

la teologia cattolica ha lumeggiato e messo in sodo. Tale è la sentenza de' Padri dei primi tre secoli, già citati più avanti, e tale è pure l'insegnamento dei Padri dei secoli posteriori, come sarebbe facile provare con numerose citazioni. Onde il terzo Concilio ecumenico, radunato ad Efeso nel 431, presentò oltre duecento Padri, applaudì alla solenne dichiarazione del presbitero Filippo, legato della S. Sede: « A nessuno è dubbio, anzi a tutti i secoli è noto, che il santo e beatissimo Pietro, Principe e capo degli apostoli, colonna della fede e *fondamento della Chiesa Cattolica*, ricevè dal nostro Signor Gesù Cristo, Salvatore e Redentore del genere umano, *le chiavi del regno del cielo*, e che il *potere di sciogliere e di legare i peccati* fu dato a lui; il quale *fino a questo medesimo tempo e in perpetuo, vive e giudica nei suoi successori* ».

IX.

Autenticità dei vv. 18, 19, cap. XVI di S. Matteo.

C'era da aspettarsi che il « critico indipendente » a rincalzo della sua tesi e tanto per dire qualche cosa « *ex novo* » non si lasciasse sfuggire l'occasione di insistere sopra un altro punto, che è il *leitmotiv* di tutta la moderna scuola razionalistica, secondo la quale, Gesù Cristo non

Gesù Cristo, la Chiesa determina in *specie* o *espressamente* per la facoltà delegatale dal divin Fondatore, ed esaurisce così il mandato ricevuto. Vedi presso i teologi quali sono questi fatti e le ragioni da essi addotte.

Autenticità dei vv. 18, 19, cap. XVI di S. Matteo. 39 avrebbe fondata una « Chiesa », tutta l'essenza della religione da lui predicata consistendo in una relazione personale, immediata, indipendente tra l'anima e Dio. E siccome questa tesi singolare non potrebbesi sostenere in verun modo, quando si ammetta l'autenticità dei versetti di Matteo, già esaminati, nei quali, oltre al Primato, si allude evidentemente alla Chiesa, quale società giuridica, è naturale che il Labanca si faccia a negare l'autenticità dei versetti stessi, e li dica « un luogo intercalato più tardi nell'Evangelo, come risultato d'una esigenza governativa predominante nella novella Chiesa cristiana, non punto una concessione di Gesù, che si dilungherebbe dalla religione pura, spirituale, idealmente morale da lui annunziata, e concentrata nel Regno di Dio, Padre misericordioso, immanente nell'individuo, ed agente come principio santificante, e come obbietto delle unane adorazioni e consolazioni ».

Ma, nè il dissepellimento di questa *vecchia* teoria, nè gli argomenti, *vecchi* anche questi, del Labanca, giovano allo scopo da lui inteso. In verità era qui il caso di portare nuovi argomenti per impugnare l'autenticità dei celebri versetti di S. Matteo, chè i vecchi sono ormai diluiti. Invece il professore romano si contenta di rinfrescare le vecchie obbiezioni, e nemmeno tutte, perchè gli pare sufficiente opporre che dei versetti di Matteo non si rinviene traccia negli altri Vangeli e che la promessa del primato *non sembra* naturale nel luogo dove è registrato in Matteo stesso, del quale luogo anzi si manifesta una « inopportuna interruzione ». Evidentemente il

Labanca ignora i risultati della critica cattolica, che confermano l'autenticità del luogo impugnato, o, se non li ignora, non è stato leale a non accennarli almeno di volo. E questi risultati li riassumeremo ora brevemente così col Semeria:

1.º Non è vero che negli altri evangelisti non si riscontri nessuna traccia del Primato. Il nome di Pietro dato da Gesù a Simone è cosa indubitata per concorde tradizione evangelica. Si potrebbe qui osservare che se Simone fu da Gesù chiamato Pietro, una delle due: o ciò fu un cattivo bisticcio greco-latino, come recentemente disse il De Gubernatis confutato dal De-Cara, o questa mutazione di nome non fu senza significato, anzi importava un'evidente allusione al Primato di cui l'apostolo fu più tardi investito. Ecco perchè, su questo punto, i più illustri e i più onesti critici, scismatici e protestanti, vanno d'accordo coi Cattolici. Così lo intesero tra i fautori dello scisma orientale, Fozio il quale scrive: « *Petrus in quo reposita sunt fidei fundamenta* ». Teofilatto, che dice: « *Te (Petrum) habeo ut principem discipulorum... qui post me Ecclesiae petra es et firmamentum* »; e tra i protestanti Schleusner, che affermò: « nel testo di S. Matteo Pietro vale lo stesso che pietra »; l'anglicano Hewlett, che dice « sopra questa pietra significa sopra te (Pietro) come sopra una rocca »; l'episcopaliano Tompson, che contro coloro che sentono diversamente scrive: « usano tutto l'ardimento di una critica senza legge per impugnare l'interpretazione cattolica »; il critico Whitby, che afferma: « sembra evidente che Cristo, nel testo di Matteo, prometta di edificare la

Autenticità dei vv. 18, 19, cap. XVI di S. Matteo. 41
sua Chiesa sopra Pietro »; l'esegeta inglese Marsk, che scrive: « appare un'impresa disperata, quella di provare che il nostro Salvatore volesse, con le citate parole alludere ad altro che a Pietro »; e finalmente il Bloomfield, il quale riconosce che l'interpretazione cattolica è altresì l'interpretazione « di quasi tutti i moderni esegeti (protestanti) di qualche autorità »¹.

Se tutti questi illustri autori dicono ciò perchè non mettono in dubbio la narrazione di Matteo, noi possiamo dire alla nostra volta che il solo nome *Pietro*, registrato in tutti i Vangeli, compreso S. Marco, suppone tutta quella narrazione, di guisa che se questa mancasse avremmo il diritto di rifarla noi per via di congettura. Che se il nome di *Pietro* è il monumento dell'intenzione di Gesù di farne il capo della società religiosa da lui fondata, Marco, a stretto rigore, potè ritenere il nome di Pietro di per sè solo abbastanza eloquente.

2.º Esaminando il racconto di Matteo, si vede che egli aggiunge una cosa sola a ciò che il nome di Pietro esprime già di per sè stesso: la funzione di capo (espressa già sufficientemente dal nome Pietro) è ricongiunta alla confessione che Pietro fa della divinità di Cristo. A dissipare qualunque dubbio potremmo anche ammettere che le cose non si sieno svolte cronologicamente proprio così, e, del resto, si sa che nel disporre e concatenare i fatti della vita di Gesù gli evangelisti procedettero con una certa libertà. E però Marco potè omettere a questo punto della confessione di Pietro

¹ In *Cir. Catt.* nel quaderno citato.

un fatto che proprio a quel punto era successo, potè Matteo a questo momento cronologico riportare un fatto che era accaduto in altro momento. Ciò che importa è la funzione di *pietra*, affidata a Simone: la circostanza storica precisa in cui gli venne commessa è relativamente secondaria. Così è risolta anche l'altra difficoltà che si muove all'interpretazione cattolica del « *Tu es Petrus* »; vale a dire: come mai Gesù chiamò e respinse qual Satana, ossia tentatore, colui che pochi minuti prima avrebbe costituito suo Vicario, cioè pietra del suo religioso edificio? Questa difficoltà, diciamo, cadrebbe, perchè solo per un artificio narrativo il rimprovero seguirebbe immediatamente la promessa.

3.° Passando al Vangelo di S. Luca, troviamo un luogo parallelo, ma cronologicamente diverso da quello di S. Matteo. Non più nei pressi di Cesarea, ma a Gerusalemme, nè più qualche mese prima, ma poche ore avanti alla morte, Gesù, il maestro, mentre l'ultima cena si svolge mette in guardia i discepoli contro l'imminente tentazione, lo scandalo della sua passione. Rivolto quindi a Pietro, gli dice: *Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum, sed ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Qui è evidente il carattere *personale* dell'ufficio, perchè Pietro è messo in opposizione cogli altri suoi colleghi. Quindi l'ufficio di Pietro nella Chiesa recente è quello di essere confermativo dei suoi fratelli. Come Pietro poi abbia esercitato subito questo ufficio apparisce dallo stesso S. Luca, ed è anche meglio narrato in S. Paolo. Pietro, cioè,

Autenticità dei vv. 18, 19, esp. XVI di S. Matteo. 43 ebbe, lui per il primo, la visione del Cristo risorto, e comunicò ai suoi compagni la fede in quell'avvenimento inatteso, e tanto providenziale per essi.

4.° La risurrezione di Cristo e la storia personale di Pietro nei memorabili giorni delle *Cristofanie* ci conducono naturalmente al c. XXI di S. Giovanni, e questo capo suggerisce una plausibile ipotesi per colmare la lacuna di S. Marco. Il IV Vangelo è quello che al Primato di Pietro accenna più largamente. Da esso noi sappiamo anzitutto come e quando Gesù cambiò nome a Simone, e vi troviamo anche una scena che somiglia molto a quella narrata da S. Matteo. Gesù, sapendo ormai che dalle fatiche della predicazione bisognava passare agli eroismi del sacrificio, sapendo che il popolo l'abbandonava e che i suoi nemici diventavano ogni dì più potenti, aveva detto agli apostoli, come vedemmo in S. Matteo: « *Vos autem quem me esse dicitis?* ». La stessa situazione si riscontra al Cap. vi di S. Giovanni, nel quale quelle parole piene di mestizia: « *Ve ne vorreste per caso andare anche voi?* » sembrano l'eco delle altre: « *E voi chi dite che io mi sia?* ». E fu allora che Pietro rispose: « *Signore, a chi andremo noi, dacchè tu solo hai parole di vita eterna? e noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Cristo, il Santo di Dio.* ». Se si ritiene, com'è verissimo, che il IV Vangelo utilizza con una certa libertà pei suoi intenti eminentemente dottrinali, teologici, la materia sinottica, si avrà un argomento di più per credere che la confessione di Pietro in Matteo facesse parte di quella materia e che questa stessa confessione

sia qui riprodotta in Giovanni. Che se quivi stesso il iv Vangelo non soggiunge, al par di Matteo, la dignità dal Cristo conferita a Pietro, vuol dire solo, o che non era quello il momento preciso cronologico, o che certo ei si proponeva di narrare altrove qualche cosa di equivalente.

5. Questa qualche cosa equivalente, se non identica, l'abbiamo appunto al cap. XXI. Siamo in Galilea, dopo la risurrezione; ivi Gesù interroga Pietro se lo ami, e alla risposta di Pietro, gli dice il triplice « *Pasce ecc.* ». Il senso delle parole è chiarissimo, secondo lo stesso Mariano, ma vivissime sono le discussioni sull'autenticità del capo giovanneo. Di queste discussioni ci occupiamo brevemente in nota ⁴; qui aggiungeremo soltanto che,

⁴ « L'Evangelo di S. Giovanni pareva finito, come si è detto, con la seconda manifestazione di Gesù agli apostoli riuniti con Tommaso. La conclusione ne è infatti precisa a questo riguardo. Per dir vero, Gesù ha fatto altri miracoli e in gran numero, davanti a' suoi discepoli: essi non sono scritti in questo libro. Quelli che vi si leggono, vi furono consegnati, perchè crediate che Gesù è veramente il Cristo, il Figlio di Dio, e perchè, erodendo, vi abbiate la vita in suo nome ». L'autore constata dunque che il suo programma è compiuto: non avendo preteso che sia completo, non si debbono neppure rimproverargliene le lacune: ha soltanto voluto, con una scelta di racconti, provare la missione e la filiazione divina di Gesù e spera d'esservi riuscito. Come spiegare adunque, che un nuovo capitolo venga ad aggiungersi ad un lavoro già terminato? Evidentemente, è un'appendice collo scopo particolare, o di rettificare l'interpretazione falsa data alla parola di Gesù, a proposito della immortalità di Giovanni, v. 23, o di stabilire definitivamente il primato di Pietro. In ogni tempo infatti i critici si sono fermati a dare questa spiegazione. Negare l'autenticità del frammento non era possibile, essendo tutte le testi-

anche ammesso che il cap. XXI sia un'appendice, non segue che sia sfornito di valore storico. Possiamo, infatti, provare questo suo valore storico con

monianze intrinseche ed estrinseche in suo favore. Lasciando, infatti, da parte la questione dei due ultimi versetti che possono fare l'oggetto d'una special discussione, noi ritroviamo non sólo il linguaggio di S. Giovanni: *ἐξελθὼν ἐκτὸν ἕρῳ* cfr. vii, 4 e xi, 33; *ὁ ἕρῳς* di *Tiberiade*, che leggessi appena in Giov., vi, 1; *οὐδὲν* usato qui due volte e soltanto dal 1^{vo} evangelo; *ἐνδραχία* cfr. Giov., v, xviii, 18; il doppio *ἰσὺν*; *Natanaze* invece di *Bartolomeo*, *ὁ δισκοπὸς* che *ἔσθιεν* ecc.; ma ancora il suo modo facile e la sua schietta vivacità. Quanto a certe difficoltà, insignificanti, di stile, che una critica minuziosa pretese di scorgervi, possono spiegarsi, avvertendo alla data posteriore, in cui quel supplemento, dovette esser scritto ed aggiunto. Pur riconoscendo a questo frammento i caratteri di un'appendice fatta più tardi, parrebbe certo che venne unito al testo sino dalla prima edizione del quarto evangelo. Non s'è rinvenuto un solo manoscritto che non lo portasse. Questo è decisivo e non resta più che a chiedersi perchè Giovanni non l'abbia inserito nel corpo stesso del suo libro, innanzi la conclusione del capitolo xx.

Per spiegare quest'anomalia, parecchi hanno emesso l'opinione che questo passo, scritto su un racconto dell'Apostolo, sia stato posto in seguito al Vangelo. Era ancora e sempre la parola di Giovanni medesimo; ma questa parola, egli non l'aveva destinata ad entrare nel quadro del suo libro. Chi aveva raccolto questo grazioso racconto lo rinviava al Vangelo, senza tuttavia osare d'intercalarlo nel testo. Fin dai primordi, la Chiesa vi riconobbe la parola di Giovanni, conservata da un segretario fedele, e gli mantene il posto di un supplemento o d'appendice che rispettosamente eragli stato assegnato. Quanto ai due ultimi versi, somiglianti alla conclusione del capitolo xx, parrebbero l'opera personale del segretario che ci ha conservato il capitolo xxi, e che d'accordo con gli altri fedeli, suoi contemporanei, si compiacque di rendere omaggio alla sincerità di Giovanni, autore dell'evangelo: οὐδὲν

una ipotesi plausibilissima, e diciamo con un argomento *ad hominem* contro i critici¹. Questi ammettono oggi che il Vangelo di S. Marco sia mutilo, o meglio, abbia una finale aggiunta di seconda mano (Cap. xvi, vv. 9-20). Concessa questa ipotesi, è naturale supporre che S. Marco nella parte perduta abbia riferito anche le cristofanie di Galilea, mentre nella parte che va sotto il suo nome non riferisce che cristofanie giudaiche. Ciò è tanto logico, che quelle parole di Marco (xvi, 7): « Ma andate a dire ai suoi discepoli e a Pietro, ch'egli vi precede in Galilea, dove lo vedrete, come v'ha

μὲν οὖν ἀναβῆς ἰσταν ἢ μαρτυρίᾳ αὐτοῦ. Il venticinquesimo, che non trovasi nel sinaitico e la cui autenticità sembra troppo sospetta, non può ad ogni modo essere che una addizione personale di chi, in nome de' suoi fratelli, ha scritto il versetto 24. Non parla più al plurale οὐκ ἔστιν ma al singolare οὐκ ἔστι, e la formula iperbolica di cui si serve differisce assolutamente nel tono, da ciò che precede.

Certuni crederettero di riconoscere in frase esagerata: « Se si scrivessero ad una ad una tutte le opere di Gesù, penso che neppure il mondo potrebbe contenere i libri necessari a raccogliere queste narrazioni », il genere che caratterizza gli scritti di Papia: quantunque anche in S. Ignazio ed in Erma si rinveggano delle iperbolie analoghe ». (LE CAMUS, *Vita di G. Cristo*; Vol. II, ediz. ital. 2., Lib. II, cap. v, pag. 659).

¹ Diciamo *ad hominem* contro i critici razionalisti, perchè pei cattolici l'argomento è più ingegnoso che concludente. Così lo ha dichiarato recentemente anche il Cellini nella sua opera « Gli ultimi Capiti del Tetramorfo », dove pure riporta questa stessa argomentazione del Semeria. Del resto che il Vangelo di S. Marco sia mutilo, o meglio che la finale (C. xvi, vv. 9-20), benchè ispirata, non sia sua, è anche l'opinione di eminenti esegeti, quali il Rose e il Le Camus.

detto », le troviamo in S. Matteo, il quale non registra che visioni gallaiche. Si può quindi inferire che la finale scomparsa di Marco abbia lasciata traccia di sè nel cap. xxi di Giovanni; non nel senso che questo capo di Giovanni sia la finale genuina di Marco, ma nel senso che forse ne fu la base. Infatti, questo capo di Giovanni narra una di quelle apparizioni di Galilea, che Marco doveva certamente narrare: un'apparizione a Pietro e qualche cosa attinente al Primato che in un Vangelo di un suo discepolo non è probabile che mancasse.

6. L'ipotesi diventa anche più plausibile dopo la scoperta del pseudo-Vangelo di Pietro¹. Questo

¹ « Questo frammento fu scoperto il 1887 in una tomba della necropoli cristiana di Achmin (alto Egitto), e pubblicato dal Bouriant, archeologo francese, nel 1892. Fa parte di un codicetto greco dell'Ottavo o nono secolo, contenente, a guisa d'Antologia religiosa, frammenti di libri apocrifi, come anche dell'apocalissi di Pietro. I due frammenti, d'un valore straordinario per la conoscenza dell'antichissima letteratura cristiana, furono oggetto di numerosi e dotti studi in Germania, in Francia e in Inghilterra; a noi giova rammentare l'egregia operetta di Ad. Lods (*L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre*, Paris, 1893) con testo, versione e introduzione critica. Altre edizioni critiche speciali ne curarono poi in Germania lo Zahn, l'Harnack (*nei Texte und Untersuchungen*)... Lo storico Eusebio riferisce, che verso la fine del secondo secolo Serapione, vescovo d'Antiochia, prima tollerasse, poi dopo maturo esame proibisse tra i fedeli della Chiesa di Rhossus la lettura del Vangelo di Pietro, per le sue tendenze al docetismo; infatti, anche il frammento reca non dubbie tracce di eresia doceta. È redatto come scritto da S. Pietro, che vi parla in prima persona; naturalmente, però, nessuno ha mai creduto sul serio di doverlo attribuire al principe degli apostoli. Si soleva dagli antichi

Vangelo, dice letteralmente il citato autore, « è certo nella corrente galilaica ' del Marco autentico conservato fino a noi e può ben essere avesse sott'occhio il resto che a noi non è giunto - e certo comincia a narrare di un'apparizione, che così com'è tronca, promette di assomigliare molto al c. XXI di S. Giovanni, dal quale si può con sicurezza affermare indipendente. Nei circoli poco ortodossi, dove il Vangelo del ps. Pietro fu scritto, poteva girare una qualche copia del Vangelo di Marco diverso da quello (l'attuale) che la Chiesa avea ormai ufficialmente per suo conto accettato. - E fu alla fine di quel Vangelo di Marco qualcosa di analogo al c. XXI di Giovanni, al

scrittori usare e abusare di nomi celebri e venerati, per diffondere dottrine bene spesso eretiche e perniciose », Minochi, *Il Nuovo Testamento*, pag. 385. Devosi notare, al nostro scopo, che da criteri interni risulta chiaramente che il Vangelo del ps. Pietro è indipendente dal Vangelo di S. Giovanni.

I critici, a seconda del vario teatro dell'apparizioni di Gesù, dalla risurrezione all'ascensione, distinguono nei quattro Vangeli due diverse correnti, la *giudaica* e la *galilaica*. Matteo è nella *galilaica*, perchè all'avviso dato dall'Angelo e da Gesù ai discepoli, mediante le donne (xviii, 7-10) di recarsi in Galilea, non fa succedere alcune apparizioni in Gerusalemme, ma dice (vv. 16 e seg.) che gli undici discepoli si recarono in Galilea, dove videro Gesù. — Luca è nella corrente *giudaica* (c. xxiv) perchè non fa menzione *esplicita* di apparizioni galilaiche. — Giovanni nel c. xx è nella corrente *giudaica*, ma nel c. xxi è nella *galilaica*, perchè il lago di Tiberiade è in Galilea. — Marco, poi, fino al c. xvi, v. 8, camminando parallelamente a Matteo parrebbe volersi trovare con lui nella corrente *galilaica*, ma in seguito (vv. 9-20) non fa più menzioni di apparizioni galilaiche, ma ne ricorda tre, tutte *giudaiche*.

c. xvi di Matteo, stava, nota il Rohrbach, mirabilmente bene. L'Evangelo che aveva tratteggiata la caduta di Pietro, ne doveva narrare la riabilitazione. È il Cristo risorto che con più naturalezza parla della sua Chiesa, la nuova società che bisogna assolutamente fondare, ora che la vecchia società religiosa lo ha respinto. Ora è il momento di spiegare il senso mistico e profondo del misterioso nome *Kefa* che a Simone fu imposto; ora il momento di ricompensare la fede antica di lui nella Messianità di Gesù, la fede novella nella Risurrezione, concepita e comunicata con sì nobile ardore; ora il momento di dirgli che continui ciò che ha cominciato a far così bene; il momento di consegnargli quelle chiavi che a Gesù spettano di pieno diritto, ma che Egli, abbandonando la terra, deve pur lasciare a qualcuno. Il silenzio di Marco sul primato di Pietro ci farebbe di per sé sospettar mutilo in qualche parte il suo Vangelo: Vedendo altri segni di siffatta mutilazione è ovvio pensare che quivi, nella parte perduta, soppressa, si ricolmasse quella lacuna.

7. Sarà utile riassumere questa dimostrazione, con le parole stesse con cui la riassume e conferma l'illustre autore da noi seguito. « L'accenno primo alla dignità di Simone nella nuova società che Gesù veniva a fondare, l'avemmo nel nome di Pietro dato (secondo la testimonianza) concorde dei quattro Vangelisti e la più esplicita di Giovanni) a Simone da Gesù durante il suo ministero; - Simone, già pietra di nome, sarebbe lui (secondo la testimonianza concorde di Matteo c. xvi e di Giovanni c. vi) il confessore della Messianità di Gesù nel momento critico della

vita apostolica del Nazareno, quando le turbe, il popolo, gli amici cominciavano ad abbandonarlo; - perciò a lui, Simone Pietro, secondo S. Luca, sarebbe commesso l'ufficio di confermare i colleghi nella fede a lui per divino aiuto conservata: - effettivamente, dopo un istante di debolezza destinato a far sentire a tutti l'origine divina della forza posteriore, Simone Pietro credente nella vita nuova del maestro, comunica agli altri la sua fede (secondo le testimonianze concordi di Paolo e di Luca, a cui si riaccostano e il Vangelo del ps. Pietro, e, per quanto possiamo congetturarne, S. Marco) comunica agli altri la Fede e merita d'esserne dal Cristo, ch'egli non ha abbandonato nè vivo nè morto, fatto poi secoli maestro, dopo che un triplice atto d'umile amore ha espiata la debolezza del momentaneo diniego (secondo il racconto, e del cap. XXI di Giovanni e, in base alla congettura fatta, della perduta finale di Marco). Messo alla fine di tutto questo il « *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam et portae inferi non praevalerunt adversus eam* », s'illumina d'una magnifica luce.

« In capo a un'arida discussione critica spunta, o m'inganno, un raggio di geniale poesia. La critica non freddamente negatrice, ma cercatrice amorosa, riesce ad una ricostruzione più bella e armonica e profonda del quadro tradizionale »¹.

Così il Semeria. Il lettore ci perdonerà la lunghezza della citazione per l'opportunità della stessa, come saggio di quella critica serena e

¹ SEMERIA, op. cit.

Autenticità dei vv. 18, 19, cap. XVI di S. Matteo. 51
profonda che trae la luce dai più umili avanzi della tradizione.

Concludendo questa disquisizione sull'autenticità del celebre versetto di Matteo, è interessante riferire le franche parole del Holtzmann, il principe dei moderni esegeti razionalisti: « Se Matteo XVI, 18, egli scrive, è una parola storica di Gesù, l'esegesi cattolica ha per lo meno il sopravvento, giacchè è innegabile che il testo si riferisce direttamente alla persona di Pietro e non già alla sua confessione o qualcosa di astratto. L'essere poi le chiavi del regno de' cieli (XVI, 19) consegnate a Pietro prima che alla Chiesa (XVIII, 18) costituisce un nuovo trionfo di quell'esegesi. Finalmente, se l'identificazione del regno de' cieli con l'*ecclesia*, quale è imposta dal confronto del c. XVI, 18 e 19, esprime veramente il pensiero di Gesù, l'esegesi cattolica ha per una terza volta pienamente ragione; chè tale per l'appunto è il concetto della Chiesa secondo il cattolicesimo »¹. Ecco perchè i razionalisti preferiscono affermare semplicemente che questo testo, come pure le altre testimonianze evangeliche, in cui appare, più o meno implicita, l'idea di Chiesa, non rispecchiano una parola autentica di Gesù. Manca però a tale affermazione il minimo appoggio critico, giacchè tutti i codici e tutte le versioni riproducono sostanzialmente inalterata la pericopa, ch'è conosciuta già da Giustino, da Origene, da Tertulliano, ed è inserita da Taziano (170) nel *Diatesseron*. Nè v'è alcuna ragione di critica interna che favorisca l'ipotesi di una interpola-

¹ In BONACCORSI, HARNACK e LOISY.

zione. Il fatto che il testo ricorre soltanto nel primo Vangelo, non prova nulla; giacchè come osserva lo stesso Loisy, e anche noi già vedemmo, esso ha un'eco evidente in Giov. xxi, 15-17 e Luc. xxii, 31-32, non che, aggiunge il Bonaccorsi, nella preminenza indiscutibile attribuita a S. Pietro negli atti degli Apostoli¹. Il Batifol poi mette bene in luce l'inverosimiglianza di una interpolazione tendenziosa. « Nell'ipotesi di una interpolazione, s'immaginerà forse con il Resch, che questa sia dovuta a persona favorevole all'egemonia romana. È in ogni modo un interpolatore più antico di Tertulliano e d'Origene; e che mano singolare la sua! Egli scrive come se sapesse l'aramaico: « Simone Bariona », mentre il quarto vangelo traduce in greco e dice: « Simone, figlio di Giovanni ». Più ancora, egli sa maneggiare tanto bene l'aramaico, da trovare un bel giuoco di parole, che va perduto nel greco e nel latino, e riesce naturale solo a patto di basarsi sulla parola aramaica *Kepha* »².

X.

Il Regno di Dio.

Nè più difficile riesce confutare il professore romano quando tenta di rinfrescare una teoria, ormai tramontata, sull'essenza del Regno di Dio, annunziato da Gesù. Anche qui è a deplorarsi

¹ BONACCORSI, op. cit.

² In BONACCORSI, op. cit.

che egli non accenni punto agli argomenti dei critici cattolici, che hanno combattuta quella teoria, come è a deplorarsi che, sentenziando *ex cathedra*, abbia l'aria di volerci obbligare a giurare *in verba magistri*. Noi non siamo davvero disposti a ciò. In proposito osserveremo subito che l'opinione del Labanca, secondo la quale il regno di Dio, predicato da Gesù, non consisterebbe nella Chiesa, ma « nella signoria morale di Dio e del Cristo di Dio dentro di noi » fu già escogitata dall'Harnack; e da altri, e fu combattuta da molti critici, anche razionalisti, e che però non valeva la pena di presentarla di nuovo, senza nuovo nerbo di argomenti, che ne rilevassero qualche lato nuovo.

Potremmo quindi dispensarci di esaminarla, bastando rimandare il lettore alle opere che, anche recentemente, ne hanno parlato *ex professo*; ma non sarà inutile, almeno per profani, dirne qualche cosa, riassumendo brevemente quello che fu già scritto contro l'Harnack. - Questi aveva già detto che tutte le parabole di Gesù dimostrano chiaramente che il Regno di Dio non è la Chiesa, ma Dio stesso con la sua forza: esso viene in quanto penetra nell'anima degli individui, che ne prendono possesso in quanto Gesù esercita la sua azione salutare, e specialmente perdona i peccati (soluzione etica). All'Harnack rispose recentemente e non troppo felicemente il Loisy, che il Regno di Dio consiste in un fine ultimo glorioso destinato da Dio ai suoi fedeli (soluzione escatologica); e all'Harnack e al Loisy rispondono oggi parecchi critici dimostrando che nell'intenzione di Gesù, sotto il Regno di Dio o

Regno de' Cieli, deve intendersi la Chiesa del tempo (soluzione chiosastica), quale vestibolo e preparazione di quella eterna. Questi ultimi hanno ormai messo in sodo quello che già si riteneva, e cioè che il pensiero di Gesù intorno al Regno di Dio devesi considerare in vario senso. « Il Regno de' cieli, nella predicazione di Gesù, talora vien considerato come in astratto, talora nella forma concreta che doveva prendere nel tempo e nell'eternità. In astratto, è lo stesso dominio del Padre celeste sugli individui e sull'umanità, o anche, in senso derivato, il complesso ideale dei giusti, di coloro che adempiono la divina volontà. - A questo concetto astratto del Regno di Dio s'informa, checchè altri dica, la petizione del *Pater noster*: « venga il Regno tuo »; il celebre passo di S. Luca XVII, 21, « il regno di Dio è in mezzo a (o dentro di) voi »; e così pure S. Matteo VII, 33 (Luc. II, 31) « cercate anzitutto il regno di Dio e la giustizia sua »: S. Matteo, X, 15: « chi non accoglie il regno di Dio come un fanciullo, non vi entrerà mai » S. Marco, XII, 34: « Gesù vedendo com'egli (lo scriba) avesse risposto con saviezza, gli disse: non sei lontano dal regno di Dio »; S. Matteo XII, 28; (Luca XI, 20) « se poi in ispirito di Dio caccio i demoni, dunque è venuto tra voi il regno di Dio » ecc. ecc. Ma questa *Βασιλεία τῶν οὐρανῶν* si doveva spiegare, secondo Gesù e per opera di Gesù, in una forma *concreta*, involgente una doppia fase: l'una iniziale, incompleta, terrena; l'altra completa, eterna, celeste. Questa è la gloria de' cieli, alla quale « molti da Oriente ed occidente verranno a convito con Abramo,

Isacco e Giacobbe », e che sarà iniziata dalla *purusia*. Quella è la Chiesa, destinata a crescere, a svilupparsi, ad invadere il mondo, la Chiesa, società visibile, che contiene, come la rete, buoni e cattivi, o, come il campo, frumento e loglio, e che, fondata sull'autorità degli apostoli e specialmente di Pietro, a cui Gesù ha affidato le chiavi del Regno de' cieli in questo mondo, resisterà sino alla fine de' secoli agli assalti delle Porte d'abisso. « Che le due fasi del Regno di Dio non siano sempre nettamente distinte nelle parole di Gesù, non abbiamo ragione di negarlo: Gesù ha talora compreso in un'unica prospettiva il Regno di Dio futuro alla fine de' secoli e la sua realizzazione iniziale nel tempo per mezzo della Chiesa »¹.

Ne segue quindi che l'apparente contraddizione, la quale sembra regnare tra i testi evangelici relativi al Regno de' cieli, proviene dal fatto che le varie prospettive si trovano mescolate le une alle altre, onde si richiede un po' di pazienza a distinguerle. E però è evidente, checchè ne dica il Labanca, quanto si apponessero al vero i nostri antichi teologi, che nelle parabole evangeliche scorsero la più limpida figura della Chiesa. « Quando per es. Gesù raffigura il regno de' cieli a un campo che contiene frumento e loglio, i quali devono restare così mescolati sino alla messe, ossia, come spiega Gesù medesimo, sino alla fine del mondo », allorchè « il Figlio dell'uomo invierà gli angeli suoi, che raccoglieranno dal suo regno tutti gli scandali e gli operatori d'iniquità, e li

¹ Bonaccossi, op. cit.

getteranno nella fornace del fuoco, dove sarà il gemito e lo stridore dei denti », mentre « i giusti risplenderanno come il sole nel regno del Padre loro »; - è pur chiaro, sembra, che il regno assimilato ad un tal campo è veramente un regno stabilito su questo mondo, e nettamente distinto dall'altro regno che verrà alla fine de' secoli, e al quale serve di preparazione. Nè è un regno meramente spirituale ed interiore, ossia il complesso ideale degli uomini che amano Dio, perchè in questo caso non vi sarebbero buoni e cattivi uniti insieme; ma è un regno di sua natura visibile, com'è appunto la Chiesa. - E ad una conclusione analoga ci conducono le parabole della rete buttata al mare, che prese d'ogni specie di pesci; del convitto nuziale al quale i servi, usciti per le vie, menarono tutti quelli che incontrarono, cattivi e buoni; del granello di senapa, ch'è il più piccolo di tutti i semi, ma quando sia cresciuto, è il più grande dei legumi e si fa albero; del lievito, che fece fermentare tutta la farina, del seme, che spunta e nasce e si sviluppa e fruttifica nel silenzio e quasi insensibilmente » ecc. ⁴. Da ciò si vede quanto sbagli il Labanca, quando sentenzia che « la soluzione chiesastica sul Regno di Dio, applicata alla Chiesa visibile, cattolica o non cattolica, è inaccettabile, mettendo a severo calcolo tutti i passi biblici che la contraddicono ». I passi biblici e le parabole evangeliche, prese nel loro insieme e debitamente coordinate, non che contraddire, confermano la soluzione chiesastica dal Regno di Dio.

⁴ BONACCORSI, cp. cit.

XI.

Giacomo, Pietro, Paolo.

Per riuscire ad ogni costo nel suo intento, il critico razionalista ci presenta finalmente, coplandola da altri razionalisti moderni, una curiosa costruzione del cristianesimo primitivo, molto più infelice di quella che fu già escogitata dal Baur e dalla sua scuola, e che viene sotto il nome delle « due tendenze », ormai abbandonata da critici. Ferd. Christian Baur credeva di aver trovata la chiave del cristianesimo nella lotta combattuta, secondo lui, fin da principio tra gli apostoli primitivi, con a capo S. Pietro da una parte e S. Paolo dall'altra. I primi erano rappresentanti di un cristianesimo, che, riconoscendo il Messia in Gesù di Nazaret, non si distingueva nel resto dal giudaismo, giacchè ne accettava pienamente la legge e partecipava alle sue pretese di prerogative nazionali. Paolo al contrario voleva un cristianesimo libero dalla legge mosaica e predicava la salute messianica universale ed uguale per tutti, senza distinzione di classi e di nazioni. La lotta, dice Baur, fu aspramente combattuta fra i giudaizzanti, seguaci del primo partito, e gli universalisti, seguaci del secondo, durante la prima generazione cristiana; ma nella generazione seguente andò scemando un po' alla volta per mezzo di mutue concessioni; finchè, circa la metà del secolo II, si venne ad una perfetta conciliazione, a fin di poter resistere contro gli attacchi dei comuni nemici: all'esterno le perse-

cozzioni dei gentili e dei giudei, all'interno l'eresie de' gnostici. A suggello della pace si formò il canone del Nuovo Testamento, dove entrarono scritti appartenenti ai diversi partiti e si proclamarono Pietro e Paolo fondatori entrambi della Chiesa cattolica; l'effetto poi della pace fu una teologia mista, diversa tanto da quella di Paolo, che da quella degli Apostoli primitivi ¹.

Il Labanca, invece, vorrebbe darci ad intendere che la pretesa lotta primitiva non si svolse tra Pietro e Paolo, ma tra Giacomo e Paolo, e che Pietro ne fu il conciliatore ². Non crediamo che la « scoperta » del Labanca sia destinata ad avere miglior fortuna di quella dello stesso Baur. Se, infatti, tutti, oggi - anche i più propensi verso Baur - riconoscono come erroneo il fare di Pietro e degli Apostoli primitivi, i rappresentanti e i difensori del cristianesimo giudaizzante combattuto da Paolo, ed ammettono che invece S. Pietro tenne in confronto dei giudaizzanti nella questione legale una posizione assai più mite, sebbene in pratica non sempre ferma; tutti pure non possono non riconoscere che è antistorico chiamare in questione S. Giacomo, di cui si conosce il conciliativo contegno nel concilio apostolico di Gerusalemme, e attribuire esclusivamente a Paolo la dottrina dell'universalità della salute messianica e la fondazione della chiesa dei gentili. E anche

¹ Cf. FRACASSINI, *La Critica dei Vangeli nel secolo XIX*.

² Anche in ciò il Labanca manca di originalità, perchè questa opinione fu già insinuata quasi cinquanta anni fa dal Reuss, ma non incontrò favore alcuno presso i critici.

antistorico il considerare l'antico cristianesimo dei primi due secoli, agitato dalla lotta intorno alla legge mosaica ed alle prerogative dei giudei, mentre la immensa maggioranza dei cristiani delle prime due generazioni rimase interamente estranea a quella lotta, ed in genere la Chiesa era animata da ben altro interesse e da altri ideali che quelli immaginati dal Labanca. Il quale, a rincalzo della sua tesi, non può nemmeno invocare, come i protestanti di altro tempo facevano, la teoria di S. Paolo sulla giustificazione, che sembrò già contraria a quella di S. Giacomo, perchè uno studio più accurato sulla materia ha dimostrato che tra i due apostoli non esiste in realtà quella contraddizione che a prima vista appariva, perchè la parola *fede*, di cui parlano entrambi, ha per i due un senso diverso ¹. Anzi non mancano critici rispettabili, i quali credono ad un rapporto tra la *lettera ai Romani* e l'*epistola cattolica*, facendo questa dipendere da quella. In sostanza, l'apostolo di Gerusalemme non

¹ Si credette già che S. Paolo e S. Giacomo fossero in contraddizione, perchè tanto il primo nella sua lettera ai Romani, quanto il secondo nella sua lettera detta cattolica, citano concordemente il verso 6, cap. xv del Genesi: « *Credidit Abraham et reputatum est ei ad iustitiam* », ma ne traggono poi ciascuno conclusioni apparentemente opposte. S. Paolo, infatti, cita il versetto in appoggio alla sua sentenza: « *Arbitramur ergo iustificari hominem per fidem absque operibus legis* », e S. Giacomo invece ne conclude: « *Videtur quoniam ex operibus iustificatur homo et non ex fide tantum?* » Si sa che Lutero a cui questa sentenza di S. Giacomo dava fastidio, rigettò come non divinamente ispirata tutta intera la lettera chiamandola senza complimenti « una lettera di paglia ».

combatte nè Paolo nè la dottrina di lui, bensì un certo abuso che di quella dottrina si faceva da gente che allora la fraintendeva od aveva interesse a fraintenderla. Che se anche si ammette col Sanday non il rapporto, ma la casuale coincidenza delle due lettere, in base alla popolarità che il problema della giustificazione aveva in quel tempo, con ciò si taglia corto, anche più recisamente, ad ogni ipotesi di lotte e contrasti tra i vari apostoli in quel periodo della storia del Cristianesimo nascente.

XII.

Una sfida accettata.

« Leggendo tutti gli argomenti dei cattolici intorno al primato chiesastico di Roma, si rinviene questo equivoco, o dicasi presupposto antistorico: che le tendenze e le aspirazioni al primato dei primi secoli si scambiano con un primato non che di diritto, di fatto. Tra i luoghi dei Padri e dei Papi adunati in proposito, sfido i cattolici a citarmene due o tre, nei quali venga affermato, per i primi quattro secoli, un primato di Roma, già esistente, come un manifesto fatto storico indiscusso e indiscutibile ». - Questa sfida del Labanca, potrebbe facilmente trascurarsi dopo tutto quello che è stato detto; ma perchè non si dica che noi fuggiamo dinanzi ad essa, così non abbiamo difficoltà di accettarla e ce ne sbrighiamo con poche parole. Il Labanca vuole due o tre luoghi di Padri e di Papi dei primi quattro secoli, ed eccolo contentato. Noi gli presentiamo subito un S. Cipriano, di cui ci occuperemo an-

che più sotto, e questo basterà per tutti. Il santo martire Cartaginese chiama la Chiesa romana (ai suoi tempi l'*episcopato monarchico* era da secoli un fatto compiuto, onde tutta l'autorità della Chiesa era il vescovo) « la radice e la matrice della Chiesa Cattolica », « la Chiesa capo di tutte le chiese, dalla quale deriva tutta l'unità sacerdotale, ed alla quale non trova accesso nessun errore, perchè è il successore di Pietro, di cui ha ereditato il posto, la dignità, la cattedra d'insegnamento; aggiungendo a questo proposito che quelli solo stanno nella comunione della Chiesa cattolica che sono congiunti col vescovo di Roma, che a lui bisogna rivolgersi per trovare la verità apostolica, e che in lui risiede la podestà di giurisdizione su tutta la Chiesa ». Che se, come è da aspettarsi, il Labanca qualificherà tutte queste espressioni chiarissime, per « tendenze o semplici aspirazioni » noi, a tagliar corto ci appelleremo al buon senso del lettore, il quale, ne siamo certi, non potrà non ritenere molto comodo il sistema del nostro avversario.

Un altro luogo molto chiaro è quello che si contiene nel celebre opuscolo *De alearibus*, che l'Harnack attribuisce a Vittore I († 200) altri attribuiscono a Melchiade († 314), ma che certamente è di un papa di quei tempi: « *Et quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam Domini sedem coelesti dignatione ordinavit et originem authenticam apostolatus super quem Christus fundavit Ecclesiam, in superiore nostro portamus, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et cum ratione peccata dimittendi etc.* ».

Oltre queste testimonianze, vi sono, per quei tempi, fatti innegabili che attestano ancora meglio il primato del vescovo di Roma. Dionigi di Alessandria, accusato di eresia presso papa Dionigi, prova la sua innocenza, senza opporre eccezione. S. Cipriano stesso difende innanzi a papa Cornelio la regolarità della sua elezione e insiste con papa Stefano perchè cacci da Arli il vescovo Marziano favorevole ai novaziani. Basilide, libellatico spagnolo, e Privato, vescovo africano, che erano stati deposti dal Concilio provinciale, ricorrono a Roma per essere reintegrati nella loro sede. Zeffirino (altri dicono Callisto) pubblica un *Edicto perentorio* sulla disciplina penitenziaria. Stefano decide la controversia intorno al battesimo degli eretici. Finalmente, ciò che è degno di nota, quasi tutti gli eretici di quei tempi si danno una cura speciale di recarsi a Roma per guadagnare quel vescovo alla loro causa, sperando con ciò di porre la scure al calcio dell'albero, o per ottenere da lui di essere riammessi alla comunione della Chiesa, quando erano stati scomunicati dai loro vescovi. Se anche queste non sieno più che semplici « tendenze » giudichi il lettore¹.

XIII.

Ignoranza o mala fede?

Dopo la sfida di cui si siamo occupati ora, il Labanca non si perita di dire con molta solennità: « Abbiamo di più e di meglio. Nel celebre

¹ Si ricordi inoltre quello che abbiamo detto dianzi al Cap. V, TENDENZE O REALTÀ?

Concilio generale di Nicea del 325 si stabilì in un canone, che i chierici e i laici, in qualunque dubbio, dovessero indirizzarsi agli episcopi locali, e costoro dovessero risolverlo con l'autorità suprema de' Concilii, non mediante quella dell'episcopo di Roma ». L'asserzione è gravissima, e meritava perciò che il Labanca dicesse quale è questo canone del Concilio Niceno, e se suona proprio così. Che dirà infatti il lettore se proviamo che le ultime parole « non mediante quella dell'episcopo di Roma » o sono un'aggiunta del Labanca, o non implicano affatto la negazione del primato romano, da quel Concilio solennemente affermato?

È celebre il sesto canone di quel Concilio, per intendere il quale è duopo premettere alcune cose. Era allora opinione che S. Pietro, ricevuta da Gesù la suprema autorità, avesse fatto come una triplice effusione di questa sua autorità, avendo in persona fondata la Chiesa d'Antiochia, metropoli dell'Oriente, la Chiesa d'Alessandria metropoli dell'Egitto, per mezzo di San Marco suo discepolo, ma soprattutto avendo fondata da sè la Chiesa di Roma, metropoli del mondo, dove stabilì con la sua morte, la sorgente stessa della sua potestà. Ond'è che le tre illustri Chiese, Roma, Antiochia, Alessandria, erano allora considerate come i tre grandi fiumi, i quali usciti da una medesima sorgente, e scorrendo all'oriente e all'occidente, fecondavano tutto l'universo. A questa origine i Padri e i Concilii di quella vetusta età facevano risalire la preminenza di quelle tre Chiese e la dignità dei loro patriarchi. « I tre patriarchi, dice Gregorio Magno, sono

assisi in una sola e medesima Cattedra apostolica, perchè tutti succedettero alla Cattedra di Pietro ed alla sua Chiesa, da Gesù Cristo fondata nell'unità ed alla quale diede un capo unico che presiedesse alle tre sedi principali delle tre città regie, acciocchè queste tre sedi, indissolubilmente unite legassero strettamente le altre Chiese al capo divinamente istituito »¹. Ora fra i privilegi di cui godarono i patriarchi di Alessandria e di Antiochia, come saggio, secondo l'opinione di allora, del primato celeste di cui Gesù onorò San Pietro, eravi quello di ordinare e confermare, il primo, tutti i vescovi d'Egitto e della Libia, e il secondo, tutti quelli dell'oriente e delle diciassette provincie. Melezio, vescovo di Licopoli nella Tebaide, essendosi fatto lecito, in conseguenza del suo scisma, d'ordinare alcuni vescovi senza l'assenso del patriarca d'Alessandria, il Concilio di Nicea, dopo aver messo fine allo scisma, per impedire che si rinnovasse, fece questo canone, quale si legge negli antichissimi manoscritti e quale fu citato nel Concilio di Calcedonia dal vescovo Pascasiano, legato della Santa Sede: « La Chiesa Romana fu sempre in possesso del primato; sieno dunque mantenute in vigore le antiche consuetudini nell'Egitto, nella Libia e nella Pentapoli, per tutti sieno ivi soggetti al vescovo di Alessandria, tale essendo la consuetudine del pontefice romano. Lo stesso sia quanto a ciò che concerne il vescovo d'Antiochia e nelle altre provincie ecc. ». Chi ben con-

¹ Epist. ad Eulog. l. 13, q. 14. Cf. anche Epist. S. Leonis ad Anatol. S. Gelas. Labbe t. 4, col. 1262 etc.

sideri questo canone vedrà che il suo senso non può essere che questo: la Chiesa romana possedendo il primato su tutte le altre Chiese ed avendo essa stabilito che l'Egitto, la Libia e la Pentapoli dovessero essere sottoposte al vescovo di Alessandria, quelle provincie non possono essere sottratte alla sua giurisdizione; nè diversamente conclude pel patriarcato d'Antiochia.

Del resto, questo Canone riceve maggior luce dal tresimesosettimo¹ col quale stabilendosi « non doversi essere in tutto l'universo che quattro patriarchi, come eravi solo quattro evangelisti e quattro fiumi di Paradiso, il principe e capo dei quali è il signore che occupa la sedia di San Pietro a Roma, come ordinaron gli apostoli », conferma il primato romano; e il trentanovesimo (in alcune collezioni quarantaquattresimo) che porta appunto per titolo: « Della cura e potestà del patriarca sui vescovi e gli arcivescovi del suo patriarcato, e del primato del vescovo di Roma su tutti ». In questo canone è detto: « Il patriarca consideri quello che i vescovi e gli arcivescovi facciano nelle loro provincie, e se trova qualche cosa non fatta a dovere, la cambi e la regoli come meglio potrà giudicare, perchè egli è il padre di tutti ed essi gli sono figliuoli.

¹ Veramente i canoni autentici del Concilio di Nicea sono venti; ma pare che il Concilio stesso ne avesse fatti molti altri, ed è certo che i cristiani d'Oriente, anche dei primi secoli, gli attribuirono tutta l'antica disciplina. Questi canoni sono quelli che chiamansi i canoni arabi, perchè per la prima volta conosciuti in Occidente per una traduzione araba; ma trovansi pure in tutte le lingue orientali, copta o antica egiziana, etiopiche, armena, caldea, siriana.

L'Arcivescovo è, tra i vescovi, come il fratello maggiore, e il patriarca come il padre, e nel modo stesso che il patriarca ha potestà sopra quelli che gli son sottoposti, così anche il Pontefice ha potestà sopra tutti i patriarchi, essendone il principe e il capo come S. Pietro medesimo, cui fu data potestà sopra tutti i principi cristiani e sopra i popoli, qual vicario di nostro Signor Gesù Cristo, sopra tutti i popoli e sopra tutta la Chiesa cristiana. Chiunque a questo tradice è scomunicato dal Concilio ».

Come è dunque possibile che quel Concilio proibisse l'appello dei laici e dei chierici a Roma? Per essere indulgenti col Labanca crederemo che egli sia caduto in un grosso errore, male interpretando quello che il Concilio stesso dice riguardo alla giurisdizione dei vescovi. Ecco le parole del Concilio in proposito: « Per ciò che riguarda gli scomunicati, chierici e laici, che sieno, la sentenza dev'essere osservata da tutti i vescovi di ogni provincia, secondo il canone da cui è vietato che gli uni accolgano quelli che furono scacciati dagli altri. Ma si deve esaminare se il vescovo non gli abbia scomunicati per debolezza, per animosità o per qualche altra simile passione; e per fare ordinatamente questo esame, esso (il Concilio) ha stimato conveniente che si tengano ogni anno due sinodi in ciascuna provincia, in cui tutti i vescovi tratteranno in comune questa sorta di questioni, e tutti dichiareranno legittimamente scomunicati coloro che sien chiariti colpevoli di avere offeso il loro vescovo, fino a tanto che piaccia all'assemblea di pronunziare una sentenza per loro più benigna, etc. ». E il Concilio

d'Arli aveva già detto: « Quelli che furono scomunicati non possono rientrare nella comunione se non nel luogo medesimo in cui ne furono espulsi ». Questo dunque è il senso del canone, non quello che gli attribuisce il Labanca, come giudicherà il lettore, che certamente non rimarrà edificato del modo di fare dello « storico e del critico »!

XIV.

Obbiezioni ridicole.

E il Labanca cade proprio nel ridicolo quando, dopo avere parlato di S. Cripiano e del suo celebre Trattato - *De Catholicae Ecclesiae unitate* - vorrebbe insinuare che lo stesso S. Cipriano, con le sue rimostranze a Papa Stefano nella questione del battesimo degli eretici, sia insorto contro l'autorità primaziale del Papa. Vecchia obbliazione, che merita appena di essere rilevata. Intanto sarebbe stato bene che il Labanca avesse dato la prova di quello che asserisce - e che ad ogni modo non pregiudicherebbe la questione cioè « che nel Concilio di Cartagine del 258 sotto S. Cipriano, si fece sapere a Stefano primo che nessun vescovo, neppure quello di Roma può dichiararsi *Episcopus Episcoporum*. In attesa di questa prova, che del resto ripetiamo non farebbe nè caldo nè freddo, noi rispondiamo subito che S. Cripiano, in quel Concilio, che fu il terzo intorno alla questione del battesimo, parlava dei vescovi africani ivi radunati (neque quisquam nostrum

episcopum episcoporum constituit etc.) non affatto del Vescovo di Roma, assente, il cui decreto *de non rebaptizandis haereticis*, non gli era ancora pervenuto. S. Cipriano, insomma, non voleva altro allora che ogni vescovo presente fosse libero di pronunziare la sua sentenza e che nessuno potesse imporre la propria. Sarà poi utile trascrivere un brano di lui, che ha per titolo « *De catholicae Ecclesiae unitate* », pur lasciando libero il Labanca di scorgere in questo brano non la convinzione ma il semplice desiderio di S. Cipriano, intorno al primato giurisdizionale di Pietro. Il santo martire Cartaginese, in quel suo celeberrimo trattato, dopo di aver detto che Satana ha inventato le eresie e gli scismi, quelle per corrompere la fede, queste per rompere l'unità della Chiesa, avverte che ciò avviene perchè non ascendiamo alla fonte della verità, perchè non cerchiamo il capo, non serbiamo la dottrina del Maestro celeste. « E non lunga, aggiunge, nè difficile è la prova della fede. Il Signore disse a Pietro: E io dico a te che tu sei Pietro, e sopra questa pietra edificherò la mia Chiesa, col resto. Sopra quest'uno egli edificò la sua Chiesa e a lui diede a pascere le sue pecorelle; e benchè dopo la sua risurrezione egli desse una simile potestà a tutti gli apostoli, nondimeno, per manifestar l'unità, egli stabilì una cattedra e fondò l'origine dell'unità facendola discendere da uno solo... E chi abbandona la cattedra di Pietro, sulla quale è fondata la Chiesa, potrà sperare di essere nella Chiesa? ». - Il Labanca, che conosce questo celebre luogo e lo cita anche, crede di trovare in un inciso che Cipriano « nello stesso tempo che

riconosce l'unità e la principalità dell'episcopato romano, confessa che Gesù accordò agli altri apostoli uguale potestà che a Pietro » e aggiunge in nota « il che è pienamente (sic) conforme all'evangelo di Matteo xviii. 18 ». Se questa fosse proprio la mente di S. Cipriano, bisognerebbe dire che egli, in queste poche parole, si è contraddetto grossolanamente più di una volta; onde altra deve essere la soluzione della difficoltà. Noi già risponderemo, quando dimostrammo la differenza della potestà da Cristo concessa a Pietro e agli altri apostoli, e a quel punto del nostro lavoro rimandiamo il lettore. Qui aggiungeremo soltanto che la mente di S. Cipriano, nel luogo citato, è stata fraintesa dal Labanca. Infatti, le parole del santo Martire si debbono interpretare secondo il concetto che egli giustamente aveva dell'Episcopato. Questo è uno, come una è la Chiesa; e però ogni vescovo possiede *in solidum* una parte dell'episcopato, perchè ogni vescovo governa la propria chiesa particolare, che è una parte della Chiesa universale. Il vescovo di Roma poi, come successore di Pietro, benchè, come vescovo, governi un gregge particolare, il romano, è, per ragione del primato, origine e centro dell'unità della Chiesa.

Ma, insiste il Labanca, come spiegare allora che « quello stesso Cipriano che sente tanto forte il bisogno della primazia di Roma, come città apostolica per eccellenza, ad un'ora si oppone con risolutezza a Stefano, che con *superbia* voleva invadere i diritti episcopali delle altre chiese? » Rispondiamo subito che le dure espressioni che si riscontrano in alcuni scritti di Cipriano contro Papa Stefano, non che infirmare il primato, lo

confermano; sia perchè un'accusa mossa al papa non include la negazione della sua potestà, sia perchè Cipriano accenna appunto al primato, per correggere Stefano, il quale, a suo parere, non seguiva l'esempio di Pietro, che, lungi dall'imbalanzire pel primato, aveva accettato ammonizioni da Paolo, e perchè, col riconoscere la validità del battesimo degli eretici, distruggeva, sempre secondo Cipriano, l'unità della Chiesa, fondata sul primato¹.

Che se questa soluzione, alla quale inclina anche un dotto come il Duchesne, non piace, e, non essendo ancora balzata fuori la luce dall'intrigata questione, si ritenga che Cipriano non solo si ribellò, ma sostenne anche il diritto di ribellarsi, negando al Papa quello di imporre ai Vescovi la sua decisione, noi non abbiamo difficoltà di adottare il partito difeso da Jean de la Rochelle in un suo articolo della *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, che il Semeria così riepi-loga: « Incalzato dal suo carattere focoso, influenzato dalle precedenti dottrine di Tertulliano, Cipriano concepì per suo conto ed espose una teoria teologica, a tenor della quale l'autorità sulla Chiesa appartiene all'episcopato successore degli apostoli, rimanendo al Vescovo di Roma, successore di Pietro, l'onore di essere il rappresentante simbolico, e nient'altro, dell'unità della Chiesa. In tutto

¹ Ep. 71, n. 3: « Nam nec Petrus, quæm primum Dominus elegit, et super quem ædificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcissione postmodum discipularet, vindicavit sibi aliquod insolentem, aut arroganter assumptis, ut diceret se primatum tenere, et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere ».

questo Cipriano non è l'eco del pensiero ecclesiastico, ma del suo, non del pensiero universale, ma del sentimento individuale »¹.

Un'altra difficoltà che merita appena di essere rilevata è quando il Labanca aggiunge che « per molti secoli, massime nei primi quattro secoli, l'autorità isolata d'un vescovo, fosse stato anche di Roma, aveva pochissima efficacia. Tutta la grande efficacia si concentrava nei Concilii; onde le tendenze esplicite al primato di Roma si riferivano non alla persona, ma alla Chiesa, cioè alla società degli episcopi e de' presbiteri adunati in Concilio. Cotesta avvertenza, pur tanto innegabile storicamente, non si è messa a calcolo dai sostenitori accaniti del Primato; in modo che si brama che questo appartenesse ai Concilii, non all'episcopo fosse stato anche di Roma ». È il caso di ripetere qui che l'argomento prova troppo e appunto per ciò non prova nulla. Esso prova troppo, perchè i Concilii si tengono anche ora nella Chiesa, quando nessuno mette più in dubbio il primato romano. Ciò dipende dall'indole speciale dell'autorità chiesastica, a cui il Labanca non ha posto mente abbastanza. « Il vero si è che Roma non ambisce, nè è destinata ad imporre l'opinione sua, il suo sentimento al mondo cristiano, alla Chiesa universa, - bensì di questa ha la missione d'esprimere autorevolmente il pensiero (*specialmente in cose di fede*). Concepire Roma e il mondo in una specie d'antagonismo perpetuo fra loro, è voler dare a quella che è autorità divina e paterna l'aspetto d'una dominazione umana e

¹ SEMERIA, op. cit.

superba - è voler ridurre la società sovranaturale al livello d'una qualsiasi società umana, anzi ad un livello ancora più basso. Perchè anche in una ben ordinata società umana, l'autorità non impone, esprime - non impone alla società i suoi personali capricci ma esprime, con una sicurezza visiva e volitiva tutta sua propria, i comuni bisogni »¹.

Fa poi pietà il Labanca quando, dopo avere interpretato a suo modo le chiarissime allusioni al Papato, che si contengono in S. Ambrogio, in S. Agostino e in S. Girolamo, si sforza di provare che quest'ultimo specialmente confessa che il governo della Chiesa apparteneva ad un comune consiglio di vescovi e di presbiteri. S. Girolamo dicendo che *apostolus perspicue docet, eosdem esse presbiteros quam episcopos*, non fa che constatare il fatto che nei primissimi tempi della Chiesa, quando l'episcopato era ancora democratico, quei due nomi si prendevano promiscuamente per denotare i prelati delle chiese, sempre però dove gli apostoli non governavano di persona la comunità. Che poi S. Girolamo con le altre parole *quod autem postea unus electus est, qui cunctis praeponebatur in schismatis remedium factum est*, non intendesse dire che l'episcopato monarchico sia nato, come gli fa dire il Labanca nel secolo III, si deduce dal fatto che S. Girolamo non ignorava come fino dai primi decenni del secolo II, l'episcopato monarchico era già un fatto compiuto, come vedemmo da S. Ignazio. E a S. Girolamo il Labanca attribuisce gra-

¹ SEMERIA, op. cit.

tuitamente anche l'opinione della parità del Vescovo di Roma con gli altri vescovi del mondo. « Un Vescovo sia a Roma (così dice il Labanca citando S. Girolamo) o ad Eugabio (?), o Costantinopoli o nel Lazio, o ad Alessandria, o a Tarsia, possiede eguale merito, eguale sacerdozio ». Ci vien fatto naturalmente di domandare se il Labanca ha letto nel testo il passo citato, che suona così: « *Si auctoritas quaeritur, orbis maior est urbe. Quid mihi profers unius urbis consuetudinem? Ubi cumque fuerit Episcopus, sive Romae, sive Eugubii, sive Constantinopoli; eiusdem meriti est, et eiusdem sacerdotii* ». Dove è evidente che S. Girolamo parla della potestà di ordine, avendo detto prima: « *quid enim facit, excepta ordinatione, Episcopus, quod presbiter non faciat?* ». Ciò, infatti, non può intendersi della potestà di giurisdizione, perchè i preti erano allora e furono poi sempre sottoposti a quella del Vescovo. Di più, S. Girolamo nel luogo citato aveva di mira non di affermare la parità dei vescovi al vescovo di Roma, ma di disapprovare la consuetudine romana (già riprovata dal Vescovo di Roma, secondo lo stesso S. Girolamo) secondo la quale i diaconi erano preferiti ai preti; il che è ben diverso da ciò che il Labanca asserisce, non diciamo se in buona o mala fede.

Ci resta da rispondere ad un'altra vecchia difficoltà che il Labanca presenta come nuova, senza confortarla di argomenti validi. Alla formazione della Chiesa e del Primato, secondo lui, non è estranea « l'influenza ellenica che fu più intensa ed estesa di quella giudaica; perchè la filosofia greca s'infiltrò nella determinazione di

molti dogmi cattolici, massime in quello che ne formò il centro, voglio dire del concetto del Logos - identificato col Cristo nell'evangelo di Giovanni - e nelle posteriori definizioni dogmatiche della Chiesa. Ancora l'eco delle due mitologie religiose greca e romana si ripercosse sul culto, non meno greco, che latino, con la venerazione di molte immagini, e con la trasformazione di vari tempi pagani ». In tutto questo il Labanca non fa che seguire servilmente l'Hatch nel suo libro *The organisation of the early Christian Church* (1882) fieramente criticato dal Mariano nella *Nuova Antologia* (1895), alla quale rimandiamo il lettore. Del resto, questa nuova teoria, secondo la quale il cristianesimo storico avrebbe avuto dai Semiti il sentimento, dalla Grecia il pensiero, da Roma la forma sociale; teoria che ridurrebbe il Cristianesimo non più ad una forma di comunione dell'uomo con Dio, ma dell'uomo coll'uomo, non più ad una religione, ma ad una scuola filosofica, ha trovato i suoi oppositori, anche fra i protestanti, ed è destinata a scomparire presto. Per ciò che riguarda la tesi rinfrescata dal Labanca ci limitiamo ad osservare che se l'infusso ellenico è innegabile, data la grande addattabilità della dottrina cattolica all'ambiente, tale infusso, però non pregiudicò la sostanza di quella dottrina, vale a dire non fu l'ambiente che si assimilò il domma, fu il domma che si assimilò l'ambiente, dove e quando ciò poté effettuarsi. Così, anche riguardo al concetto del *logos*, si sa che quando la distinzione di Filone (*logos* interno e *logos* esterno) ingenerava confusione, fu modificata in senso cristiano dai Padri, i quali avvertivano che il Verbo

(*logos*) non era già una parola che esce fuori e si dilegua, come l'umana, nè un pensiero che non sussiste in se stesso, ma che procedendo dal Padre, non si divideva dal Padre. Onde con quelle espressioni essi intendevano solamente significare due relazioni diverse del Figlio: una, la sua immanenza nel Padre, il suo riposo nella divinità, l'altra, il suo operare tra gli uomini, come Creatore, Redentore e Salvatore, al quale pure si attribuirono le varie manifestazioni di Dio avvenute nell'antico Testamento.

CONCLUSIONE.

Ben altre cose ci rimarrebbero a dire sul libro del Labanca, pur limitandoci sempre alla confutazione dello stesso dal solo lato teologico, come fu il nostro scopo, chè il confutarlo dal lato storico sarà forse oggetto di un altro nostro lavoro, già concepito sulle sue linee generali. Crediamo però che il poco detto basti a far tirare al lettore l'unica conclusione possibile, e cioè che il « Papato » del Labanca è un parto rachitico ed infelice, per non dirlo un lavoro fatto allo scopo di nascondere la verità e falsare la storia. Non è, infatti, senza disgusto che ci domandiamo perchè mai il Labanca, che evidentemente vuol fare, come si direbbe, dell'erudizione teologica, biblica e storica, si compiace di disepellire vecchie obbiezioni, nè si dà punto premura di mettervi a fianco, pur lasciando giudice il lettore, le risposte date alle stesse dai polemisti di parte nostra? Questa lacuna, che è evidente in tutta l'opera, e che qui,

più che altrove, è deplorabile, trattandosi di questioni eccezionalmente interessanti, ci fa dubitare che alla mente del Labanca, già prete cattolico ed oggi apostata, riesca difficile l'obiettività perfetta del giudizio, e che nella polemica egli abbia il vezzo di pestare infantilmente i piedi e di chiudere con le mani gli occhi per non udire gli altrui argomenti e non vedere ciò che per lui non è piacevole ad esser veduto!



INDICE

<i>Prefazione</i>	pag. 5
I. « Il Papato » di B. Labanca	» 7
II. L'Episcopato monarchico	» 9
III. L'Episcopato di S. Pietro in Roma	» 16
a) Le memorie cimiteriali	» 16
IV. L'Episcopato di S. Pietro in Roma	» 19
b) Le testimonianze scritte	» 19
V. Tendenze o realtà?	» 25
VI. Esegesi infelice del Labanca	» 28
VII. Ancora dell'esegesi infelice del Labanca	» 32
VIII. Gerusalemme o Roma?	» 37
IX. Autenticità dei vv. 18, 19. Cap. xvi di S. Matteo	» 38
X. Il Regno di Dio	» 52
XI. Giacomo, Pietro e Paolo	» 57
XII. Una sfida accettata	» 60
XIII. Ignoranza o mala fede?	» 62
XIV. Obbiezioni ridicole	» 67
Conclusione	» 75

