



N. 48
(SERIE QUINTA)

FEDE E SCIENZA

LE ORIGINI

DEL

SISTEMA SACRAMENTARIO

E LA CRITICA RAZIONALISTA

PER IL

Sac. Dott. UBALDO MANNUCCI



ROMA
FEDERICO PUSTET

1907.



Biblioteca Fede e Scienza.

La biblioteca **FEDE E SCIENZA**, incoraggiata dal plauso universale, segue la strada tracciata: or sono quattro anni e si approssima ormai alla fine della sua **quinta** serie.

I suoi volumetti vanno già per le mani di tutti e da ogni parte sono giunti elogi per la sincerità della dottrina e per la santità dello scopo prefissosi.

Questa quinta serie contiene volumi importanti, tutti di grande attualità. Importantissimi sono p. es. i due volumi del Salvadori, quello del P. Savio su Papa Zosimo, quello del Grabinski sul B. Tommaso More, quello del Mari sul Canone biblico ecc. ecc.

Per coloro che volessero collaborare alla biblioteca **FEDE E SCIENZA** e per chi vuole interessarsi ai suoi volumetti, riportiamo qui sotto il suo

Programma.

1. La biblioteca ha per titolo: **Fede e Scienza** — Studi apologetici per l'ora presente.
2. Essa è diretta a tutti, ma specialmente ai giovani e a quanti desiderano istruirsi nei diversi argomenti e non hanno tempo o possibilità di approfondire le più importanti questioni moderne attinenti alla scienza ed alla fede.
3. Scopo della **Fede e Scienza** è di combattere gli errori moderni, che si accampano contro la Religione e i suoi dogmi, e mostrare come i progressi della **Scienza vera** e la ragione non contraddicano in alcun modo alle verità della nostra Fede.
4. Gli argomenti trattati possono quindi essere i più vari e interessanti.
5. Ogni argomento deve essere trattato possibilmente in un solo volume: ogni volume perciò fa da sé. Quando però la natura e l'importanza del tema richiedano maggiore sviluppo, vi si dedicheranno due o più volumi.
6. Ogni volume comprenderà dalle 96 alle 110 pagine circa, stampate elegantemente e, se occorre, anche con incisioni.
7. Il prezzo di ogni volume è di centesimi 80 per l'Italia e centesimi 90 per l'estero, franco di porto.
8. Ogni 10 volumi formano una serie e l'abbonamento ad ogni serie costa L. 6,60 per l'Italia e L. 8 per l'estero, franca di porto.
9. Gli argomenti dei singoli volumi saranno trattati dai migliori scrittori italiani ed esteri più competenti in materia.
10. Ogni volume sarà pubblicato previa revisione e approvazione dell'autorità ecclesiastica di Roma.

FEDE E SCIENZA

(SERIE QUINTA)

LE ORIGINI
DEL
SISTEMA SACRAMENTARIO
E LA CRITICA RAZIONALISTA

(OSSERVAZIONI GENERALI)

PER IL

Sac. Dott. UBALDO MANNUCCI



ROMA
FEDERICO PUSTET
—
1907

IMPRIMATUR:

FR. ALBERTUS LEPIDUS, O. P., S. P. Ap. Magister.

IMPRIMATUR:

IOSEPHUS CERRETELLI, Patr. Constant., Vicesgerens.

A SUA ECCLESIÆ REVMÆ

MONS. DOMENICO MARINANGELI

PATRIARCA D'ALESSANDRIA

IN RIVERENTE OSSEQUIO

L'AUTORE



PREFAZIONE.

Il presente lavoro si è maturato da una tesi di laurea e da una conferenza tenuta in Roma, nell'Aula della Cancelleria alla presenza dell'Accademia di Religione Cattolica e di due Eminentissimi Cardinali l'8 di giugno 1905. Invitato da illustri persone a pubblicarne il testo, e pregato dal benemerito Editore di questa raccolta, l'ho sottoposto a una rigorosa correzione e a un perpetuo controllo delle fonti citate, e spesso tradotto *ad litteram*. In tal modo credo, che il lavoro gioverà, se non altro, a dare con esattezza e con sincerità lo stato della questione e a muovere altri a studiarla profondamente. - Nella critica non ho pensato ad estendermi in lunghi e minuziosi particolari, nè sarebbe stato possibile data l'indole della pubblicazione: ho segnato però le norme e anche qualche esempio per farlo, limitandomi nel resto a OSSERVAZIONI GENERALI DI METODO giacchè in questo credo sia la fonte d'ogni errore della critica contraria alla fede. - Averle notate può quindi essere un utile guida per dare il giusto valore a molte consimili ricostruzioni dell'Harnack e degli altri razionalisti.

His te volebam.

Roma, Natale 1906.



L'ORIGINE DEL SISTEMA SACRAMENTARIO

E

LA CRITICA RAZIONALISTICA.

Introduzione.

La questione che prendiamo a trattare, è giudicata a ragione una delle più gravi e controverse che offra la teologia sacramentaria positiva ed è stata ai nostri giorni ripresa con ardore tutto nuovo, dopo le opere di molti razionalisti, dall'antiquato Rothe all'odierno principe della critica Harnack, e dopo gli scritti del Loisy forse il più noto di quanti la trattarono.

La sua difficoltà non viene peraltro dal lato precisamente dogmatico: da questo anzi è stata autorevolmente definita dal Concilio Tridentino, che asserisce i sette sacramenti provenir tutti dalla istituzione di Cristo, e nessuno tra i nostri ardisce porsi in contraddizione diretta con questo canone. Essa è tutta dal lato storico positivo: sorge cioè quando, volendo dare la ragione di questa medesima dottrina, che è pure una solenne *affermazione storica*, si consultano i documenti e si tenta ricostruire per essa la testimonianza perenne della Chiesa.

Allora la difficoltà si fa grande, e ne sorgono i più vari dispareri. Secondo alcuni i documenti

parlan chiaro: la dottrina dei sette sacramenti, almeno singolarmente considerati, può per essi venir ricostruita in quelle forme e proprietà fondamentali in cui li abbiamo ora, se non proprio con tutti quei particolari, anche notevoli, che accompagnano attualmente la loro amministrazione¹.

Altri veggono tutto l'opposto: i documenti son per essi insufficientissimi all' uopo, anzi sembrano fino contraddire a punti fondamentali della dottrina che ci occupa: di qui due conclusioni. Chi si contenta del *non liquet*, ne deduce che non possiamo avere dalla sola storia una prova decisiva: è necessario perciò ricorrere ad argomenti teologici, i quali riescono per i cattolici a escludere il concetto di evoluzione sostanziale del sistema sacramentario, mentre ai non cattolici s'impugnano per quelle ragioni strettamente filosofiche che formano i *praecambula fidei*². - Chi invece, procedendo oltre, fa di questa deficienza un argomento positivo, conchiude: è storicamente dimostrato che da principio non si ebbero nè tutti i sette sacramenti, nè tanto meno tutte le loro modalità, anche sostanziali: vi dovette essere quindi

¹ Raramente ciò si afferma di tutti e sette presi in sistema: ma riguardo ai singoli e ai più importanti e controversi mirano a questo, se non erriamo i benemeriti studi del Funk, Ströckmann, Batiffol sull'Eucaristia; quelli del Dölger sulla Confermazione, del Batiffol e Vacandard sulla Penitenza, del Brudner e Sallet sull'Ordine etc., come vedremo in seguito.

² Tale è il pensiero che emerge unico da una lunga polemica (1899 sq.) fra il Vacandard e l'HARENT il quale lo espone negli *Études* di Parigi; cfr. specialmente l'articolo *La méthode apologetique à propos des sacrements* (1901).

una vera evoluzione di origine e di sviluppo prima di giungere al sistema definito dal Tridentino. Se il critico, giunto a questa conclusione sarà un razionalista, taglierà netto col Harnack: dunque i sette sacramenti non appartengono all'essenza del cristianesimo quale la volle Cristo, ma solo alla forma storicamente evoluta nella Chiesa romana; dobbiamo perciò rigettarli³. Il cattolico, che certamente si guarderà bene da tale affermazione, procurerà anzitutto distinguere dal fatto storico il fatto dotmatico che soddisfa le più vitali aspirazioni dell'anima nostra ed è quindi categoricamente assentito dalla nostra coscienza cristiana: per difenderlo poi così staccato dalla storia, invocherà il principio generale che Cristo vive ed opera nella sua Chiesa come l'opera dell'agricoltore che ha gettato (sia pure inconsapevolmente) il seme, vive e continua nella vite rigogliosa, che se n'è sviluppata. E così crederà d'aver dimostrato che non v'è alcun bisogno, oggi, dopo venti secoli, ricercare quel povero e inutile seme per dannare alle fiamme in suo nome la pianta salutare cui ha dato origine⁴.

Queste le conclusioni, la cui importanza vitale per noi, non può sfuggire ad alcuno. E chiaro, d'altra parte, ch'esse dipendono dalla questione pregiudiziale se vi fu o no un tale assoluto *divenire* del sistema sacramentario, sicchè i sacramenti davvero non siano stati sempre da Cristo in poi nè tutti, nè quei sette d'oggi. Giova dunque esporre con esattezza la tesi affermativa e il processo donde si sviluppa.

³ Cf. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, p. 156. (Tr. ital. p. 252).

⁴ LOISY, *L'Évang. et l'Égl.*, p. xxvi sq.; p. 232 sq.



CAPITOLO I.

Esposizione del sistema harnackiano.

1. Anzitutto la CRITICA DELLE FONTI. Rispetto alla Scrittura sorge prima la questione dell'autenticità, ⁴ e anche risolta questa, resta l'altra (*assai più grave* pel nostro argomento), dell'integrità, ammettendo l'Harnack e altri critici, non proprio interpolazioni ma molti « ritocchi » al testo finchè non vi contraddicono le citazioni patristiche o le testimonianze dei codici le quali ultime non cominciano che nel IV secolo. - Specialmente rispetto ai passi sacramentari l'incertezza è massima per tale scuola, poichè presuppongono uno sviluppo dommatico inammissibile, e d'altra parte non mancano tratti paralleli più semplici e che sembrano gli originali. Ad esempio Cristo non disse « ... *baptizantes eos in no-*

⁴ Nella Storia dei Dogmi si percorrevano ben 337 pagine senza incontrare menzione del N. T. e alla 338 si trovava la netta negazione messa a tesi del capitolo « Fino al 150 non ci fu nella Chiesa alcun N. T. ». - Nella *Chronologie* però (1897) il H. adottava un altro sistema disponendo gli scritti sacri del N. T. in questo ordine: PAOLO a. 48-59; MARCO (eccetto la fin.) 70; MATT. e LUCA 90; ps. PAOLO (Hebr. e Pastoral.) 80-110; I. PET. (spuria) 95; GIOV. (il Presbitero, secondo GIOV. di Zabdia) 110; ps. GIUDA 110-130; ps. GIAC. 120; II. PETRI (spur.) 175.

mine Patris et Filii et Spiritus Sancti » perché, spiega il Loisy ¹, « una tale enumerazione « delle tre persone divine, non poteva essere anteriore al II secolo », ma semplicemente «... *docentes servare omnia quaecumque mandavi vobis* ». Similmente il racconto dell'ultima cena liberato da tutte le costruzioni posteriori, va ristabilito così: « E mentre essi mangiavano, prendendo del pane, lo benedisse, lo spezzò e lo « diede loro; e disse: Questo è il corpo mio. E « prendendo il calice rese grazie e lo diede loro, « e ne bevvero tutti. E disse loro: In verità vi « dico che non berrò più del frutto della vite « fino al giorno che lo berrò nuovo nel regno « dei cieli » ².

Infine una terza questione, comune anche alle testimonianze patristiche, per le quali in genere le precedenti considerazioni non valgono, sorge nell'interpretazione e nella valutazione dell'affermazione che ci dà il documento stesso.

La più elementare critica, consiglia infatti di vagliarli bene per secernere dalla parte oggettiva quella che l'autore stesso, e più ancora l'ambiente e il momento storico in cui questi scrive, può avervi anche innocentemente e persino inconsapevolmente mescolato. Perché è ben chiaro, che la testimonianza, essendo fatta da un uomo affinché la intendano altri uomini dell'età sua, deve prendere tutte quelle flessioni che più contribuiscono allo scopo, e non è raro che questo adattamento riesca a una vera trasformazione:

¹ *Autour d'un petit livre*, pag. 231-232.

² Loisy, *op. cit.*, pag. 238. Il lettore non mi muoverà difficoltà se per la Scrittura espongo la critica del L. assai più dotta e competente di quella dell'Harnack.

sarebbe quindi gravissimo errore prendere una forma così modificata come primitiva, attribuire all'autore un modo di considerare che non è se non di chi ne fa testimonianza. E per non ingannarsi, specialmente quando si tratta dell'esegesi dei padri bisognerà pure attentamente separare dalle genuine tutte le testimonianze che appaiano opinioni d'una chiesa particolare, africana o gallica, e non fede universale: tutte quelle in cui l'indole e la cultura dello scrittore eserciti una notevole efficacia si da farci dubitare se la sua parola sia il vero e intero *verbum Ecclesiae*; e infine quelle che non si riferiscono se non per una connessione verbale o solamente apparente all'argomento che ci occupa (come se p. es. per eucaristia si intendesse un semplice rendimento di grazie) o che siano contraddette da passi più chiari ed espliciti dello stesso autore ⁴.

Ottenuto in tal maniera il materiale genuino procediamo alla ricostruzione storica dell'edificio sacramentale.

2. Nella primitiva FONTE EVANGELICA che costituisce il vero nucleo della predicazione di Cristo, e quindi l'essenza della sua dottrina, non era né poteva essere alcuna idea di rito sacramentale: era troppo fisso il concetto che Dio, ente spirituale non poteva essere onorato con cerimonie sensibili, ma solo con sacrifici spirituali. Se qualche cosa d'esterno poteva essere nel culto, era nella manifestazione dell'affetto di carità verso Dio e verso il prossimo, nelle preghiere di im-

⁴ Tali norme critiche sono raccolte da una buona selezione dei tratti in cui il H. esamina le testimonianze opposte, sebbene non si trovino mai da lui riunite in un corpo teoretico: ne vedremo la ragione in seguito.

petrazione e ringraziamento, specialmente nel *Pater* e nelle opere di misericordia onorandosi nel povero il Padre comune ¹.

Appaiono bensì nel Vangelo due riti d'eccezionale importanza, il battesimo e l'ultima cena, ma è ben difficile determinare attraverso le istruzioni posteriori, quali siano gli elementi da attribuire al Cristo: probabilmente Gesù non contribuì al primo se non col riceverlo egli stesso da Giovanni, e non ne fece mai alcun precetto; è facile invece supporre che sia continuato quasi per forza d'inerzia quello del Precursore, accettato poi e imposto dagli Apostoli come segno di aggregazione alla comunità ². Riguardo poi alla cena l'H. crede con lo Spitta che quando Gesù la celebrava (non già istituiva), egli non volesse esprimere altro che la celebrazione del banchetto escatologico, il suo futuro trionfo sulla morte e la consumazione dei fedeli nel regno e nella vita messianica ³. Quanto al resto del sistema sacramentale, il Vangelo storico è muto.

3. Il CRISTIANESIMO PRIMITIVO più che dall'opera di Cristo deriva dall'elaborazione apostolica in contatto con la filosofia alessandrina. Ad ogni modo per quel che riguarda il culto divino l'idea di Gesù ch'esso doveva essere un puro olocausto spirituale s'intravede chiaramente anche nella *Διδχχή* e nei documenti contemporanei, come quella che vi subisce le prime determinazioni concrete: son tali tutte le pratiche della *via vitae*, il *battesimo*, la pratica dei digiuni e delle pre-

¹ *Dogmeng.* III. ediz.; pag. 66 sq. 159 sq.

² *Dogmeng.* pag. 62, n. 2; 161, cfr. anche Loisy, *Evangelie*, pag. 195.

³ *Dogmeng.* p. 64. Loisy, *Autour*, p. 238-239.

ghiere (specialmente l'uso del *Pater*) e l'eucaristia. Pure, è notevole la conservazione dell'idea primitiva: in sostanza tutte queste pratiche non sono che un puro culto di Dio in spirito ¹; e la stessa eucaristia non dovette in questo tempo consistere se non nelle preghiere del convegno domenicale e nelle offerte, che vi si portavano onde farne partecipi i poveri: le forme medesime in cui ce le conserva la *A.* ne sono una prova: l'agape espressione dell'unità fraterna, le orazioni che ponevano quasi sotto gli occhi e la benedizione del Padre ciò che i fratelli dovevano come ricevere dalle sue mani ².

4. Queste azioni, sì semplici ed espressive non potevano però sfuggire alla mania del simbolismo senza di cui i greci non concepivano la religione ed eccole a poco a poco mutate in misteri.

Fin qui infatti si era concepito il battesimo come una testimonianza agli occhi di Dio dell'ingresso del neofito nella sua comunità, per cui il Signore concedeva il perdono delle colpe anteriori, dette e credute peccati di cecità; ma alla dialettica dei greci fu facile convincersi che tale remissione era già di per sé degna di Dio, e che quindi la necessità del rito doveva avere per ragione ben altri vantaggi: questi appaiono già incertamente delineati nei nomi *σφοδρής, φωτισμός*, che designarono il battesimo. *Σφοδρής* infatti indica l'assicurazione, quasi suggello di *un qualche bene*; *φωτισμός*; illuminazione pone assolutamente il battesimo sotto un concetto ben diverso da quello di perdono, e per quanto questi con-

¹ *Dogmeng.* p. 197, §. 2.

² *Dogmeng.* p. 200 e le ivi citate annotazioni alla *Διδχχή*.

cetti ci sfuggano, pure nulla è più certo della derivazione dei due nomi dalla mistagogia greca¹.

Più noto è il simbolismo che assunse la cena comune: che questa fosse concepita come azione sacrificale era naturale: per i giudeo-cristiani bastava collegarla al famoso passo di Malachia, per gli altri venuti dall'etnicismo, alla parola *τοῦτο ποιεῖτε* interpretata secondo il suo valore greco di *ἕθειν*². Ma che il puro sacrificio spirituale consistente come dicemmo, in *εὐχαριστία*, in *τροφή*, *προσφορὰι* etc. cominciasse ad avere una relazione col corpo e sangue di Cristo, è una vera meraviglia. Una certa mossa a ciò dovette darla la concezione paoliniana che fa del pane e del vino provenienti da molti grani ed acini divisi un simbolo della riunione dei fedeli nel *corpo* mistico di cui il Salvatore è il capo³ e tale concezione si rispecchia bene nelle orazioni eucaristiche delle *Ἀδελφίαι*. Ma questo non era che uno dei due valori simbolici dati alla stessa azione: l'altro, il più interessante, era quello per cui si vedeva nella cena, e precisamente negli elementi santificati dall'orazione, una arcana partecipazione alla divinità, e quindi un pegno di salute; partecipazione e pegno però puramente spirituale, per via della fede e della gnosi principio di vita eterna, di cui le specie erano il veicolo. È questo il concetto preciso che si sviluppa

¹ *Dogmeng.* pag. 198 sq. Il conte GOBLET d'ALVIELLA negli studi sui misteri elusini pubblicati nella *Revue de l'Hist. des religions* (1902 sqq.) ha accentuato assai più questi ultimi concetti dell'H. sicchè le due oscure significazioni si sono adesso dichiarate più lucidamente. (Cfr. *app.*)

² *Dogmeng.* p. 200-201 nota 3.

³ *Dogmeng.* p. 202 e p. 203 nota 1.

da quasi tutti i passi degli scrittori contemporanei, come in Giovanni, in Giustino Ignazio e Ireneo: per tutti insomma la carne e il sangue di Cristo non sono che la fede e la carità in Lui, sicchè chi manca di queste, come ne mancavano i doceti, necessariamente s'astengono dall'Eucaristia⁴.

5. L'origine vera del concetto realista dell'Eucaristia come in genere dei sacramenti, deve trovarsi nella crisi gnostica.

Questa fu, come tutti sanno, un tentativo in gran parte riuscito, di rapida conquista del cristianesimo a beneficio della cultura ellenica: questa cultura alla sua volta non era ormai che una misteriosa teosofia, un miscuglio di metafisica rivelata e di filosofia di visionari: lo gnosticismo dovette dunque risultare un amalgama dei concetti paoliniani e platonici, della cosmologia semitica e del materialismo ellenico.

Per quel che riguarda il culto esso venne interamente modellato sulla mistagogia greca-persiana e fu un sistema di misteri e di illuminazioni pienamente simboliche. Come tutta la cosmologia veniva imperniata sul dualismo dello spirito e della materia, e la teologia sull'altro del buono e cattivo spirito, anche il culto doveva ormai cessare di essere spirituale e cominciare a constare esternamente d'una parte materiale e d'una spirituale, e a esprimere internamente una vittoria di Dio sul demonio, della grazia sulla natura: e l'effetto dei riti sacramentali, doveva consistere nell'assimilarsi l'elemento spirituale nascosto sotto il simbolo o veicolo, passando così per

⁴ *Dogmeng.* p. 202-203 e nota 2 interessantissima per conoscere il metodo dell'H.

la triplice graduazione illici-psichici-pneumatici al grado più nobile dell'ascetismo in cui non v'è più bisogno di segni sensibili.

Queste idee fondamentali diedero origine a una simile tripartizione degli uomini secondo il loro grado di perfezione cosmica, dalla quale poi scorse netta la divisione di clero e popolo, di iniziatori e di iniziati. All'uno e all'altro ceto si entrava per riti particolari dai quali si svilupparono l'idea odierna del *battesimo*, sdoppiatosi poi nella *confermazione*, e dell'*ordinazione* presbiterale ¹. Di più l'idea della perenne ascensione della materia sino alla sua trasformazione in πνεύμα doveva trovare larga parte specialmente nei riti *eucaristici*; ed ecco infatti appunto presso gli gnostici delinearsi prima che altrove la dottrina del mutarsi del vino in sangue ποτήριον οίνου κειραμένα προσποιούμενος εὐχαριστέον...ὡς δοκεῖν...το αἶμα τῆς εὐχαρίας (scil. Χάρις) ὑπέζειν ἐν εὐκείνῳ τῷ ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπιλήψεως αὐτοῦ... ² - Riguardo agli altri riti appare in quest'epoca nell'epistola attribuita a S. Giacomo una chiara menzione dell'*estrema unzione*, ma non ce ne sappiamo spiegare sufficientemente nè l'origine nè la portata ³. Della *penitenza* null'altro sappiamo

¹ Cf. *Dogmeng.* pag. 420 sqq. con pag. 204 sq. riguardo alla Confermazione nella cui individuazione egli vede l'infusso del culto di Mitra cfr. pag. 432 nota 5 e p. 433 nota 2.

² « Fingendo (Marco, gnostico) di consacrare un calice misto con vino lo faceva prodigiosamente diventar purpureo, come a significare che la Grazia divina stillasse il suo sangue nel calice, in forza della sua invocazione ». IREN. XIII, 1, *Dogmeng.* p. 252 nota, dove sono anche altri testi consimili.

³ L'H. ne dà appena un fuggevole cenno, dal quale sembra ch'egli inclini a derivare la speciale distinzione

se non che nel 220 Callisto concesse la comunione ecclesiastica ai rei d'adulterio e fornicazione che si sottomettessero ai duri esercizi dell'esomologesi, prassi estesa verso il 250 agli apostati da papa Cornelio. Sicchè è certo che nei tempi anteriori questi peccati, come pure l'omicidio, privavano, almeno in teoria, di tale comunione: in pratica forse non v'erano nè concessioni nè restrizioni e i casi particolari erano fino a questo tempo con l'appellazione al clero, il quale dietro informazioni speciali date specialmente dai martiri e dai profeti, approvava o rigettava la riaccettazione dei lapsi nella comunione, come testifica Erma. Questi ha propugnata la dottrina d'una seconda penitenza, ma ha dovuto ricorrere ad una espressa rivelazione divina *ad hoc*, e non l'ordinava ad altro effetto che alla riconciliazione finale nel regno degli ultimi tempi da lui creduti già prossimi ⁴.

6. In conclusione, al termine della crisi gnostica verso l'anno 250 si avevano probabilmente fra gli altri ben sei riti particolari designati coi *nomi* odierni di *battesimo*, *confermazione*, *eucaristia*, *penitenza*, *ordine*, *unzione*. Ma non c'illudiamo; i *concetti* corrispondenti sono lontanissimi da quello che, da Agostino in poi, s'intendeva nella chiesa occidentale con la parola *sacramento*. La chiesa del III secolo non ha posseduto in questo senso altro che il *battesimo*, ed in teoria è concorde sentenza dei Padri che il battezzato non

dà a questa antica usanza da qualche coincidenza dovuta all'amministrazione fatta al letto di morte del *battesimo* in cui era inclusa anche l'unzione della *confermazione*. - Cfr. a pag. 432 nota 5 in med.

⁴ *Dogmeng.* pag. 403.

ha più mezzi di riparazione da attendere, ma solo la legge di Cristo da compire. In pratica forse, quando la Chiesa cominciò ad assolvere dai peccati mortali, essa ebbe nella assoluzione un effettivo mezzo di grazia, ma anche allora l'efficacia di questa veniva considerata come un'estensione della virtù del battesimo, che fu perciò concepita come illimitata sì pel futuro che pel passato; e per quanto si ricorresse a dimostrare dal Vangelo il potere di rimettere i peccati, si rimase sempre così restii ad ammettere un vero *sacramentum absolutiois* (e così pure si dica dell'ordine) quanto a ripetere il battesimo ¹.

Così si cominciò a considerar quest'ultimo come un vero sigillo non solo di remissione, ma anche di santificazione, e da esso, come da sorgente si volle derivare rettoricamente ogni sorta di bene materiale e spirituale. Appunto per esprimere simbolicamente questi benefici effetti nacquerò gli altri sacramenti: quando Cipriano dichiara che « *neque enim spiritus sine aqua separatim operari potest, nec aqua sine spiritu* » per dedurne che « *male ergo sibi quidam... dicant, quod per manus impositionem Spiritum S. accipiant, et sic recipiantur* » egli mostra evidentemente l'assoluta connessione che fa del battesimo e della confermazione l'unico « *lavacrum regenerationis et sanctificationis* »; e la stessa seconda tavola, la penitenza, non era infine una tavola assolutamente distinta: era per virtù del battesimo che il penitente trovava in sé la forza di darsi tutto alle opere satisfattorie (di cui la prima, il martirio, era considerata appunto come

¹ *Ibid.* pag. 431-432.

battesimo di sangue) le quali gli acquistavano direttamente il perdono, che il vescovo sanciva con riconcedere la comunione ecclesiastica: infine era la stessa grazia battesimale che unita alle opere di penitenza, veniva richiamata sul fine della vita agli sguardi di Dio con le mistiche unzioni, affinché in vista di quella salvasse il morente.

Era quindi naturale che il battesimo, assumendo tanta importanza nella vita cristiana, si riconoscesse in esso una virtù sovrumana, quasi divina, e quell'acqua, che fino allora era stata considerata come semplice simbolo della purificazione dell'anima, ne divenisse ormai una causa efficace, un vero e proprio sacramento nel senso scolastico più rigido fino ad affermare in essa la presenza dello Spirito Santo, e a chiamarla ὁδοῦ λογικός ¹. E allora soltanto, quando si cominciò a riconoscere nell'acqua tale virtù santificatrice indipendente dall'opere preparatorie s'introdusse la pratica del battesimo dei fanciulli contro cui poco prima Tertulliano polemizzava acutamente: « *veniant... dum adolescent, dum quo veniant doceantur: fiant Christiani dum Christum nosse pauerint* etc. ².

7. Riguardo all'Eucaristia è bene distinguere la dottrina teorica dei Padri dalla prassi del popolo. Esse hanno di comune questo solo, che la consideravano come un dono divino: quanto agli effetti, la teoria, impedita dall'esclusivismo con cui si riguardava il battesimo, non ne riconosceva di certamente stabiliti: la pratica vi vedeva invece una partecipazione realistica, mate-

¹ CLEM. ALEX., *Protrep.* 10 sq. *Dogmeng.* p. 432-433, e le note relative.

² *De bapt.* 18; *Dogmeng.* p. 434.

riale a cose celesti, tutta espressa in credenze e pratiche superstiziose che s'incentravano intorno agli elementi consecrati come a strumenti magici di invulnerabilità e di incorruzione; son tipici gli esempi che ne danno Cipriano (*de laps.* 25) ed Eusebio (*Hist. Eccl.* vi, 44); ma, evidentemente, non è in queste manifestazioni d'un volgo irriflessivo da ricercare la vera dottrina della Chiesa.

Quanto ai Padri, le loro vedute sono incerte e ondeggiavano siffattamente tra la concezione spirituale e la realistica, tra l'etica e la fisica che non si possono più riconoscere neppure le scuole alle quali appartengono. Nelle stesse pagine parlano sovente dell'Eucaristia come mezzo di incorruzione, come pegno di resurrezione, come tratto d'unione tra la carne e lo spirito, e insieme come di cibo spirituale, d'innestamento dello *Spiritus Christi* (cioè del Logos) nell'anima, di corroborativo della fede e della gnosi, etc., ma assai meno di remissione delle colpe. - Noteremo la concezione dei padri antignostici, Giustino, Ireneo, Tertulliano stesso, i quali ritrovando nella Cena l'elemento terrestre (le specie) e il celeste (l'effettivo [wirkliches] corpo di Cristo) se ne valgono ad affermare contro gli gnostici l'unione dell'anima e del corpo, e a dimostrare la risurrezione della carne nutrita del sangue del Signore. - Una cosa sola è chiara tra tutto questo fluttuamento d'idee, che cioè i fedeli, e i Padri, si Origeniani, che antignostici, considerino essi la Cena come sacrificio o come sacramento, son quanto mai lontani dalla primitiva idea dell'Eucaristia. In nessun punto forse la grecizzazione del Vangelo è così evidente: e lo si vede, per non dire altro, dalla introduzione della co-

munioni dei fanciulli, logica del resto: perchè se eucaristia e battesimo non eran più che segni magici, non vi avevano minor diritto i fanciulli che gli adulti.

8. Pure, questo stato di cose, poteva ancora peggiorare e peggiorò. Perchè, per quanto artificioso, lo spirito degli Antignostici e anche quello di Clemente e d'Origene serviva a dare una certa vita e un certo significato a queste loro creature materiali e sensibili. Accanto al surrogato, era la cosa; al mezzo, lo scopo; all'ordine inferiore, insomma il superiore; e per fortuna cosa, scopo, ordine superiore appartenevano a un regno spirituale, erano una gnosi, per quanto incompleta, di Dio e del mondo, e una forza spirituale di operare il bene: se v'erano delle πράξεις ἀγαθὰi erano pure avviate da una μάθησις τῶν δογμάτων¹.

Ma il popolo greco e orientale doveva ben presto, per la sua stessa natura trascurare e dimenticare la μάθησις; per fermarsi alla sola μωσαχρωγία; era chiara la conseguenza: svanito lo spirito non doveva restare che il flegma morto, e lasciato questo all'adorazione dei fedeli si mutava la religione in idolatria e in feticismo: quella cominciò palliata col culto delle immagini, questo trovò la sua espressione nel sistema mistagogico-sacramentale che nasce ora nella sua più infauata, inaudita esagerazione². Il concetto fondamentale che lo domina è che Cristo, uomo-Dio ha divinizzato la natura umana e perciò stesso collegato un sistema di forze divine a veicoli terreni, per mezzo

¹ È il titolo dell'opera di Cirillo di Gerusalemme: μάθημα τῶν δογμάτων καὶ πράξεις ἀγαθὰι; — cfr. *Dogmeng.*, vol. II, pag. 413-414.

² *Dogmeng.*, II vol., pag. 415-416.

dei quali come Dio era sceso all'uomo, così l'uomo potrebbe gradualmente salire a Dio e averlo visibile, palpabile sotto i suoi occhi e le sue mani, anzi fino a potersi in certo modo immedesimare con Lui nella vita presente ¹.

Fu quello il colpo di grazia della civiltà greca: quando il miserabile della favola, dopo aver chiesto ed ottenuto dal buon Dio ricchezza, ingegno, sanità, tutto insomma, volle domandargli d'essere anch'egli come Dio, ricadde subito, e giustamente, nel sudiciume, nell'ignoranza e nella miseria di prima; così quel popolo, quando credette di posseder Dio e la vita divina in mezzo a sé, ricadde subito in uno stato di barbarie e d'impotenza intellettuale, anche peggiore della pagana, il bizantinismo, che ancora lo possiede e ne spegne ogni vitalità ². Ritrovare in tale prostrazione profonda del pensiero cristiano, in questo « cristianesimo di second'ordine » ³ vero paganesimo risuscitato con etichetta cristiana, il sistema che ci occupa, è evidentemente la più grave condanna che possa darsene.

In verità noi vi troviamo assai di più e di peggio: s'immagini una scala infinita, vera torre babelica che credevasi toccare il cielo, e ad ogni gradino d'essa si ponga un simbolo strano, costante d'una buccia e d'una incomprensibile gnosi interiore. La buccia può e deve esser tutto: un unzione d'olio, un pane, dell'acqua, dell'incenso, dei canti funebri, delle vesti monacali, i segni di croce, le reliquie, gli esorcismi, il *matrimonio*

¹ *Ibid.*, pag. 416.

² *Dogmeny*, II, pag. 410-413 e *Wesen*, pag. 137 sq. (221 sq.).

³ *Ibid.* pag. 413 e 439 sqq.

πάντα θεῖα καὶ πάντα τὰ ἀνθρώπων insomma, come dice lo ps. Areopagita, ogni cosa sensibile e pensabile che possa cadere sotto l'universale definizione « *aliud videtur aliud intelligitur* »; la gnosi interiore riveste ormai un carattere nuovo; *indefinito l'ineffabile, ἀπέριστατον*, sotto le quali parole si indicava una inesplicabile nevrosi dell'anima che l'accesa fantasia orientale poteva intendere a sua posta fino a credere d'aver toccato la « caligine divina » ¹. Tale il sistema sacramentale della Chiesa d'Oriente; che se l'Areopagita e altri lo riducono a una breve numerazione essi non fanno che accennarne le categorie principali sotto le quali se ne conta un numero indeterminato ².

Accenneremo soltanto, per l'importanza della cosa, al travisamento ultimo del concetto eucaristico: era naturale che tale mania del simbolo prendesse di mira l'Eucaristia: se il culto doveva essere il mezzo per arrivare a palpares il divino, dove meglio cercar l'esponente della divinità, se non qui dove i padri del terzo secolo, sebbene in una maniera simbolica, avevano indicato essere il corpo stesso di Cristo? Ecco quindi per la prima volta entrare in campo il concetto del corpo storico di Cristo, come una volta dalla Vergine, per lo Spirito Santo, così per l'invocazione del medesimo Spirito (epiclesi) rinato ora nelle mani del sacerdote celebrante: ecco per la prima volta i padri provare l'Incarnazione con l'Eucaristia e viceversa, e per conseguenza legittima adottare l'idea d'una divinizzazione, cristificazione del pane e del vino, idea già stabilita nella Chiesa greca

¹ Pag. 419-420, *Wes.*, 147 sq. (238).

² Pag. 419 con la nota 4.

del IV secolo ¹. Ed ugualmente già stabilita è ivi la concezione sacrificale dell'Eucaristia come olocausto propiziatorio: ora che si aveva un corpo da offrire, τὸ σῶμα προσφέρειν, dovevano indietreggiare assolutamente i concetti di sacrificio meramente commemorativo, espressi nelle formule gradualmente sviluppatasi di προσφέρειν τὴν θύρα, e προσφέρειν τὴν ἑσπέρην τοῦ σώματος ². Non si ha esempio d'un simile stravolgimento d'un'azione religiosa: ma nemmeno potrebbe trovarsi più ignobile origine poichè desso è tutto frutto della povera e mostruosa fantasia d'un volgo ignorante e arido di superstizioni, che trascina fatalmente più dotti e spirituali ad erigere in dogmi i suoi placiti.

9. LA CHIESA LATINA non ha avuto il coraggio di respingere dalla sua *doctrina publica* queste aberrazioni; ha cercato però di correggerle introducendovi un elemento *giuridico-ecclesiastico*, prettamente romano, il quale, se ha contribuito a rendere meno irrazionale e più pratica l'idea sacramentaria, l'ha deviata anche maggiormente dal concetto vero, primitivo.

Tale elemento comincia con Tertulliano a prender piede: esso fa di Dio un severo *imperator-iudex* di cui gli uomini son sudditi: Dio dà la sua *lex* unica ed assoluta norma di moralità (*neque enim quia bonum auscultare debemus, sed quia Deus praecipit*): e noi dobbiamo osservarla sotto la duplice guida, della *ratio* e dell'*auctoritas* che è la Chiesa. La trasgressione della legge porta seco l'*ira Dei*, e nel *criminis* il *reatus culpae* e *poenae* ostacolo inesor-

¹ Cfr. la lunga dissertazione da pag. 424 a 439.

² Cfr. pag. 429 e 430.

montabile alla salute. Al reato deva quindi esser contrapposta la *satisfactio* per mezzo dei meriti, i meriti cioè di Cristo, divino-umani per natura, che acquistano la prima giustificazione: e i meriti nostri, divino-umani per grazia in quanto giustificati dalla nostra condizione di cristiani che ne fanno dei titoli alla *mediatio* di Cristo e all'*intercessio* della Chiesa per cui acquistiamo le giustificazioni posteriori ¹.

È chiaro che queste idee, sviluppate specialmente nel *De opere et elemosinis* di Cipriano, dovevano applicarsi in prima linea al battesimo e alla penitenza che sono infatti i riti sacramentali di cui si fa più frequentemente parola nella chiesa latina, dove pure la seconda non ha raggiunto il suo pieno sviluppo che ai tempi di Gregorio o di Carlo Magno ². Quanto all'altro l'ultima sua perfezione, quella donde sorse la dottrina del carattere applicata poi anche all'ordine che acquistò quindi in queste circostanze il suo vero valore di sacramento, l'ebbe dalla *contesa della ripetizione* che cominciò coi novanziani e terminò coi donatisti al tempo d'Agostino ³. Tale contesa, celebre anche per rispetto alla Chiesa di cui apparve omai l'apice dell'autorità, e si delineò l'ultimo aspetto rimasto quasi immutato fino a oggi, fornì al genio agostiniano la prima occasione della scientifica trattazione del sacramento, essendo appunto secondo la Chiesa « *communio sacramentorum* » ⁴. A questo proposito egli fonda una teoria generale interamente nuova

¹ *Dogmeng.*, III, 14 sq.

² *Dogmeng.*, III, p. 50, 2) pag. 208-209.

³ *Ibid.*, 144, 21.

⁴ *Ibid.*

basata su la dualità del *verbum* e dell'*elementum*, dell'*habere* e dell'*utiliter habere*¹; ma le applicazioni che ne fa son poche e incerte: quanto al numero, egli ne afferma con sicurezza pochissimi: il battesimo e l'eucaristia, *et si quid aliud in canonicis scripturis commendatur*. Ne conosce forse anche altri *non scripta, sed tradita*, ma è impossibile dire quali siano e che valgano: a giudicarne dalle sue parole, par quasi certo che non si tratti degli altri cinque, poichè cita gli anniversari della passione, risurrezione e morte del Signore². D'altra parte, quanto alla stessa eucaristia, Agostino è ben lungi da prenderla come gli orientali del suo tempo, in un senso realistico: « *panis est corpus Christi, sed corpus Christi si vis intelligere, Apostolum audi: vos estis corpus Christi* » e per questa ragione essendo gli eretici fuori della Chiesa, che è questo vero corpo, e quindi inadatti a incorporarvi spiritualmente i fedeli, nega ch'essi possano celebrarla anche validamente³.

Più sicura è invece presso di lui la concezione sacramentale dell'ordine pel parallelo che ne fa col battesimo: « *sicut baptizatus si ab Ecclesia recesserit, sacramentum baptismi non amittit, sic etiam ordinatus sacramentum dandi baptismum* »⁴. Della penitenza accenna solo vagamente quando rivendica fortemente alla Chiesa la potestà di rimettere i peccati: « *Qui in Ecclesia remittit peccata non credens, contemnit tantam divini muneris largitatem, et in hac obsti-*

¹ Ibid., p. 144, 22; p. 146 e 147 nota 1.

² Ibid., p. 145 nota 1 in fondo.

³ Ibid., p. 148 nota 1.

⁴ Ibid., p. 150 nota 1.

natione mentis diem extremum claudii reus est illo irremissibili peccato in Spiritum sanctum ». Ma certo occorre ben altro per stabilire l'idea odierna del *sacramentum ex opere operato*¹.

10. Come si vede però, siamo ormai abbastanza vicini al termine dell'evoluzione sacramentale: questa, nella Chiesa latina, si può dire effettivamente compiuta pel battesimo e per ordine sacro, virtualmente lo è già anche per l'eucaristia e la penitenza. Infatti, per quest'ultima, la questione dei *clinici* che rimandavano al letto di morte la loro conversione, per non sottomettersi ai duri esercizi della penitenza pubblica, e la prassi monastica di confessarsi semplicemente al sacerdote, prassi cominciata nella chiesa irascoscese del VII secolo con Tommaso di Canterbury, avevano fatto introdurre necessariamente la penitenza secreta e l'istituto confessionale con la soddisfazione regolata dai canoni: quindi a poco a poco da una parte doveva scomparire per forza del contrasto la penitenza pubblica primitiva, dall'altra, resa più facile la remissione, e determinata la distinzione dei peccati, s'introdusse la casistica allargando sempre più l'ambito della materia sacramentale fino a comprendervi le colpe veniali. Ai tempi di Carlo Magno tutto ciò era un fatto compiuto². Riguardo poi all'Eucaristia, la controversia adozianistica doveva porre ormai decisamente e nettamente la divinità in terra, dando l'ultima perfezione al dogma della divinità di Cristo: quindi tutte le ripugnanze che s'eran provate fin qui a vedere nell'ostia, cioè in terra, il reale corpo e sangue di Cristo, *con l'anima*

¹ Ibid., pag. 150-151.

² Cfr. pag. 200 sq.

e la *dicinità*, dovevano svanire; d'altra parte l'influsso bizantino della contesa circa le immagini la quale portava come grido di battaglia che *οὐκ ἔστι τύπος, ὁ ἄριστος τοῦ σώματος, ἀλλ' αὐτὸ τοῦ σώματ'.* unito alla mania del miracoloso che nell'età carolingia trabocca, tutto forzò a piegare la mente dinanzi al concetto realistico¹. L'ultimo crollo alla dottrina che pure era stata di Agostino, lo diede la controversia, nata fra i due perpetui avversari Pascasio e Ratranno, circa il *partus Virginis clauso utero*, la quale, introducendo per la prima volta il concetto di corpo *illocaliter locatum*, e della compenetrazione, per cui la Verginità di Maria e il sigillo sepolcrale poterono non essere infranti, preparò la via all'opera di Pascasio stesso *De corpore et sanguine Domini* che rimane il punto di partenza del dogma eucaristico². L'innovazione diede luogo a contese fin tra i cattolici stessi, ma infine la vinse e gli scolastici non ebbero più ormai che a sciogliere gli innumerevoli problemi che essa schiudeva e che i Padri anteriori non avevano neppure sognato potessero nascere, e a sistemare il numero dei sacramenti. Infatti, attorno al gruppo principale dei quattro, erano una quantità di riti secondari i quali godevano egualmente, e da un pezzo, il nome di Sacramenti: son celebri le enumerazioni pure incomplete che ne fanno tra gli altri, S. Bernardo e S. Pier Damiani. In parte erano cerimonie integranti dei primi e poi staccatisi, come ad es: la confermarzione dal battesimo; in

¹ Vale a dire « non è il pane immagine del corpo ma il corpo stesso ».

² *Ibid.*, pag. 284-285.

³ *Ibid.*, pag. 285 nota 3.

parte erano riti ebraici e cerimonie del V. T. esumati o sopravvissuti nel cristianesimo, come l'unzione degli infermi; in parte poi istituzioni indispensabili alla società civile e religiosa, come la consecrazione regia, il matrimonio, il giuramento, le professioni monastiche e fino i giudizi di Dio che Hincmaro e Agobardo pongono ad un livello col battesimo e con l'Eucaristia¹.

Per giudicare del valore che dovesse attribuirsi a tutte queste pratiche si ebbero vari criteri; prevalse, sembra, quello dell'analogia col battesimo o della menzione implicita nel N. T.: quindi vari furono anche i risultati dei primi scolastici. Generalmente il concetto di Agostino *numero paucissima* fece restringerne il numero sotto quello di dieci dato da S. Bernardo: nella scuola d'Abelardo se ne ammisero cinque, escludendo l'ordine e la penitenza (*sacramentum pudoris, non perfectionis*) e ammettendo invece per la prima volta l'estrema unzione chiamata sacramento nella epistola di Innocenzo I *ad Decentium*, e il matrimonio in base alla lettera di Paolo *ad Ephesios*: Roberto Pulleyn in odio al suo avversario e ai catarini espulse al contrario questi due riammettendo l'ordine e la penitenza: dalla combinazione delle due enumerazioni il Rolando, dedusse il numero settenario esaltato già da Agostino come perfetto e scritturale, presto consacrato dall'elevazione a pontefice dello stesso Rolando, e quindi definito da Pietro Lombardo, ma non reso ufficiale prima del 1439 al Concilio di Firenze².

In verità, l'istituto sacramentale si mostra essere il capolavoro forse inconscio, della più fine

¹ p. 485.

² p. 485-488.

politica: è la Chiesa che per esso vuol cagionare, nutrire, controllare continuamente e chiudere, dominare insomma dal primo all'ultimo istante, la vita intima dei suoi membri. Il concetto di questo controllo, forse, non era estraneo al primo cristianesimo; ma quanto differisce l'idea medioevale d'un prepotente governo presbiterale da quella candida e ingenua dei primi cristiani i quali spontaneamente, santamente quindi sottomettevano, quasi nella confidenza d'un abbraccio fraterno il loro operato ai loro fratelli, umili e in tutto simili a loro!⁴

⁴ *Dogmeng.* III, 487 n. 2.; p. 506-507. Giunti così in *medias res*, credo bene porre sotto gli occhi del lettore sinteticamente tutto il cammino percorso.

I. - *Nel tempo della chiesa universale greco-latina* cioè fino a Costantino.

a) *fase evangelico-apostolica*: senz'altri riti che i giudaici e l'eucaristia (προσφιειν τῆ δόξης).

b) *fase post-gnostica*: determinazione sacramentale del battesimo, e introduzione dei riti della mistagogia greca:

c) *fase romana*: sviluppo del sistema penitenziario; concetto sacrificale-commemorativo dell'eucaristia (προσφ. τὴν μνήμην τοῦ σώματος).

d) *fase bizantina*: determinazione sacramentale dell'eucaristia nella chiesa greca soltanto, προσφιειν τῆ σῶμα e in questa introduzione d'un numero indeterminato di riti più o meno sacramentale sino a oggi.

II. - *Nel tempo della Chiesa universale latina*:

a) *fase preagostiniana* = fase c) romana:

b) *fase agostiniana*: determ. sacramentale dell'ordine; carattere; prima idea degli elementi della definizione del sacramento.

c) *fase barbarica*: (fino a Carlo Magno) determinazione sacramentale della penitenza.

d) *fase postcarolingia* - controversie e fissazione del dogma eucaristico.

e) *fase scolastica* - (fino a Trento) introd. del matrimonio e dell'unzione sacra tra i sacramenti minori e fissazione del numero settenario.

E questa differenza misura appunto tutto l'immenso passo che ci volle prima della odierna dottrina sacramentale: la quale, concludendo, non ha alcuna giustificazione nella Scrittura, alcuna nella storia dei primi secoli, quindi non altro valore che quello delle controversie scolastiche, e delle adunanze preparatorie alle sessioni del Tridentino: valore, secondo il critico di Berlino, puramente umano, pienamente contrastabile, ed oggi dalla storia medesima del Concilio ridotto veramente a zero.



CAPITOLO II.

La dottrina cattolica.

Ho voluto fermamente lungamente in una sincera esposizione del pensiero harnackiano: lasciando da parte, finchè la sincerità lo permettesse, quel che aveva talora di inutilmente odioso o di provvisorio, o quel che studi posteriori di lui o d'altri, han poi dimostrato interamente falso: l'esposizione fatta corrisponde quindi a quanto l'Harnack medesimo, se dovesse oggi rifare la sua poderosa Storia dei dogmi dichiarerebbe su questo argomento. - L'ho voluto, dico, perchè ho creduto che una esposizione incompleta, non mostrando forse adeguatamente lo stato della questione avrebbe potuto render di dubbio valore le osservazioni che sono per fare, e ripetere oggi gli errori non più ammessi neppure dalla critica razionalistica, o le frasi che san piuttosto d'insulto alla nostra fede che d'argomenti, se avrebbe giovato a una polemica, sarebbe stato fuor di luogo qui in una discussione equanime e oggettiva.

Pure, per quanto benigna sia l'esposizione fatta non sarà certamente sfuggito ad alcuno, che il sistema contiene un acre e vigoroso attacco a una intera parte, forse la più praticamente vitale, della dottrina cattolica. Era necessario quindi che i nostri se ne occupassero alacramente; e

non mancarono infatti forti studi i quali hanno già rese indefendibili parecchie delle affermazioni harnackiane: mi piace qui ricordare i nomi del Batiffol riguardo alla penitenza, del Bruder e altri, riguardo all'ordine, del Dölger riguardo alla confermazione e del Boudinhon per l'estrema unzione, del Duchesne rispetto alle origini del culto, tutti nomi che emergono, riassumendola, fra una serie di studiosi nelle questioni accennate. Tutti costoro, senza partire, in genere, che da premesse di scienza storica, hanno mostrato a sufficienza che la testimonianza della storia circa la continuità dei riti suddetti non manca almeno se ci si restringa a quelle parti sostanziali che la dottrina odierna richiede nei tempi primitivi. Mostriamo fra breve quale ottimo partito possa trarsi da tali ricerche.

Altri invece si diedero a cercare argomenti teologici per colpire direttamente il principio fondamentale dell'evoluzione storica alla sostanza; e non era certo difficile trovarli: l'impossibile era convincerne l'Harnack e la sua scuola, e fu poi errore sì di storia che di teologia averli voluto dirigere anche contro alcuni dei cattolici sunnominati, per escludere l'evoluzione anche in parti accidentali, pur gravi, ma sempre di diritto ecclesiastico, come la pubblicità della soddisfazione nella penitenza primitiva.

E fu forse per eccessiva, violenta e quanto mai deplorabile reazione a questi metodi che sorsero le considerate negazioni del Loisy, il quale senza fare alcun conto dei riguardi pur dovuti al dogma tradizionale, prese a confutare l'H. ponendo appunto a base del suo sistema la legittimità dell'evoluzione essenziale.

In sostanza il sistema loisyano non si diparte da quello dell'Harnack se non nella seconda parte, dove il critico tedesco, volendosi attenere alla sola essenza del cristianesimo scoperta da lui, rigetta assolutamente il sistema sacramentale come aggiunta di tempi posteriori in cui un debole concetto primitivo vien sopraffatto da mille elementi estranei: il Loisy invece sostiene che questa evoluzione è perfettamente legittima, perchè senza di essa quel primo nocciolo non si sarebbe conservato in alcuna maniera, e perchè i sacramenti, se non istituiti dal Cristo storico, lo sono dal Cristo glorioso, vivente e operante nella Chiesa, come intende anche la tradizione quando li dice istituiti dal Cristo risuscitato che pel L. non è affatto storico ¹. Quindi rientrano anch'essi nell'ambito del Cristianesimo.

Quanto alla questione pregiudiziale, se vi fu o no tale evoluzione, egli sente interamente coll'H. e concorda con lui anche nel dimostrarla, anzi, siccome restringe il suo studio al campo scritturale, in cui l'H. per verità non ha fatto buona prova, completa in una maniera del tutto rinovosa l'opera di questi.

Fondandosi infatti su quelle conclusioni più arrischiate della critica biblica circa l'autenticità e il valore storico del N. T. che in gran parte sono opera sua, egli tenta di mostrare che i riti sacri hanno preso il fondamento del loro divenire soltanto nella comunità apostolica, e che ad ogni modo, come sono nella Scrittura, non hanno alcun valore sacramentale ²: insiste poi moltissimo sulla necessità che doveva ineluttabilmente spin-

¹ *Evang.* p. 221 *Autour* p. 227, 257 s.

² *Evang.* p. 180 ss. e specialmente *Autour*, p. 228 ss.

gere la Chiesa venuta al mondo, non si sa come, e separatasi per forza delle cose dalla comunità giudaica, ad organizzarsi un culto, adottando, riformandoli, i misteri greci e barbarici ³; ammette quindi il fatto rivelato dall'H. che in questa materia il sentimento del volgo trascinasse la Chiesa alle sue definizioni ⁴, e non ricusa nemmeno il valore politico-morale che il critico tedesco attribuisce all'istituto sacramentale ⁵.

Nell'applicare tali principi fondamentali non può in genere scostarsi dal suo avversario: solo riguardo all'eucaristia evita l'assurdo di questi che consistesse dapprima in semplici offerte di doni per i poveri, e afferma invece che anche nei primi tempi essa fosse un banchetto commemorativo della morte di Cristo, e un simbolo del convivio messianico escatologico ⁶.

Dove per compenso il pensiero loisyano sorpassa anche le esagerazioni razionalistiche e nell'ammettere la possibile continuazione di questa evoluzione, anche con l'accrescimento del numero dei sacramenti, quando la Chiesa si troverà ad assorbire altri popoli e altri costumi ⁷.

*
*
*

Credo inutile estendermi a dimostrare che queste vedute dogmatiche non possono certo venir accettate dalla Chiesa: supporre tale possibilità sarebbe quanto pensare a una rinnegazione

¹ *Evang.* p. 182 ss. 189 ss.

² *Evang.* p. 190.

³ *Evang.* p. 204 ss.

⁴ *Evang.* p. 199 ss.; *Autour* p. 243, s.

⁵ *Evang.* p. 188 s., p. 203 s.

assoluta della dottrina tridentina e di almeno (a detta degli stessi razionalisti) dieci secoli di certa tradizione ecclesiastica. Nemmeno pare accettabile il sistema dell' Harnack e Loisy semplicemente nel campo storico, riservando cioè i diritti del dogma e della fede. Perché, anche dato, e non punto concesso, questo dualismo per altre dottrine d'ordine puramente dommatico, non sarebbe certo applicabile qui, poichè la derivazione dei sacramenti da Cristo, è un solo unico fatto che è storico insieme e dogmatico e perciò dire ch'esso può essere negato liberamente come lettera di storia (ed equivale certo a negarlo sostituirgli un'evoluzione come quella accennata) è negarlo anche come lettera di dogma.

L'unica questione che si può fare è allora discutere se la storia renda necessaria la negazione della verità asserita dal Tridentino e a questo ci sembra opportuno la delineazione netta e precisa dei diritti d'ambidue le parti, la storia e il dogma, in tale questione.

Ecco in proposito il nostro pensiero e la nostra difesa:

Anzitutto mi sia permesso ricordare alcune nozioni di importanza capitale. Noi distinguiamo nel sacramento tre elementi: il suo valore ed efficacia sacramentale, la materia e la forma del segno sensibile, e il rito esterno con cui s'amministra. Quindi l'evoluzione potrebbe essere: *numerica* se tocca il primo elemento, ossia se alcuni riti acquistano tal valore od altri lo perdono: è evidente che in tal caso muterebbe il numero, almeno relativo, dei sacramenti; *sostanziale* se la materia e forma essenzialmente si cambiassero, e infine *accidentale* se le circostanze

estrinseche alla sostanza, e particolarmente il rito propriamente detto, venisse mutato.

Quest'ultima viene ammessa da tutti, sia nel diritto che nel fatto: quanto alle altre due, nei primi tempi della scolastica il Lombardo, l'Alense e S. Bonaventura stesso, ammettevano che in qualche caso più unico che raro si potesse pensare a una istituzione soltanto implicita, per es. che Cristo avesse istituito la confermazione soltanto nel battesimo, cui era strettamente unita dappprincipio, e solo più tardi se ne sarebbe isolata. Recentemente anche il Newmann e la sua scuola pensavano ugualmente.

Anche circa la materia e forma di qualche sacramento non pochi oggi stesso ritengono che il Salvatore l'abbia solo istituita in genere in quanto che egli volle che ad ognuno corrispondesse una materia e forma conveniente, che la Chiesa avrebbe poi determinata, per analogia agli altri, come il battesimo ed eucaristia, di cui Cristo aveva determinato ogni cosa in specie; e questa determinazione ecclesiastica della materia e forma di alcuni, Cristo stesso avrebbe senza dubbio prevista e ratificata in precedenza, sicchè potrebbe ancora dirsi in certo senso l'autore.

Secondo il Concilio Tridentino è di fede soltanto che Cristo istituì tutti e sette i sacramenti; quanto alla istituzione implicita o generica, essa è libera soltanto in quanto può conciliarsi con l'altra esplicita dichiarazione del Concilio stesso che la Chiesa non si è mai riconosciuta altro potere che quello di *custodire* e *dispensare* i Sacramenti. Ad ogni modo non è una *Sophisterei* come la dice l'H. e conferma il Loisy: gli Atti autentici del Concilio mostrano anzi che se ne

tenne espressamente e largamente conto nelle discussioni precedenti, e nella redazione definitiva del canone; e non sarebbe illogico, quantunque presentemente ci sembri prematuro, ricercarvi la soluzione del problema che ci occupa.

Di più, e questo ci sembra importante assai, non dobbiamo dimenticare che la definizione tridentina non è più antica del XVI secolo: innanzi al quale, la discussione di parecchi punti era quindi più libera: ciò potrebbe darci la ragione di alcune espressioni di qualche Padre e teologo che oggi sembrerebbero inammissibili. Una cosa poi assolutamente degna di nota, e che non voglio trascurare in chiudere questi brevi accenni al Concilio, è che negli schemi proposti da principio non era alcuna menzione dell'istituzione per Cristo, mentre si dichiarava espressamente il numero settenario: ma fu tanto unanime e insistente nelle discussioni antecedenti la definizione, la richiesta dei Padri, che si dovette necessariamente aggiungerla fra il plauso universale.

Questo, che risulta esattamente anche nella vecchia ed. del Theiner per rispondere in modo perentorio all'accusa di altri protestanti men dotti e men coscientiosi dell'Harnack riguardo a imposizioni romane subite di mala voglia dal Concilio.



CAPITOLO III.

Critica del sistema razionalistico.

Accennati così i diritti del domma è facile conoscere come sia agevole la loro difesa contro le imposizioni d'una critica esorbitante e forse arbitraria.

Anzi tutto se pure fosse da ammettersi evoluzione, quella esposta dall'H.: è ormai assolutamente fuori di linea: studi serissimi, irrefutabili di cultori rigorosi di storia la colpiscono nelle sue parti più vitali: avrei voluto tenerne un più largo conto nell'espore il suo sistema: ma mi sono facilmente accorto che non l'avrei potuto senza rovinarlo interamente: per es. noi siamo certissimi che il numero settenario è stabilito già come tradizionale nelle omelie di S. Ottone Bamberghense, o di chi le compilò per lui nel sec. XII¹:

¹ Uno studio profondo della questione della prima manifestazione del numero settenario dei sacramenti, su la quale ci sembra ancora si possa dire molto di nuovo, esce dai limiti di questa conferenza: frattanto notiamo la stridente contraddizione fra la sentenza di Harnack che il numero settenario fosse definitivamente creato dal P. Lombardo nel 1148 (*Dogmeng.*, III, 486) e i dati più sicuri della critica i quali lo ritrovano facilmente nelle due scuole opposte di Abelardo (Cfr. *Epitome theol. christianae* 3) e di Ugo da S. Vittore, come nelle *Sententiae* di Gandolfo di Bologna e di Ognibene parecchie decine d'anni