

(18) A. Piolanti, In "Euntes docete", III, 1951, p. 408.

nima non senza l'ispirazione, la assistenza, l'aiuto, l'intervento dello Spirito Santo, che dirige l'intelletto, la volontà, la memoria e le stesse potenze esecutive dell'uomo agli scopi che Egli si è prefisso, analogamente a quanto ha fatto negli scrittori sacri ispirati, senza però violentare le singole anime, anzi lasciandole perfettamente libere di resistere ai suoi impulsi.

Il Gaume scrive che lo Spirito Santo comunicato personalmente all'anima si diffonde in tutte le sue potenze come il sangue in tutte le vene.

Questa inabitazione inoltre non si presenta soltanto come una conseguenza logica della Redenzione, ma anche in intima relazione con la grazia, poichè è precisamente mediante la grazia che lo Spirito Santo è presente nell'anima. La grazia stessa è una permanente comunicazione dello Spirito divino col nostro spirito.

Ma non è solo questo, essa rende l'anima che la possiede superiore in dignità e in bellezza, non solamente a tutto ciò che c'è di più eccellente nella creazione visibile, ma anche agli angeli più perfetti, considerati nella loro perfezione puramente naturale.

Infatti S. Agostino afferma in termini perentori la stessa verità, anzi non teme di asserire che la stessa qualità di Madre di Dio, che fa di Maria una creatura inferiore solo a Dio, è ben poca cosa in paragone dell'elevazione che risulta dal possesso della grazia (De Virginitate, c.3).

Per la grazia dunque Dio possiede l'anima e l'anima possiede Dio, e per conseguenza in virtù di questa partecipazione e di questa unione l'anima è ornata d'un carattere divino, d'una perfezione d'ordine divino, d'una bellezza divina, infinitamente superiore a ciò che ci può essere di perfezione naturale in una creatura qualunque esistente o possibile. Questa perfezione, questa bellezza divina, risultante dall'unione della nostra anima con la natura divina, è tuttavia infinitamente al di sotto della perfezione dell'unione ipostatica esistente nella persona adorabile di nostro Signor Gesù Cristo. Si può tuttavia dire che l'u

nione ipostatica è il tipo della nostra unione con Dio per mezzo della grazia e che questa ne è l'immagine più perfetta che una pura creatura possa riprodurre in sé. E lo è a tal punto che S. Basilio ha osato dire che l'anima che possiede in sé lo Spirito Santo, per mezzo della grazia santificante, forma con Lui come un sol essere (19).

"Non v'è lingua che valga a ridire questo lavoro della grazia onnipotente, per cui gli uomini nella S. Scrittura e dai santi dottori sono detti rigenerati, creature novelle, consorti della divina natura, figlioli di Dio, deificati" (20).

Non meravigliamoci quindi se non potremo approfondire appieno il mistero della grazia, ma viviamolo e assecondiamo gli stimoli dello Spirito Santo che dirige tutto il nostro lavoro formativo, come il più perfetto degli educatori, essendo Egli un educatore divino e interiore a noi.

6) Pedagogia dei Sacramenti.

La sesta azione educativa dello Spirito Santo è l'azione sacramentale. Veni Creator Spiritus.

Lo Spirito Santo è detto creatore perchè veramente a lui si deve la creazione della vita soprannaturale dell'uomo con tutte le sue capacità e le sue potenze.

Come la vita naturale ha bisogno del nostro corpo organizzato per esplicarsi ed agire, così la vita soprannaturale abbisogna d'un organismo soprannaturale che ci viene infuso nel battesimo per opera dello Spirito Santo.

Il Battesimo è la nascita dell'uomo alla vita soprannaturale e divina.

A Nicodemo Gesù rivolse queste parole: Io vi dico che colui che non rinascerà dall'acqua e dallo Spirito Santo non potrà entrare nel regno di Dio (Joan. III,5). La rinascita, operata dal Battesimo, deriva dall'acqua, come da un princi

(19) Ch. De Smedt, Notre vie surnaturelle, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, vol. I, p. 35.

(20) Leone XIII, Encicl. Divinum illud munus.

pio interno. La grazia santificante così ricevuta ci fa templi dello Spirito Santo. S. Basilio fa notare che questa abitazione dello Spirito Santo nelle anime non si fa alla maniera di una presenza locale, ma risulta da un'unione intima tra lo Spirito Santo e la sostanza della nostra anima.

La grazia santificante conduce con sé l'infusione delle virtù soprannaturali, e particolarmente delle virtù teologali, che servono ad esercitare gli atti della vita soprannaturale, di cui la grazia santificante è il primo principio. Queste virtù soprannaturali sono in qualche modo, in rapporto alla vita soprannaturale, ciò che le facoltà naturali (intelligenza, sensibilità, volontà) sono in rapporto alla vita naturale intellettuale e morale dell'anima (21).

Le virtù infuse sono dunque principi d'attività soprannaturale. Il termine soprannaturale designa ciò che è al di sopra d'una natura e cioè una perfezione che non è dovuta a questa natura e che non può essere acquistata con le forze o le facoltà che le sono proprie.

Le virtù soprannaturali o infuse possono essere tali per sé o per accidens.

Le virtù per sé soprannaturali non possono essere acquisite in nessuna maniera per mezzo delle nostre facoltà naturali, ma solamente per infusione.

Le virtù per accidens soprannaturali sono quelle che potrebbero risultare dall'attività (o dalla perfezione innata) delle nostre facoltà naturali, ma che, di fatto, ci sono state date per infusione. Le prime sono le virtù teologali: fede, speranza, carità.

Le seconde sono le virtù morali, le principali delle quali sono le quattro cardinali: prudenza, giustizia, fortezza, temperanza. Noi possiamo aver conoscenza degli atti che le virtù morali comandano, e anche acquistarne l'abitudine, con le forze naturali delle nostre facoltà spirituali: intelletto e volontà. Di fatto, tuttavia, nelle anime elevate alla vita soprannaturale, esse sono praticate ordi-

(21) Ch. De Smedt, *Notre vie surnaturelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, vol. I, pp. 38-39.

nariamente sotto l'influsso delle virtù teologali; ed è molto probabile, benché non sia certo, che esse ci siano state elargite nel Battesimo insieme con la grazia santificante e le virtù teologali e debbano perciò essere dette sostanzialmente infuse (22).

E questo è importantissimo in campo educativo.

Infatti il grado di perfezione e anche la facilità nell'esercizio delle virtù naturali in un'anima, non dipendono direttamente dalla perfezione delle qualità naturali della intelligenza, né dalla sua cultura per la scienza, ma dalla abbondanza dell'infusione soprannaturale.

Di qui l'importanza della preghiera, dei Sacramenti, e della ripetizione degli atti di virtù, per ottenere la crescita delle virtù naturali, alla stessa maniera della crescita delle virtù infuse, e cioè per via di merito.

"Quando si parla di canali di grazia, la prima idea che si affaccia alla mente è quella dei Sacramenti. Certamente il sacramento è un canale di grazia, ma canale intermittente, perché non possiamo ricorrervi ad ogni ora del giorno; alcuni persino non si ricevono che una sola volta nella vita, o almeno raramente. La preghiera al contrario è un canale permanente e sempre alla nostra portata. Le anime che vivono abitualmente raccolte in Dio, ritraggono forse maggior profitto soprannaturale da tutta una giornata di raccoglimento e di preghiera, che non dalla Comunione del mattino. Ciò nonostante il sacramento, almeno sotto un punto di vista, ha sulla preghiera una superiorità indiscussa.

La preghiera, le devozioni, le buone opere ci ottengono la grazia in proporzione del loro valore, e del valore del soggetto che prega o che agisce, salva sempre la libertà di Dio di concedere di più secondo il suo beneplacito. Ma il sacramento ha un valore tutto proprio, che viene ad aggiungersi al valore del soggetto e delle sue disposizioni. Vi è un'eccedenza di grazia, per volontà di nostro Signore, inerente e legata al rito sacramentale, che Egli ha istituito" (23).

(22) Ch. De Smedt, *Notre vie surnaturelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, Vol. I, pp. 93-94.

(23) Paul Gontier, *Gli acquedotti spirituali ossia i canali della grazia*, Subiaco, Tip. dei Monasteri, 1931, pp. 183-184.

Ora quando si pensi che i sacramenti accompagnano le principali azioni e tappe della vita, si vede tutta l'importanza che hanno nell'educazione dei singoli uomini.

Ogni sacramento fu istituito per un fine particolare.

Il Battesimo per dare la vita della grazia, la Cresima per irrobustire il cristiano nella fede, l'Eucarestia per nutrimento e sostegno della vita soprannaturale, la Penitenza per la remissione dei peccati, l'Estrema Unzione per aiutare le anime nel passaggio all'eternità, l'Ordine per costituire i ministri di Dio al servizio delle anime, il Matrimonio per aiutare gli sposi nel compimento fedele dei loro doveri nell'educazione dei figli.

Ogni sacramento conferisce la grazia sacramentale che è il diritto alle grazie speciali necessarie per conseguire il fine proprio di ciascun sacramento.

La grazia sacramentale è un orientamento nuovo della grazia abituale e di tutto l'organismo soprannaturale, è una magnifica amplificazione della vita cristiana.

Tutto nei sacramenti richiama la grazia, tutto quindi nei sacramenti richiama l'opera dello Spirito Santo, santificatore delle anime.

7) I doni dello Spirito Santo.

La settima azione educativa dello Spirito Santo è costituita dall'elargizione dei suoi doni.

L'organismo soprannaturale culmina infatti con i doni dello Spirito Santo.

Non sono sufficienti per il nostro viaggio al cielo, la grazia abituale, le virtù infuse e le grazie attuali. Dato i pericoli che nella vita spirituale si incontrano sono necessarie anche delle grazie attuali speciali.

Anche nell'ordine naturale questo può succedere. Per compiere delle grandi opere non basta molte volte un ingegno ordinario, occorre, per così dire, un po' di genio, che è come un istinto, una qualità innata superiore, che permette di creare un capolavoro.

Nell'organismo soprannaturale un tale mirabile istinto è dato dai doni dello Spirito Santo, che sono delle qua-

lità o abiti permanenti, conferiti da Dio all'anima, per renderla pronta e docile alle mozioni dello Spirito.

I doni si distinguono dalle virtù, perchè queste ultime agiscono sotto la direzione della ragione illuminata dalla fede, mentre i doni operano sotto la mozione immediata dello Spirito Santo.

Nel perseguimento della perfezione soprannaturale i doni suppliscono alla debolezza della virtù anche soprannaturali.

Come abiti infusi, dal punto di vista della nostra perfezione soprannaturale, essi stanno tra le virtù teologali e le virtù morali, meno importanti delle prime ma più preziosi delle seconde, sulla perfezione delle quali essi esercitano una grande influenza.

Di qui la grande importanza dei doni, in campo educativo, nell'acquisto e nel perfezionamento delle virtù morali.

Ciascuno dei doni ha poi una particolare relazione con una determinata virtù.

"Così il dono dell'intelletto ci fa penetrare più addentro nelle verità della fede per scoprirne i reconditi tesori e le arcane armonie: quello della Scienza ci fa considerare le cose create nelle loro relazioni con Dio. Il dono del timore fortifica la speranza, staccandoci dai falsi beni di quaggiù, che potrebbero trascinarci al peccato, e ci accresce quindi il desiderio dei beni celesti. Il dono della sapienza, facendoci gustare le cose divine, aumenta il nostro amore per Dio. La prudenza è grandemente perfezionata dal dono del consiglio, che ci fa conoscere, nei casi particolari e difficili, ciò che è e non è espediente di fare.

Il dono della pietà perfeziona la virtù della religione, che si connette con la giustizia, facendoci vedere in Dio un padre che siamo lieti di glorificare per amore. Il dono della fortezza compie la virtù dello stesso nome, eccitandoci a praticare ciò che vi è di più eroico nella paziente costanza e nell'operare il bene. Infine il dono del timore, oltre che facilita la speranza, perfeziona pure in noi la temperanza, facendoci temere i castighi e i mali che ri-

sultano dall'amore illecito dei piaceri" (24).

8) I frutti dello Spirito Santo.

L'ottava azione dello Spirito Santo è costituita dall'elargizione dei frutti dello Spirito Santo.

I frutti sono connessi intimamente coi doni.

Quando un'anima corrisponde fedelmente alle grazie attuali che mettono in moto le virtù e i doni, produce atti di virtù, imperfetti e penosi, a principio, poi migliori e più saporiti, che riempiono il cuore di gaudio santo. Sono questi i frutti dello Spirito Santo che si possono definire: atti virtuosi che sono giunti ad una certa perfezione e che riempiono l'anima di santo gaudio.

S. Paolo ne enumera nove: la carità, il gaudio, la pace, la pazienza, la mansuetudine, la bontà, la fedeltà, la dolcezza e la temperanza.

Nella Volgata ne vengono enumerati dodici, perchè vengono aggiunte la longanimità, la modestia e la continenza, mentre alla temperanza viene sostituita la castità.

I frutti si distinguono dalle virtù e dai doni come l'atto si distingue dalla potenza. Non tutti però gli atti di virtù meritano il nome di frutti, ma quelli soltanto che sono accompagnati da una certa spirituale soavità. I frutti quindi si ottengono coltivando le virtù e i doni (25).

Come si vede, i frutti sono gli apici delle virtù, compiuti sotto l'influsso dei doni dello Spirito Santo. Si tratta di quella perfezione in campo educativo e soprannaturale, quale solo anime scelte raggiungono dopo un lavoro intenso e diuturno su di sé e una corrispondenza incondizionata alla grazia. Siamo vicini alle vette della perfezione, là dove regnano le beatitudini, proclamate da Gesù nel Sermone della Montagna. Quale importanza abbiano tali frutti in ogni risultato educativo naturale e soprannaturale è di per sé evidente. Essi sono il coronamento di ogni educazione.

[24] Adolfo Tanquerey, Compendio di Teologia Ascetica e Mistica, Roma, Desclée, 1930, pp.82-83.

[25] Adolfo Tanquerey, Compendio di Teologia Ascetica e Mistica, Roma, Desclée, 1930, pp.831-832.

9) CONCLUSIONE

L'opera dello Spirito Santo è opera divina, opera di amore, opera di vita: Credo in spiritum Sanctum, Dominum et Vivificantem.

Come tale, quest'opera è indipendente dalla creatura, anche se condizionata nei suoi effetti dalla corrispondenza di quest'ultima.

Lo Spirito è un principio divino associato alla libertà delle creature.

Egli sparge con generosità divina le sue ispirazioni nell'interno delle anime, e vuole solo da esse un po' di docilità per poter operare.

Al grado di docilità della creatura corrisponderà il grado di trasformazione spirituale operata dallo Spirito Santo nelle anime.

Questa docilità si esprime con la purificazione e custodia del cuore, con la mortificazione e col silenzio.

Bisogna infatti che l'anima sia staccata dalle creature e disponibile, bisogna che nel silenzio si metta in grado di ascoltare l'ispirazione dello Spirito Santo.

Scriva D. Aubry: "La vita cristiana è spirituale (animata dallo Spirito Santo) o non lo è. Tutta la mia vita soprannaturale, tutte le virtù e gli atti che sgorgano da questa vita e la sviluppano, ogni opera che proviene dalla grazia e interessa la mia santificazione e la mia salvezza, tutto questo esiste e si compie sotto l'influsso di questo soffio vitale che è lo Spirito di Cristo e della sua Chiesa. A qualunque opera io consacri la mia vita, che io preghi o predichi, che io soffra o mi dedichi al mio lavoro quotidiano, quando io faccio tutto ciò nel Cristo, con Lui e per Lui, io sono nella grazia dello Spirito Santo, io sono nella corrente di questa immensa azione che Egli esercita in mille maniere e contemporaneamente su tutte le anime, su tutta la superficie della terra e per tutta la continuità dei secoli, per costruire il Corpo Mistico di Cristo, la Santa Chiesa. Appunto come canta la liturgia della Pentecoste: Spiritus Domini replevit orbem terrarum."

Questa influenza non ha bisogno d'essere conosciuta e sentita per esistere e per estendersi. Tuttavia non è per nulla indifferente per i cristiani il conoscerla e il riconoscerla...

La vita cristiana esige per il suo perfetto sviluppo l'adesione cosciente e personale all'Amore del Padre espresso nel Cristo e la libera corrispondenza a questo Amore nelle attività religiose e morali.

Non basta esistere come figli di Dio, bisogna anche comportarsi come figli di Dio, e cioè far crescere in sé la fede, la speranza e la carità.

E non è forse questo la vita spirituale, la crescita nelle tre attitudini fondamentali della nostra risposta a Dio nel Cristo?

Ora, qui appunto interviene lo Spirito Santo: Egli non è soltanto il soffio creatore della nostra nuova nascita in Dio, Egli è anche l'educatore della nostra nuova condizione di figli, in Cristo e nella Chiesa; Egli non è solamente vivificante ma anche il "Maestro educatore"...

Si può dunque riassumere il compito dello Spirito nella nostra vita spirituale dicendo: Egli è l'educatore intimo della nostra vita filiale e fraterna, l'educatore della nostra fede, della nostra speranza e della nostra carità di figli salvati nella Chiesa d'oggi, a immagine del Figlio benamato: Cristo Gesù" (26).

V - C O N C L U S I O N E

Abbiamo percorso a volo d'uccello, tutta l'opera della Trinità Santa nell'educazione dell'umanità. Sono stati solo accenni, anche se, qua e là, si è dovuto scendere a particolari.

Da questo quadro panoramico emerge con evidenza come Dio sia veramente l'unico vero educatore dell'uomo, e come senza la religione, ogni opera educativa umana sia condan-

nata alla sterilità. E' desiderabile che queste considerazioni siano sempre presenti alla mente dei pedagogisti, affinché non si perdano nel labirinto della problematica pedagogica, ma stiano sempre fedeli a queste leggi supreme e immutabili della pedagogia umana e cristiana.

(26) Joseph Aubry, Le Saint-Esprit et notre vie spirituelle, Paris, Editions Fleurus, 1956, pp. 18-20.

G. RUFFINO

SCIENZA E ATEISMO

1 - CONFLITTO TRA SCIENZA FEDE

La scienza naturale è nata nel sec. XVI colla chiara presa di coscienza del proprio metodo ed oggetto. Da allora il campo su cui s'estende la sua capacità esplicativa si è andato man mano estendendo e questo sviluppo ha preso oggi un ritmo vertiginoso. I confini della scienza, allargandosi, hanno premuto e travolto altre frontiere, quelle della metafisica e della religione. Erano queste frontiere il legali perchè racchiudevano affermazioni che esorbitavano dall'autorità dei primi principi: facevano parte d'una meta fisica che voleva legiferare sul fatto sperimentale in quanto tale è d'una religione naturalistica che con eccessiva facilità attingeva le spiegazioni dei fatti naturali dagli occulti interventi della divinità.

Nel conflitto venne anche impegnata la fede cristiana. E ciò accadde perchè, al momento in cui nacque la scienza, la fede da dotti e ignoranti era abbracciata insieme ad un grosso bagaglio di presunte implicazioni umane dovuto a due cause.

La prima stava nel fatto che la fede poggia sulla parola divina rivelata attraverso un linguaggio umano. Questo è storicamente condizionato dallo stato culturale della comunità che riceve la rivelazione e perciò si riveste di tutte le forme mitiche e letterarie di cui quella si serve. La distinzione tra contenuto rivelato e vettore culturale è estremamente difficile quando sia priva d'un riferimento esterno al testo della rivelazione.

La seconda fonte di dissensi risulta dalla sistemazione teologica della rivelazione. Questa, non meno che la ste

sura del testo rivelato, è opera umana, condizionata dallo ambiente culturale. Esempio tipico dell'obnubilamento dei confini tra verità rivelata e cornice culturale si ebbe nel l'assunzione del sistema tolemaico come parte essenziale della rivelazione. E non sussiste forse lo stesso errore a proposito del fissismo e dell'origine della specie umana?

Storicamente il conflitto tra scienza e fede ha trovato quattro proposte di soluzione:

a) affermazione della supremazia della scienza e riconoscimento della fede come verità e come valore;

b) affermazione della supremazia della fede e riconoscimento della scienza come verità, in alcuni casi, e come valore, sempre;

c) concordismo tra scienza e fede, includendo in questa affermazioni di carattere scientifico che concordino colle teorie della scienza, grazie ad opportune interpretazioni del testo rivelato;

d) distinzione di oggetto proprio e di metodo tra Scienza e Fede in modo da garantire la reciproca autonomia e i valori di ciascuna, i quali si armonizzino nell'integrale unità della persona umana.

Un giudizio sommario dice che sono da scartare la prima e la seconda posizione, per la negazione di valori, e la terza per confusione di oggetti e metodi. La quarta ha il pregio di operare un'azione chiarificatrice e di lasciare all'uomo una grande capacità di arricchimento in tutte le sue dimensioni.

2 - L'ATEISMO

Il conflitto tra Scienza e Religione è impostato in modo primario ed essenziale sul problema dell'ateismo. Questo termine può designare un comportamento dell'uomo o una sua concezione del mondo. L'uno e l'altro hanno intimi rapporti anche quando questa sussiste solo in forma crepuscolare. Nelle presenti considerazioni l'ateismo è preso nella seconda accezione, quella teoretica.

Però non ci si vuol qui limitare ad una considerazione dell'aspetto negativo dell'ateismo - quello demolitore, la negazione di Dio - ma soprattutto lo si assume come opera di costruzione d'un'immagine del mondo che escluda ogni elemento trascendente la nostra esperienza, immagine che sia in sé stessa logicamente consistente e dia all'uomo l'appagamento totale del suo desiderio di spiegazione.

E' questo l'atteggiamento fondamentale sempre presente nella storia dell'ateismo, da Democrito, a Epicuro, a Lucrezio, su, su fino agli illuministi e, finalmente, ai marxisti di oggi che vi mettono un'enfasi tutta particolare. Lucrezio, nel suo preciso linguaggio poetico, affermava che una conoscenza totale della natura poggia esclusivamente su esperienza e ragione - naturae species ratioque - escludeva qualsiasi interpretazione creazionistica - nullam rem e nilo gigni diuinitus unquam. Ma dov'egli più si ricongiunge al pensiero moderno è il riflesso sul piano morale della concezione atea-materilista, la sua funzione sotterlogica:

quare religio pedibus subiecta uicissim
opertitur, nos exaequat uictoria caelo.

Evidentemente al concetto di ateismo su esposto si riduce l'agnosticismo, che dall'inconoscibilità di Dio fa derivare il disinteresse per lui e quindi l'accontentamento per gli unici dati che restano a nostra disposizione - materia ne quaesieris.

Si vede quindi che il discorso sull'ateismo e la scienza è ricco d'implicazioni metafisiche, in quanto uno dei suoi termini, anche se negato - Dio - è oggetto di metafisica. Qui però conviene solo costeggiarla, poichè oggetto dello studio è solo il comportamento della scienza al confine di quella.

Chiarito un termine del discorso - l'ateismo -, resta da esporre l'altro, la scienza.

3 - L A S C I E N Z A

Il concetto di scienza ha subito una profonda evoluzione nella storia, dalla quale, per successive specializzazioni, è risultata l'accezione moderna.

Per Socrate conoscenza scientifica è l'elaborazione del concetto. Platone chiama scienza la conoscenza delle idee, archetipe dell'oggetto sensibile, uniche aventi vera realtà. Aristotele fonda il suo concetto di scienza sulla teoria della conoscenza e sull'analisi metafisica della realtà. Egli fa appoggiare la conoscenza sul dato sensibile, con cui l'intelletto, mediante il meccanismo dell'astrazione, elabora l'idea che rispecchia l'essenza delle cose. Essenza ed esistenza costituiscono ciascun ente e vengono messe insieme da quattro cause: formale, materiale, efficiente e finale. Le prime due sono la forma e la materia e costituiscono l'essenza delle cose. Dalle altre due deriva l'esistenza. Conoscenza delle cose si ha solo quando se ne conoscono le cause: ciò si realizza colla scienza che è quindi conoscenza delle cose attraverso le cause - cognitio rerum per causas.-

La definizione aristotelica di scienza contiene l'affermazione d'una realtà extrasoggettiva - l'oggetto - da cui l'intelletto, mediante un processo astrattivo, ricava l'essenza. In questo concetto non appare alcuna differenza entro la scienza: tutti gli elementi che essa racchiude hanno carattere metafisico. In definitiva la scienza viene ridotta alla metafisica.

Opera di differenziazione e classificazione fu compiuta dalla Scolastica sulla base dei gradi d'astrazione aristotelica. Il primo prescinde dall'individualità della materia: esso dà luogo alla fisica che studia le proprietà dei corpi indipendentemente dal singolo oggetto. Il suo oggetto è la materia sensibile non individuale. Il secondo grado, prescindendo dalla sensibilità della materia, la considera in quanto intellegibile: all'intelletto la materia si presenta come quantità, che è l'oggetto della matematica. Il supremo grado dell'astrazione prescinde completamen-

te dalla materia: si ha così la scienza dell'essere immateriale, cioè la metafisica. Quand'essa s'occupa dell'essere immateriale assoluto, diventa teologia. Non appare in questo quadro l'autonomia della fisica rispetto alla filosofia. Ma già in seno alla scolastica, nel medioevo, cominciano ad apparire istanze nuove nello studio della natura: l'osservazione dei fatti e l'applicazione della matematica alla loro descrizione.

Esse vengono portate a maturità nel sec. XVII per opera di F. Bacone e Galileo e lanciano il nuovo concetto di scienza definita attraverso l'oggetto proprio e il metodo. Scienza per eccellenza diviene la fisica.

Galileo definisce l'oggetto proprio della fisica che è costituito dai fenomeni sensibili nel loro aspetto quantitativo. S'introduce così il nuovo concetto di grandezza, non astratta, come il numero o la quantità della matematica, ma come il risultato d'una misurazione. Le grandezze fisiche che intervengono in un fenomeno sono legate da una relazione matematica, o funzionale. L'oggetto così definito viene attaccato col metodo sperimentale. Questo non consiste per Galileo, nella semplice osservazione del fenomeno naturale, ma nell'esame d'un fenomeno prodotto artificialmente - l'esperimento -, in modo da ridurre al minimo il numero delle variabili che vi intervengono. In questa guisa l'esperimento si può produrre sempre e da chiunque in identiche condizioni.

Sulle grandezze che intervengono si operano misurazioni e da esse si risale al legame funzionale che esiste tra di esse: questo è la legge fisica, che costituisce il contenuto della fisica.

La fisica poi assume certe proposizioni prive di supporto sperimentale diretto: si chiamano ipotesi. Newton fu il primo a servirsene per spiegare il moto di caduta dei gravi. Ad esse si dà fiducia condizionata, al fine di permettere un ragionamento che conduca, per deduzione matematica, ad altre relazioni. Perciò quelle si chiamano ipotesi di lavoro. La loro vita è condizionata al fatto che nessun esperimento contraddica le loro conseguenze ed il loro cre-

dito è proporzionale al numero e all'importanza delle consequenze verificate sperimentalmente.

Posizione preminente occupano i principi o assiomi. Questi non sono sottomessi a prova sperimentale diretta ma sono accettati, per convenzione, fondata su un criterio di fecondità.

Un sistema di proposizioni costituito da principi, ipotesi ed enunciati dedotti logicamente da quelli costituisce la teoria fisica. Essa fornisce la spiegazione dei fatti naturali. All'osservatore questi si presentano complessi: la loro spiegazione vien fornita dalla riduzione a fenomeni più semplici, già descritti mediante leggi, ripercorrendo a ritroso il cammino seguito nell'elaborazione della teoria.

Da queste considerazioni sommarie appare che:

a) tutta la fisica si sviluppa sul piano sperimentale: tale è quindi anche il carattere delle spiegazioni fisiche;

b) gli enunciati della fisica hanno forma quantitativa.

Questo secondo aspetto è stato approfondito dall'epistemologia moderna stimolata dagli apporti teorici di Heisenberg ed Einstein. Il primo enuncia il principio che in fisica non si può assumere alcun ente che non sia suscettibile, almeno idealmente, di misurazione. La fisica applica, in conseguenza, il metodo operativo, che si riassume nel principio generale: le grandezze fisiche si definiscono descrivendo il processo della loro misurazione.

A proposito delle definizioni operative, fa notare il BRIDGMAN (The logic of Modern Physics, cap. 1): "Tenuto presente che le operazioni a cui un concetto fisico equivale sono operazioni fisiche effettive, i concetti risulteranno definibili soltanto nei limiti dell'esperienza attuale, indefiniti e privi di significato nei domini non ancora toccati dall'esperienza". E' un'affermazione perfettamente valida se il soggetto di tutto il discorso sono i concetti fisici. Ma, sfortunatamente, di solito molti filosofi contemporanei - e fisici in veste di filosofi, come il citato Bridgman - la generalizzano ad ogni classe di concetti, ro-

vesciando l'ordine medievale delle scienze, riducendo a fisica la filosofia, per farla annegare in essa.

Questo processo si è realizzato in tre stadi.

A) Il primo consistette nell'applicazione del metodo sperimentale allo studio dei fenomeni naturali. E fu cosa lecita e di enorme fecondità intellettuale e pratica.

B) Poi si procedette all'unificazione di tutte le scienze naturali nella fisica. Fu un lavoro lungo che si attuò nei punti seguenti:

1) Inquadramento di tutti i fenomeni naturali in leggi quantitative. La prima disciplina che, per questa via si aggregò alla fisica fu la chimica e colla cooperazione delle due scienze, ormai metodologicamente non più differenziate, si svilupparono le teorie della struttura della materia. E fin qui il procedimento è riconosciuto legittimo da tutti. Più discusso è il ridurre alla fisica e alla chimica i fenomeni vitali.

2) Definizione di tutti i concetti della scienza con metodo operativo.

Il processo descritto culmina e si sintetizza nella moderna definizione di scienza.

Scienza è un sistema di concetti definiti operativamente correlazionati da leggi sperimentali aventi forma quantitativa.

C) A questo punto si opera il passo più audace della generalizzazione: tutte le conoscenze dell'uomo vengono ridotte alla scienza, com'è stata sopra definita.

Quest'operazione si realizza su tre piani.

1) Sul piano epistemologico ogni concetto viene ridotto ad un gruppo d'operazioni. E' questo l'apporto della scuola neopositivista, apporto estremamente chiarificatore nel dominio delle scienze, ma che, nella sua generalizzazione ad ogni forma di pensiero, ci pare arbitrario.

2) Sul piano gnoseologico ogni conoscenza viene ridotta

al dato dell'esperienza sensibile: è l'empirismo che è peculiare della scuola positiva. Esso poi perde la primitiva ingenuità e si raffina nel pensiero neopositivista. Per esso il gruppo di operazioni che definiscono i concetti si riferisce ai dati dell'esperienza sensibile. Tutto ciò che si pensi fuori della cerchia dell'esperienza e delle operazioni fisiche o mentali realizzabili sui dati di essa è privo di significato. Sono immediati ed evidenti i corollari di questo pensiero sui problemi classici di corpo e anima, di mondo e Dio.

3) Sono questi i riflessi sul piano metafisico, semplici, drastici. La metafisica è priva di significato poichè i suoi concetti non sono suscettibili di definizioni operative.

Il punto di partenza di ogni negazione della metafisica è sempre l'empirismo; il punto d'arrivo è sempre il monismo materialista. Questo, asserito sia dal positivismo classico, sia dal materialismo dialettico, sia dal neopositivismo, implica un'affermazione di carattere metafisico. Dalle spire della metafisica nessun pensiero è riuscito finora a svincolarsi.

4 - SCIENZA E ATEISMO

La scienza, nata con Galileo, in breve tempo, coi lavori di Newton, Leibnitz, D'Alembert, Laplace, ecc. grazie al potente strumento d'indagine di cui era dotata, arricchì l'uomo di enormi conoscenze. Il suo procedimento, continuamente sotto il controllo dell'esperienza, e quindi con possibilità di correzione e progresso, le diede prestigio di fronte alla metafisica, accusata di apriorismo incontrollabile e screditata da abusi di speculazione. Al declino della metafisica faceva contrasto il crescente prestigio dell'empirismo, il quale veniva continuamente consolidato dalle conquiste della scienza e della tecnica. E oggi l'uomo, quando domina l'energia dell'atomo o quando lancia nello spazio le navi cosmiche, quando allenta i vincoli del tempo e dello spazio, non può sottrarsi all'ammirazione delle

conquiste della scienza. Le dimensioni dell'uomo si sono in dubbiamente allargate perchè egli ha acquistato conoscenza e, con essa, potenza. Questo fatto ha smantellato la religione naturalistica fondata sull'ignoranza e sull'impotenza dell'uomo di fronte alla natura. Quella, com'è facile vedere nei documenti del politeismo classico, vedeva la divinità dietro ogni fenomeno naturale, la sua potenza in tutti gli eventi che soverchiavano, in bene o in male, la capacità dell'uomo. Anche forme religiose più elevate, lo stesso Cristianesimo, nella sua attuazione storica, non si è del tutto sbarazzato di questo "naturalismo". Si è quindi ricoperto sovente di incrostazioni superstiziose che ne mascherano la semplice e possente struttura essenziale.

La scienza, facendo piazza pulita delle concezioni religiose naturalistiche, rendendo l'uomo signore della propria esistenza personale e collettiva, obbliga a un ripensamento della religione. Questo parte da un esame della posizione della scienza di fronte alla religione, più in particolare, dell'atteggiamento degli uomini di scienza davanti al problema di Dio.

Esso è duplice: negazione o accettazione. Ma in entrambi si hanno molte sfumature. Noi classifichiamo le posizioni in gruppi.

1) Ateismo illuminista. Si fonda sulla fiducia nelle inesauribili capacità esplicative della scienza. E' fiducia, non verifica, poichè a tutt'oggi "molti sono i misteri in cielo e in terra".... Però è un fatto che sempre nuove cose si disvelano continuamente alla scienza: l'intima struttura della materia, rapporti tra materia ed energia, struttura del cosmo e possibilità della sua esplorazione, documentazione del passato della terra e delle specie viventi, natura dei fenomeni "vitali" ecc. ecc. Sempre minori ragioni esistono per l'uomo di comportarsi come scriveva Lucrezio:

quippe ita formido mortalis continet omnis,
quod multa in terris fieri caeloque tuentur,
quorum operum causas nulla ratione uidere
possunt ac fieri diuino numine rentur.

(De Rer. Nat. I, 151-154).

In realtà Lucrezio non aveva molte valide spiegazioni da sostituire al "diuinum numen"; oggi vi è assai di meglio e la religione naturalistica - quella di cui dice lo stesso poeta: tantum religio potuit suadere malorum - si può ritenere definitivamente liquidata.

Lo è però qualsiasi forma di fede? Così ritengono gli atei marxisti che mantengono una posizione illuminista sul problema di Dio. Lo documenta il Rapporto Illicev (presentato alla Commissione ideologica presso il Comitato centrale del Partito Comunista a Mosca il 25-26 nov. 1963). "La religione ha sempre approfittato dell'ignoranza dei problemi non ancora risolti dalla scienza... Le persone della Chiesa si attaccano pure all'infinità del processo di conoscenza, affermando che, qualunque sia il livello raggiunto dalla scienza, vi saranno sempre domini del sapere che resteranno esclusivo possesso della religione e non potranno venir illuminati che dalla luce della fede. Speculando sulla contraddizione e la relatività della conoscenza umana, i teologi appiccicano l'etichetta di inconoscibile a ciò che resta ancora sconosciuto... Sì, ci sono ancora molte cose che la scienza ignora. Ma ciò che essa ignora ancor oggi, domani lo saprà. Neanche domani sarà tutto palese nel mondo, ma lo scopriremo dopodomani e così di seguito".

2) Ateismo neopositivista. Esso nega qualsiasi significato al concetto di Dio in base all'analisi logica della scienza. Unica forma di conoscenza umana è la scienza: questa non può fare un discorso provvisto di senso, il quale ponga e risolva il problema dell'esistenza di Dio. E' questa una posizione di agnosticismo, ma è, in pratica, assolutamente negativa: non solo non riconosce l'attuale conoscenza di Dio ma anche nega qualsiasi forma di conoscibilità.

3) Teismo arazionale. E' un atteggiamento che nega al discorso scientifico la capacità di concludere per l'esistenza di Dio e d'altra parte non ha fiducia al di fuori di esso, in altra forma di conoscenza. Però la conoscenza razionale non appaga tutte le aspirazioni dell'uomo. Vi è, ac-

canto ad essa, l'esigenza dell'amore, della contemplazione della bellezza - naturale o artistica -, il profondo bisogno di Dio. Nè si può dire che la conoscenza razionale rappresenti il culmine della perfezione umana, dia il massimo della felicità. La perfezione consiste nello sviluppo di tutte le dimensioni dell'uomo, che comprendono scienza, contemplazione artistica, amore, unione con Dio che è al vertice di tutto.

La scienza da sola lascia l'uomo sprovveduto e inquieto.

Scriva A.C.B. Lovell, un astronomo inglese: "Sulla questione della validità della combinazione del processo metafisico e fisico come descrizione della creazione, ritengo, come ho detto, che questo è un problema dell'individuo. Per conto mio, ho vissuto i miei giorni come scienziato, ma la scienza non ha mai preteso la totalità della mia esistenza. Parte, almeno, dell'influsso della mia educazione ed ambiente è sopravvissuta al conflitto, cosicchè posso, senza difficoltà, accettare questa conclusione. Io non son certo competente per discutere questo problema della conoscenza al di fuori di quanto è acquisito coi miei mezzi scientifici, e le mie vedute sono essenzialmente di tipo semplice. Semplice nel senso che io non son più sorpreso o angustiato davanti ai limiti della scienza di fronte a questo gran problema della creazione di quanto lo sia davanti ai limiti d'uno spettroscopio nel descrivere lo splendore d'un tramonto o alla teoria del contrappunto nel descrivere la bellezza d'una fuga" (The individual and the Universe, London 1958, p.119).

Mentre il discorso scientifico ha la caratteristica dell'universalità, ciò non accade di alcun altro discorso. Quello infatti si fonda su concetti e processi logici convenuti da tutti coloro che vogliono interloquire; al di fuori di esso, non vi è più la base d'una convenzione, e - somma ironia - proprio quei concetti che più reclamano oggettività e universalità meno consensi riscuotono nella loro accezione. Tanto vale allora confinarli nella sfera dell'emotività. Questa non gode certo della dote d'universalità e comunica-

bilità del razionale, ma, per il singolo individuo, è enormemente più profonda, poichè raggiunge le radici dell'essere individuale. Non stupisce quindi che scienziati, abituati al rigore logico dei loro mezzi intellettuali, alla capacità di concludere, magari dopo lunghe discussioni e controlli, dei loro discorsi, non volendo rinnegare le loro tendenze intime e, incapaci di giustificarle razionalmente con rigore pari a quello scientifico, si rifugino in una fede personale. E non son pochi.

4) Teismo razionale.— Asserisce la validità di un discorso razionale che provi l'esistenza di Dio. Esso però di fronte ai moderni sviluppi della logica della scienza si deve raffinare.

Innanzitutto deve riconoscere l'autonomia della scienza nell'ambito del suo oggetto proprio e del metodo. Solo così potrà formulare il giudizio d'incompetenza della scienza a pronunciarsi sul problema di Dio, perchè esso esula dall'ambito del suo oggetto. Le potrà a buon diritto contestare la capacità di negarne l'esistenza, ma poi certo non dovrà andarle a chiedere in prestito argomenti per dimostrarla. Il discorso della scienza è fisico, verte cioè sul fenomeno sensibile, anche quello più astratto della fisica teorica. Non può quindi aver commercio col discorso su Dio che è essenzialmente metafisico. Ne verrebbe una contaminazione mostruosa, tanto per il sì quanto per il no.

Lo scienziato d'oggi, anzi l'uomo, che è decisamente entrato nella sfera della scienza, non deduce più l'esistenza di Dio dalla contemplazione fisica della natura. Essa gli parla di funzioni, di vettori, di tensori, di matrici e il suo discorso si chiude lì, perfettamente comprensibile. Quando il discorso fisico slitta sul problema di Dio, perde di validità, qualsiasi cosa affermi. Perchè Dio è trascendente, non è oggetto della fisica, non può essere conclusione di un ragionamento di natura fisica, cioè concernente fenomeni sensibili, misurabili.

Però la Rivelazione Cristiana afferma che dalla conoscenza del mondo si può risalire a quella di Dio. Ebbene, consideriamo il testo centrale di questa rivelazione, Rom.

1,20: τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ πίστεως κόσμου τοῖς ποιήματι νοούμενα καθορᾶται. Esso non dice di che tipo sia il ragionamento che conclude per l'esistenza di Dio: dice che le cose create, in quanto sono considerate dalla mente-νοούμενα-rivelano Dio. E allora resta da dire il modo con cui sono conosciute.

E questo ci porta ad una seconda precisazione metodologica. Il discorso su Dio dev'essere omogeneo col suo termine, dev'essere trascendentale. Esso è tutto imperniato sul principio di causalità. Ma questo dev'essere enunciato in modo da risultare perfettamente ripulito da ogni scoria fisica. Perciò deve aver forma esclusivamente analitica, tale cioè da escludere qualsiasi riferimento all'esperienza, fuori di quella semplice e primordiale, dell'essere. Allora appare la necessità logica di risalire dal principio di causalità a quello di ragione sufficiente che ne è l'estrema radice: l'essere deve avere la sua ragione. Questa è la piattaforma più solida su cui fondare la prova dell'esistenza di Dio che in questa guisa appare come la ragion d'essere del mondo.

Arrivato alla conoscenza di Dio per questa via, l'uomo di scienza si vede dispiegare nuovi ampi orizzonti, vede splendere nuova luce sul mondo di cui egli ha elaborato l'immagine. Se egli poi accetta il verbo della Fede Cristiana allora quest'immagine acquista per lui un nuovo, più profondo significato: è la riscoperta di un disegno divino, anzi dell'Immagine Primordiale, del Logos, "poichè in Lui ogni cosa è stata creata in cielo e in terra... ogni cosa attraverso Lui e verso di Lui è stata creata" *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς... τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.*

(Col. 1,16).

I N D I C E

Premessa pag. 1

I

Il monoteismo, anima del Vecchio Testamento (N. M. LOSS)	"	5
La formula trinitaria di Mt. 28, 19 (G.G. GAMBA)	"	73
"Novum testimonium advoco". La testimonianza dell'anima (G. BOSIO)	"	81
Per lo studio dell'atesimo nei Padri (A.M. JAVIERRE)	"	105
De consubstantialitate numerica apud Padre Nicaenos (O. PREROVSKY)	"	151

II

Lo sviluppo del Dogma della Trinità (G. SOELL)	"	181
La conoscibilità naturale di Dio nell'insegnamento del Concilio Ecumenico Vaticano I (A. FAVALE)	"	205
Dio nella teologia e nella vita del sec. XVIII (P. STELLA)	"	245

III

La molteplicità degli attributi di Dio e la semplicità divina secondo Pietro d'Auriol (M. GRUSSU)	"	279
Dio e la religione (T. DEMARIA)	"	355
Realismo co-ontologico. Prospettive di una metafisica soprannaturale dell'essere. Il mistero della creazione alla luce del mistero della Trinità (N. CAMILLERI)	"	421
La creazione secondo Teilhard de Chardin (J. RAMOS-REGIDOR)	"	495

Dio in noi, Saggio di teologia cherigmatica
(D. BERTETTO) pag. 525

IV

Lo stato attuale degli studi sul sacrificio e la concezione di E.Masure (E.QUARELLO)	"	549
Diritto e Teologia (J.A. CANTINI).	"	567
Punti di psicologia religiosa (G.LORENZINI). . .	"	597
Dio nell'educazione (E.VALENTINI).	"	621
Scienza e ateismo.	"	683

PONTIFICIUM ATHENAEUM SALESIANUM

Facultas Theologica

DE DEO

praelectionum selectio

(pro manu scripto)

AUGUSTAE TAURINORUM

1964-1965

Sabino Probo